

II

Esbozo de una crítica a la crítica del conocimiento en Hume y a su desconstrucción de la sustancia, el «yo», etc., según el *Tratado*

Elías Capriles y Mayda Hočevár

Las impresiones y las ideas: confusión de Hume entre ‘idea» e «imagen mental que surge como residuo de una impresión» (sea esta última de sensación o de reflexión)

Para Hume, como para todo empirista, el conocimiento se origina en la experiencia y no puede trascenderla: la mente es una *tabula rasa* que no puede abrigar o albergar nada que no haya sido recibido de la experiencia. Sin embargo, el hecho de que haya una experiencia no implica que haya algo (un mundo autoexistente, una serie de «cosas en sí») externo al sujeto que sea la fuente de esa experiencia y que sea transmitido por ella a la mente.¹

Lo único que establece Hume es que es «en nuestra mente» que se producen las percepciones, y que éstas se dividen en dos clases: (1) las impresiones y (2) las ideas.

(1) «Impresiones» es el nombre que da Hume a las percepciones cuando éstas hacen su primera aparición en el «alma»;² las impresiones son las percepciones que podríamos

¹Hume parte del presupuesto empirista según el cual sólo es real lo que proviene de la experiencia; es por esto que para él las ideas (como él las entiende, o sea, en tanto que imágenes mentales) sólo serán reales, y no meras ficciones, si provienen de impresiones. Ahora bien, ese otro gran empirista que fue Berkeley había ya mostrado exhaustivamente que no había manera de probar que las impresiones nos den entes verdaderos existentes fuera de la mente, y que, si ellas proviniesen de entes verdaderos existentes fuera de la mente, no se parecerían en absoluto a lo que las hizo surgir —pues las percepciones son espaciales y temporales, tiene forma y color, cualidades como peso y así sucesivamente, nada de lo cual puede parecerse a algo que en sí mismo no puede ser ni espacial ni temporal y que no puede tener forma ni color, ni cualidades como peso y así sucesivamente—. Hume reconoció esto ampliamente cuando escribió:

«A like reasoning will account for the idea of external existence. We may observe, that 'tis universally allow'd by philosophers, and is besides pretty obvious of itself, that nothing is ever really present with the mind but its perceptions or impressions and ideas, and that external objects become known to us only by those perceptions they occasion. To hate, to love, to think, to feel, to see; all this is nothing but to perceive.

«Now since nothing is ever present to the mind but perceptions, and since all ideas are deriv'd from something antecedently present to the mind; it follows, that 'tis impossible for us so much as to conceive or form an idea of any thing specifically different from ideas and impressions. Let us fix our attention out of ourselves as much as possible: Let us chace our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence but those perceptions, which have appear'd in that narrow compass. This is the universe of the imagination, nor have we any idea but what is there produc'd.

«The farthest we can go towards a conception of external objects, when suppos'd specifically different from our perceptions, is to form a relative idea of them, without pretending to comprehend the related objects. Generally speaking we do not suppose them specifically different; but only attribute to them different relations, connections and durations. But of this more fully hereafter (Part IV, sect. 2).» Cfr. también: 188; 211 ff.; 190-91; 239.

²Debemos recordar que Hume niega que haya un alma o una mente substancial; aquí usa el termino «alma», probablemente para referirse con un término familiar al conjunto de percepciones.

llamar «inmediatas», las cuales son vívidas y se entienden en términos de «sentir». Son, en otros términos, todas las sensaciones, pasiones y emociones del alma, y como tales se dividen a su vez en dos clases: (a) impresiones de sensación y (b) impresiones de reflexión. Como ya se ha advertido, el hecho de que tengamos una impresión de sensación no implica que la misma nos está dando necesariamente un objeto externo.

(2) Las ideas, en cambio, son para Hume percepciones mediatas, las cuales son más débiles que las impresiones (o percepciones inmediatas), de las cuales Hume las considera como copias. Ellas se entienden en términos de pensar; en efecto, para Hume hablamos de ideas cuando nos referimos a aquello en términos de lo cual pensamos y razonamos (aunque, como veremos luego, en esto Hume se equivoca en una medida considerable). Nuestro autor afirma que la diferencia entre impresiones e ideas es una diferencia de grado con respecto a la mayor o menor vivacidad con que se presenten —un criterio para distinguirlas que parece muy apropiado para los autores que no aceptan *a priori* la existencia de un mundo externo que nos sea dado por las impresiones—.

Ahora podemos considerar las palabras del propio Hume y, así, obtener una comprensión más clara de lo que son para él las impresiones y las ideas y cuáles las divisiones de ambas:

«La primera clase (de impresiones) surge en el alma a partir de causas desconocidas (nota de Elías Capriles: esto implica que no sabemos si en verdad son producidas por alguna supuesta «cosa en sí» que sería o no externa a nosotros). La segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación y se convierten en ideas —lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas—. De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas.»

Se entiende que toda percepción de la mente es doble, debido a que aparece sucesivamente como impresión y como idea —y las impresiones y las ideas parecen a su vez corresponderse entre sí—. Como hemos visto, en las impresiones se destaca la inmediatez de la percepción, en tanto que en las ideas se resalta la mediatez. Ambos tipos de percepción —impresiones e ideas— son enteramente separables y distinguibles unas de otras (lo cual constituye, según Deleuze, un principio del empirismo: «*todo lo distinguible es separable*»), y ambos tipos pueden ser simples o complejos: si admiten separación y división serán complejos; si no la admiten serán simples.

Siguiendo, pues, la tradición del empirismo inglés (de la cual Berkeley nos da un buen ejemplo a este mismo respecto),³ Hume confunde las imágenes mentales que se derivan de nuestras impresiones, con las ideas. Lo que Hume llama «impresión de

³Cfr. la introducción que hice a mi traducción de las primeras secciones del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* de Berkeley en el No. 5 de la revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes.

sensación» es la presentación a la conciencia de las sensaciones que nosotros suponemos «nos dan los entes del mundo» en nuestra percepción de la realidad. En cambio, lo que Hume llama «idea» no es más que la imagen de las impresiones que (gracias a la memoria) persiste en nosotros y que luego puede intervenir en el recuerdo, en lo que la psicología actual designa como «fantasía» y en lo que ella designa como «imaginación», en el pensamiento, etc.

A fin de mostrar el error de Hume podríamos recurrir a la obra de los «neorrealistas ingleses» y en particular de «filósofos de Oxford» como H. H. Price. Ahora bien, mi intención no es refutar el empirismo a fin de establecer un realismo, sino mostrar que se puede superar el realismo sin caer en el empirismo ni en el idealismo. Por lo tanto, comenzaré señalando que en la escuela madhyamika-swatantrika-yogacharya del budismo mahayana se distingue entre «sensación pura» y «percepción», siendo esta última la *comprensión* de la «asociación entre sí de segmentos de un continuo de sensación»⁴ como constituyendo este o aquel ente, evento, cualidad, etc.

Si voy viajando por una carretera desconocida y repentinamente volteo hacia un lado para ver lo que en ese momento se muestra entre dos montañas, en un primer instante lo que se me presenta no es más que un continuo de «sensación pura».⁵ Una fracción infinitesimal de segundo después, mis «eventos mentales» habrán aislado, distinguido y organizado los segmentos que, dentro del continuo de sensación, podrían ser considerados como «distintos entes», y lo habré entendido en términos de la idea de «un valle sembrado de maíz con casas campesinas y agricultores trabajando». (Y algo similar sucederá si, debido a la influencia la hipnosis, la privación sensorial, prácticas de kundalini yoga, el efecto de drogas psicotrópicas, etc., se hace a alguien tener fantasías especialmente vívidas o alucinaciones: cada vez que se presenta una nueva imagen, la mente tarda un corto instante en reconocer qué es lo que se le está presentando.)⁶ En otras palabras, inde-

⁴Si tomamos como ejemplo nuestro campo visual, o nuestro campo auditivo, etc., en el mismo no encontraremos distintas impresiones intrínsecamente separadas las unas de las otras. Por ejemplo, nuestro campo visual es un continuo de color-y-forma en el cual ningún segmento está separado del resto del continuo por alguna zona carente de color; son nuestras funciones mentales las que abstraen y aíslan uno u otro segmento del continuo, que entonces es considerado como «una impresión» —cuando en verdad son nuestras funciones y eventos mentales los que lo han constituido como tal, o sea, como algo separado del resto del continuo—. Es por esto que acuñaré el neologismo «*continuo impresional*» y, en adelante, en vez de hablar de «impresiones» hablaré de «segmentos del *continuo impresional*».

⁵La sensación pura de que habla la escuela budista citada consiste en la sensación libre de contenidos conceptuales y de juicios; es la sensación que se presenta antes de que aparezca el juicio. Toda percepción según este punto de vista parte de un primer momento de sensación pura, pero casi de manera inmediata interviene el juicio con sus ideas o conceptos, sin que quede ninguna memoria clara del momento original de pureza, y de allí el error común y frecuente de confundir la sensación con la percepción.

⁶Aunque para un observador que hiciese uso del «sentido común» (en el sentido que da al término el lenguaje corriente y no en el de Aristóteles) lo que se le presenta al individuo en cuestión no le está dando algo que exista de veras sino una mera alucinación, para el empirismo esta distinción es imposible, pues *en el caso de ninguna de nuestras impresiones* podemos saber si ella nos está dando o no algo que existe externamente a nosotros e independientemente de nosotros. La escuela madhyamaka de budismo, que tampoco reconoce la distinción del sentido común entre «objeto real y mera alucinación», sí distingue, en cambio, entre «verdad relativa efectiva» y «verdad relativa inefectiva»: la primera corresponde a lo que, para el sentido común, tiene un elemento correlativo externo, y que produce efectos; la segunda corresponde a lo que no tiene la capacidad de producir efectos y que es comparado con el reflejo de la luna en el agua. Para una explicación más detallada de esto, cfr. Capriles, Elías, 1995: «Guardians and Popular Cults of Venezuela». Artículo publicado

pendientemente del tipo de impresiones de que se trate, primero se presenta el *continuo impresional* ⁷ y sólo luego comprendemos qué es lo que se nos está presentando.

Ya en esto debemos denunciar un primer error de Hume. Este afirma que las impresiones son pasivas, en tanto que el razonamiento es activo; que las percepciones de impresiones de sensación consisten en «...*a mere passive admision of the impressions through the organs of sensation*». Esto es totalmente falso, pues la selección de impresiones para percibir es un proceso activo y, lo que es aun más importante, sólo hay percepción cuando comprendemos algún segmento del continuo-de-potenciales-impresiones-sensorias (o del «continuo impresional»)⁸ como esto o aquello: una casa campesina, unos hombres trabajando, un valle sembrado de maíz, etc. En efecto, la «percepción» como tal requiere de lo que un H. H. Price designaría como «reconocimiento»: la *comprensión* de un segmento del continuo sensorio como esto o aquello.⁹ Así, pues, en toda percepción de impresiones de los sentidos interviene una idea, no en el sentido que Hume y el empirismo dan al término, sino en tanto que *comprensión de esencia*.

Un segundo error de Hume consiste en identificar nuestras ideas con las imágenes mentales que quedan como residuo de las percepciones de nuestras impresiones. Cuando, estando luego en casa, reflexiono sobre los problemas de los valles agrícolas, puede que sea la imagen de ese valle la que se presente a mi conciencia en el proceso de pensar, pero sin embargo **no** es ella lo que constituye la *idea* con la cual pienso: la idea es la *comprensión* de la imagen que se me ha presentado, como constituyendo «un valle sembrado de maíz con casas campesinas y agricultores trabajando».

La idea es esta comprensión, que no puede tampoco ser identificada con la repetición de las palabras «un valle sembrado de maíz con casas campesinas y agricultores trabajando», pues aunque en el pensamiento discursivo nos repetimos mentalmente sucesiones de palabras, la idea en tanto que comprensión **no** es las palabras, sino lo que dichas palabras *significan*, lo que *entendemos por ellas*. Un ejemplo de pensamiento intuitivo lo es la intuición de que hay un pensador del pensamiento que lo produce y que es distinto y separado de él, que Descartes expresó en términos del silogismo (forma de

en inglés en el N° 30 de la revista mensual *The Mirror*, correspondiente a julio de 1991. Conway, Mass., USA.

⁷En una nota anterior señalé que, si tomamos como ejemplo nuestro campo visual, o nuestro campo auditivo, etc., en el mismo no encontraremos distintas impresiones intrínsecamente separadas las unas de las otras. Por ejemplo, nuestro campo visual es un continuo de color-y-forma en el cual ningún segmento está separado del resto del continuo por alguna zona carente de color; son nuestras funciones mentales las que abstraen y aíslan uno u otro segmento del continuo, que entonces es considerado como «una impresión» —cuando en verdad son nuestras funciones y eventos mentales los que lo han constituido como tal, o sea, como algo separado del resto del continuo—. Es por esto que acuñaré el neologismo «*continuo impresional*» y, en adelante, en vez de hablar de «impresiones» hablaré de «segmentos del *continuo impresional*».

Hube de acuñar el término «*continuo impresional*» porque «continuo de impresiones» es una contradicción de términos: si se trata de un continuo, no hay impresiones en plural; si hay impresiones en plural, no se trata de un continuo. Las impresiones en plural son el resultado de una operación de las funciones mentales sobre el continuo en cuestión, que escinde a éste en un número de supuestos elementos que entonces son considerados como separados los unos de los otros.

⁸Hume quizás diría imprecisamente «conjuntos de impresiones».

⁹Cfr. Price, H. H., *Pensamiento y experiencia* (traducción de María Martínez Peña-loza), Fondo de Cultura Económica. México. 1975 (1a edición en inglés 1953; 2a edición en inglés 1969, de donde se realizó la traducción).

pensamiento discursivo) «pienso luego existo»; otro ejemplo es el reconocer una estructura de concreto como una «casa». Cuando se nos presenta uno de estos dos pensamientos intuitivos (o cualquier otro pensamiento intuitivo), es frecuente que no nos repitamos mentalmente palabra alguna.¹⁰

Las ideas en el sentido de Hume —o sea, en tanto que imágenes mentales— no puede jamás ser universales sino particulares; cuando imagino un perro siempre imagino un perro particular y no el universal «perro». Sin embargo, el nominalismo no toma en cuenta que lo que une a todos los perros particulares no es sólo —ni principalmente— el nombre «perro», sino la *comprensión* de que lo que estamos percibiendo es eso que llamamos «perro». Esta comprensión es lo que de veras constituye la idea, y ella es universal y no particular. En consecuencia, sí existen los universales, y es precisamente como un recurso para ignorarlo que los nominalistas llaman «idea» a las imágenes mentales que no pueden ser universales y deben ser siempre particulares.¹¹

Ya vimos que, por un lado, tenemos la sensación pura y, por otra, la percepción, que corresponde a la captación de la asociación entre sí de segmentos de un continuo de sensación, como constituyendo este o aquel ente, evento, cualidad, etc. La percepción es, pues, la captación de la asociación entre sí de «segmentos de un continuo de sensación» en términos de una idea (no en el sentido humano, sino en el nuestro).

Esto no se algo que se aplica sólo a la percepción sensorial como tal. Si yo estoy dirigiendo mis pensamientos, es evidente que son mis comprensiones las que van haciendo surgir las imágenes mentales a ellas asociadas; ahora bien, hay muchas circunstancias en las cuales las imágenes mentales que Hume llamó «ideas» se nos presentan «espontáneamente», sin que nosotros las dirijamos (no me refiero a experiencias alucinatorias como las mencionadas arriba, pues en un caso tal lo que se nos presenta sería considerado por Hume como impresiones y no como ideas en el sentido de «imágenes mentales»). Bien, en tales circunstancias, la imagen mental que Hume llamó «idea» se le muestra a nuestra mente, y sólo un breve instante después entendemos que lo que se nos está apareciendo es esto o aquello. Lo que se nos muestra en el primer momento es la idea humana o imagen mental; nuestra *comprensión* de qué es la imagen en cuestión, constituye la idea en el sentido correcto del término.

Del mismo modo, cuando pensamos, lo que hacemos es asociar percepciones —o sea, asociar asociaciones entre imágenes mentales o ideas en el sentido humano e ideas en el sentido propio, o sea, *comprensiones*—. Esto es así independientemente de que las

¹⁰El pensamiento intuitivo interviene en un razonamiento discursivo cuando se llega a una conclusión. Aunque ésta última pueda ser expresada mentalmente por medio de una repetición mental de palabras, la intuición en sí no se da como repetición mental de palabras.

¹¹H. H. Price señala que, para poder sostener una filosofía de los universales, es necesario introducir también la noción de «órdenes diferentes» —lo cual puede ser realizado de la manera más sofisticada si se recurre a la teoría de tipos lógicos de Russell y Whitehead, y con el menos error posible si se entiende que para aplicar la teoría de tipos lógicos es necesario violar sus propias normas—. Para lo primero, cfr. Price, H. H., *Pensamiento y experiencia* (traducción de María Martínez Peñaloza), Fondo de Cultura Económica. México. 1975 (1a edición en inglés 1953; 2a edición en inglés 1969, de donde se realizó la traducción) p. 25; para lo segundo cfr. Capriles, Elías, *Qué somos y adónde vamos. Sobre la crisis mundial y la problemática individual. Ontología, filosofía de la historia, ecología, física, psicología y el «sendero directo» del tantrismo tibetano*. Cara-cas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, 1986, cuarta conferencia: «Lenguaje, lógica y verdad»; cfr. también Bateson, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York, Ballantine, y Londres, Paladin, recopilación 1972 (hay versión española de mala calidad: *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé).

percepciones en cuestión estén o no expresadas en palabras —aunque en el pensamiento discursivo siempre lo están—.

En consecuencia, desde el punto de vista de la escuela budista que escogimos como modelo, A. C. Ewing tuvo razón al destacar la imposibilidad de percibir sin de algún modo categorizar lo percibido (p. 2537 Ferrater), aunque la haya tenido en un sentido que no fue el que él pretendió expresar: antes de categorizar lo percibido, lo que tenemos es sensación pura; sólo después de la categorización tenemos percepción. Y Kant también tuvo razón al distinguir entre percepción y sensación, por un lado, y entre percepción y pensamiento, por el otro: las sensaciones son, en efecto, la materia de la percepción, como ésta lo es del pensamiento. En este respecto sucede lo mismo que con las concepciones de substancia y de «sí-mismo» o «yo»: en un aspecto muy importante Kant supera a Hume, aunque Hume tiene la razón en su desmistificación de las ilusiones metafísicas substancialistas que mediante rodeos Kant intentó validar.

Para resumir, es cierto que, cuando pensamos en un cierto ente, la imagen que se nos presenta es la imagen de un ente particular y no de un universal: en esto el nominalismo (el humiano, por ejemplo) está en lo cierto. Ahora bien, en tanto que *percepción*, esa imagen viene ya asociada a la idea en el sentido propio —o sea, a la *comprensión de esencia*— en términos de la cual es entendida, y dicha idea o *comprensión es universal y no*, en sentido alguno, particular: en esto la metafísica está en lo cierto.

Así pues, aunque el nominalismo tenga razón al señalar que nuestras imágenes mentales son particulares y no universales, está en el error al creer que lo único universal es el nombre. En efecto, la *comprensión* de una imagen como caballo, perro, casa, etc., **no** es los nombres de caballo, perro, casa, etc., sino la *comprensión de la esencia en cuestión*: el saber que la imagen es una cosa u otra, independientemente de que pronunciemos mentalmente el nombre de la cosa (como en el pensamiento discursivo) o no lo hagamos (como en el pensamiento intuitivo).

Hume no reconoce la existencia misma de lo que en justicia podemos llamar «ideas», pues éstas no son impresiones de ninguno de los cinco sentidos ni tampoco de las pasiones —y por lo tanto, no pueden ser ideas en el sentido humiano de imágenes mentales que reproducen, aunque más débilmente, las impresiones—. El budismo, en cambio, postula un sexto sentido: además de los cinco sentidos por todos aceptados, el budismo agrega el sentido que denomina «conciencia» y cuya función es captar las ideas en el sentido propio del término (o sea, no en el sentido humiano de imágenes mentales, sino en el sentido de comprensiones). Así, pues, las ideas en este sentido —y, en general, todos los pensamientos discursivos e intuitivos, así como lo que las enseñanzas de los ñingmapa designan como «la proyección triple», que consiste en la certeza de que hay alguien que experimenta, algo experimentado y una experiencia— son datos del sexto sentido: la conciencia que capta los pensamientos, que constituyen las *impresiones* del sexto sentido. Por supuesto, estas impresiones no poseen color ni forma visual, sonido, sabor, olor ni sensación táctil —ni cualidades sensorias de ningún otro sentido que podamos postular—. ¹² Esas impresiones que son nuestras ideas en el sentido de comprensiones son tan

¹²Por ejemplo, si consideramos que el peso no es una cualidad que se perciba por medio del sentido del tacto, o si, como Wolfgang von Buddenbrock, postulamos, al lado de los cinco sentidos universalmente reconocidos, los de temperatura, dolor, equilibrio y el sentido muscular. El sentido común aristotélico y el sentido íntimo en sus diversas acepciones quedan excluidos pues no hay duda de que Hume no podría considerar que los mismos nos transmitan impresiones propiamente dichas.

distintas de las de los otros sentidos como lo es la sensación de dureza del color; su metáfora es el espacio y, en la tradición tibetana conocida como dzogchén (*rdzogs-chen*), pertenecen a una forma de manifestación de la energía llamada dang (*gdangs*), que es fundamentalmente diferente de las que corresponde a los datos de los cinco sentidos universalmente reconocidos —la cual es, en nuestras percepciones de los que consideramos como entes materiales, la energía tsel (*rtsal*) y, en percepciones de «entidades sobrenaturales» tales como dioses y demonios, la energía rölpa (*rol-pa*)—. ¹³ Para la tradición dzogchén del budismo, las manifestaciones de la energía dang no son menos reales que las de la energía rölpa o que las de la energía tsel.

En efecto, las «impresiones invisibles» o «ideas invisibles» ¹⁴ que pueden ser propiamente llamadas «ideas» y que están constituidas por nuestras *comprensiones*, no aparecen con menos fuerza que las impresiones sensorias o las imágenes mentales «visibles» —o audibles, u olfatibles, o gustables, o palpables, etc.— que para Hume son lo único real y verdadero. Tampoco son ellas menos efectivas —en el sentido del alemán *wirlich* y del inglés *actual*— que las impresiones y las ideas en el sentido humano de estos términos, pues ellas pueden ser causa de enfermedad o de salud, están en la raíz de los proyectos vitales que hacen que los seres humanos se comporten de una forma u otra, dan su dirección a la evolución de la humanidad —y, hoy en día, se encuentran en la raíz de la crisis ecológica—.

Aun más, si nuestras ideas en el sentido no-humano de *comprensiones* son impresiones o ideas (de un tipo diferente al postulado por Hume, en tanto que no poseen cualidades de los cinco sentidos reconocidos universalmente), entonces no serán ficciones *en el sentido de Hume* —sentido que, por otra parte, no puedo aceptar, ya que no veo por qué, en caso de que las *comprensiones* no fuesen impresiones o ideas, una impresión o una idea debiera ser más real, válida o verdadera que una *comprensión*—.

Sin embargo, nuestras ideas en el sentido de *comprensiones* no pueden corresponder a las impresiones de los sentidos y/o de las pasiones que ellas interpretan y, en la medida en que al comprender las impresiones en cuestión creemos automáticamente y con total convicción que nuestra comprensión es lo que una impresión, conjunto o serie de impresiones es en verdad, estamos dando lugar a una ficción. En consecuencia, aunque por vías y razones muy distintas de las de Hume, llegamos a la conclusión de que las categorías que él considera como ficciones sí son, en efecto, puras ficciones.

En mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema* he indicado en qué sentido y por qué motivos damos lugar a una ficción al entender segmentos del *continuo impresional* en términos de ideas en el sentido no-humano de *comprensiones*.. Advirtiéndole al lector que, siempre que el término «idea» aparezca en el mismo, debe ser entendido en el sentido no-humano de «comprensión de esencia», reproduzco un largo fragmento del libro en cuestión (aunque, para no alargar demasiado este trabajo y a fin de ceñirme a los argumentos de Hume, no citaré las demostraciones más elaboradas de mis propuestas):

¹³Cfr. Norbu, Namkhai (traducción al español, notas agregadas y corrección general: Elías Capriles), *El cristal y la vía de la luz*. Barcelona, España, Editorial Kairós, en prensa.

¹⁴No quiero intentar determinar qué término es más adecuado —impresiones o ideas—, pues al desarrollar mi propia filosofía me refiero a ellas como «ideas» o «conceptos» *lató sensu* y no tengo por qué tomar en cuenta los extraños sentidos que Hume haya dado a estos términos.

«Según Angel Cappelletti, el primer filósofo en utilizar el término «filosofía» fue Heráclito¹⁵ —quien, sin duda alguna, tuvo una de las visiones más claras posibles de la sabiduría que era objeto del amor de los filósofos—.

«Los fragmentos del sabio efesio que se conservan parecen indicar que éste no concebía la verdad como la correspondencia exacta y absoluta de una idea o cadena de ideas a lo dado, a exclusión de la idea o cadena de ideas contraria, ni concebía la sabiduría como el mayor agregado posible de «verdades» en el sentido anterior. Su discípulo indirecto y autodeclarado, Crátilo, se limitaba a alzar un dedo cuando se lo interrogaba.¹⁶ Y, como ya vimos, Pirrón —a quien algunos consideran como continuador y renovador de la tradición heraclítea—¹⁷ recurría a la *epojé* como medio para alcanzar la *ataraxia*.

«Heráclito no concibió la verdad en base al criterio tomista de una *adæquatio intellectus et rei*, en base al criterio cartesiano de una *perceptio clara et distincta*, ni en base a ninguno de los criterios exclusivistas y absolutistas de la filosofía de nuestra era. En consecuencia, la sabiduría no era para él una suma de «verdades» concebidas en base a los criterios antes mencionados. De otra manera no podría explicarse que el ilustre efesio haya recurrido constantemente a la paradoja, afirmando conjuntamente dos ideas contrarias. ¿Qué pretendía con esto el sacerdote de Efeso? La respuesta es obvia: llevar a los seres humanos más allá de la comprensión en términos de conceptos que se definen por contraste con sus contrarios y que son tomados como verdades absolutas que excluyen a estos últimos.

«Este era también el objetivo del método de *isosthenia* que sería popularizado más tarde por Demócrito y adoptado luego por Pirrón: toda evidencia o argumento debía ser balanceada con una evidencia o un argumento contrario, de modo que ambos se cancelasen mutuamente y así, eventualmente, el individuo pudiese liberarse de la «sobreevaluación conceptual»¹⁸ que lo hacía parcializarse por una idea, que tomaba como «la verdad», y que lo llevaba a negar la idea contraria. 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

¹⁵Cappelletti, Angel J., 1972b. El profesor Cappelletti dice de la anécdota que atribuye el origen del término «filosofía» a Pitágoras:

«La anécdota no parece condecir, sin embargo, con el carácter dogmático de la enseñanza de Pitágoras, cuyos discípulos consagraron la fórmula «él lo dijo»».

El profesor Cappelletti también señala que, aunque Wilamowitz declaró apócrifo el fragmento de Heráclito en el que se utiliza el término, desde Diels la mayoría de los estudiosos lo considera auténtico.

¹⁶En general, se piensa que Crátilo carecía de la sabiduría heraclítea que develaba la *coincidentia oppositorum* y, en consecuencia, explicó a Heráclito poniendo el énfasis en el cambio e ignorando el igualmente importante elemento de la unidad subyacente. Sin embargo, puesto que Crátilo no dejó nada escrito, parece aventurado afirmar lo anterior. De no haber carecido de la sabiduría en cuestión, sus respuestas mudas con un dedo alzado podrían ser comparables a las que daba a sus alumnos el maestro *ch'an* Shu-shih, discípulo de T'ien-lung.

¹⁷Como anota Angel J. Cappelletti (Cappelletti, Angel, 1969):

«Enesidemo, el crítico más radical del principio de causalidad entre los antiguos, acaba considerando al escepticismo como una propedéutica a la filosofía de Heráclito, en la cual ve paradójicamente el fundamento metafísico para su doctrina gnoseológica (Capone Braga, 1931). Otro escéptico, Sexto Empírico, se refiere con bastante extensión a la gnoseología y a la psicología de Heráclito en su obra *Adversus mathematicos*, donde nos transmite textualmente el párrafo inicial de su libro.

«También los neoplatónicos suelen demostrar cierta simpatía por el pensamiento de Heráclito.

«Proclo (20 d) se remite a él a fin de ilustrar el principio de la unidad de los contrarios, que para los neoplatónicos no significa sino la coincidencia y la identidad de las cosas finitas en lo Uno infinito.»

¹⁸El dar excesivo valor a las ideas, que en consecuencia son confundidas con lo que ellas interpretan, o son consideradas como la verdad —o, por el contrario, como algo falso— con respecto a aquello a lo que ellas se refieren. Como veremos más adelante, cuando discutamos este concepto, la «sobreevaluación» es el eje del error que padecemos los seres humanos.

sus descendientes espirituales en China, Vietnam, Korea, Japón y otros países del Asia. Hui-neng enseñó a sus discípulos:¹⁹

««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 (*madhyamaka*). Cada vez que se os haga una pregunta, dad una respuesta que implique su opuesto.»

«El método de *isosthenia*, al igual que la heraclíteica afirmación conjunta de dos ideas contrarias, podría eventualmente llevar a los individuos más allá del aferramiento a ideas e interpretaciones de lo dado y hacerlos descubrir una sabiduría no-conceptual que —para expresarlo en términos de la imagen de Korzybsky— no confunde el mapa constituido por las ideas, con el territorio que éste describe. Esto es imprescindible a fin de arribar a la verdad porque, como señala el *Madhyamakavrtti* (perteneciente a la escuela filosófica *madhyamaka* de la India):²⁰

««Una posición (*paksha*) implica una contraposición (*pratipaksha*),²¹ y ninguna de ambas es verdadera.»

«Cuando nos aferramos a una posición, creyendo que ella constituye la verdad y que su contrario es falso, estamos en el error. Y, puesto que la enseñanza del filósofo debe precisamente sacarnos del error y darnos acceso a la sabiduría, la función de éste es romper nuestro aferramiento a toda posición, dándonos acceso a una sabiduría no-referencial que es libertad con respecto a todo aferramiento. David Levin afirma que David Krell habla de la manera más precisa cuando utiliza una palabra de la psicopatología para describir la errónea *aprehensión* metafísica de la «verdad» que prevalece en nuestra época de objetivación tecnológica. Krell señala que²²

««...‘lo verdadero’ (y la) ‘verdad’ en el sentido metafísico tradicional, son la *fijación* de una aparición [o presentación]; ellas se aferran a una perspectiva que es esencial para la vida pero de una manera que en última instancia es destructiva para la vida...»

«Como veremos más adelante, la concepción metafísica de «verdad» que todavía impera en la filosofía occidental y que sirve de base a las ciencias y a la tecnología es una de las piedras angulares del error que —como también veremos más adelante— se encuentra en la base de la gravísima crisis ecológica que nos ha llevado al borde de nuestra extinción. A fin de superar tanto la crisis como el error que se encuentra en su base debemos acceder a la sabiduría no-referencial a la que Heráclito intentaba darnos acceso por medio de sus aparentes paradojas: a la *sophía* a la que aspiraba la filosofía, que co-

¹⁹Esta es la versión presentada en Watts, Alan, 1956. Para mayor información acerca de la enseñanza de Hui-neng, ver también Wong-Mou-Lam, 1969, y Suzuki, D. T., francés, 1970. El filósofo y místico chino Ta-chu Hui-hai propugna el mismo método, que considera la esencia de la filosofía *madhyamika*, y hace un excelente uso del mismo en sus encuentros con sus discípulos y con otros maestros. Ver Blofeld, John, 1956.

²⁰Guenther, Herbert V., 1964.

²¹Los conceptos de *paksha* y *pratipaksha* nos recuerdan los de *Begrief* y *Gegenbegrief* en Avenarius, Carstanjen y Petzoldt, y traen a la mente el famoso *dictum* de Baruch de Spinoza:

«*Omnis determinatio negatio est.*»

²²Krell, David Farrell, 1979; citado en Levin, David Michael, 1985, p.128.

respondía a la develación²³ misma del Logos. Una vez que la sabiduría no-referencial en cuestión esté bien establecida, de ella podrá surgir su función práctica y conceptual,²⁴ que capta la unidad e interdependencia de los opuestos, liberándonos de la creencia en la verdad absoluta de un concepto y la falsedad absoluta de su contrario.

«Esto último se explica porque la perspectiva de *sophía* es panorámica y representa la superación de nuestro habitual estado de «pequeño espacio-tiempo-conocimiento».²⁵ Así, pues, una vez que la sabiduría en cuestión comience a abarcar el conocimiento,²⁶ éste dejará de ser unilateral: desde nuestra nueva perspectiva panorámica no nos será posible concentrarnos en un polo conceptual e ignorar el otro polo y el resto del continuo del que ambos polos son extremos. Aunque podremos distinguir distintos segmentos en el continuo en cuestión, reconocerlos como tal o cual ente, función o cualidad (etc.) y llamarlos por sus nombres, nos habremos liberado de la errónea escisión que nos hace considerar esos segmentos como entes intrínsecamente separados. En consecuencia, habremos superado la identificación con uno de los segmentos que nos hace experimentar el resto del continuo como algo ajeno a nosotros, y que nos impulsa a tomar bandos.²⁷

«Heráclito llamó nuestra atención hacia el cambio constante que caracteriza los fenómenos y la totalidad del universo²⁸ milenios antes de que la física investigase el interior del átomo y pudiese así descubrir el rapidísimo y constante cambio de estructura que se produce en el nivel subatómico, mientras en

²³Uso este galicismo para evitar el significado dogmático cristiano de «revelación».

²⁴La cual quizás habría sido indicada por el sabio de Efeso con el verbo *phroneo* y con el sustantivo *phronesis* (entendidos, por supuesto, en un sentido muy diferente de los que les dieron Platón y Aristóteles).

²⁵En Tarthang Tulku, 1977, se nos comunica una antigua tradición conservada en el Tíbet, según la cual el individuo normal está caracterizado por una perspectiva restringida o «pequeño espacio-tiempo-conocimiento» que ha de ser superado por medio de la recuperación de la perspectiva panorámica del «Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento», que representa la sabiduría.

²⁶La vivencia de *sophía* en este sentido corresponde a la disolución de la sobrevaluación conceptual a la que me refiero repetidamente en este libro. Como señalan el budismo zen y la enseñanza tibetana conocida como dzogchén, al comienzo (en el nivel que el budismo mahayana llama dharmakaya) la disolución de la sobrevaluación es también la disolución de las ideas en términos de las cuales percibimos, entendemos y pensamos. Más adelante, cuando el individuo se establece en la sabiduría en cuestión, puede producirse un tipo de «conocimiento» —por así decir, ya que el mismo no representa el co-nacimiento del sujeto y el objeto— que está libre de sobrevaluación, el cual corresponde a lo que el mahayana llama Nirmanakaya.

²⁷El libro *Time, Space and Knowledge. A New Vision of Reality* (Tarthang Tulku, 1977) presenta treinta y cinco ejercicios tradicionales que tienen por objeto hacer posible que quien los practique obtenga algunas vislumbres del estado holístico de Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento que es la condición de la captación de la coincidentia oppositorum y de la percepción de los entes como segmentos de un todo mayor —o, por lo menos, obtener algunas experiencias de un espacio-tiempo-conocimiento más amplio que el usual, que hagan posible que la globalidad no sea ya para el individuo una mera abstracción intelectual—. Ahora bien, a fin de establecerse en el estado de Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento, el individuo tendrá que realizar una práctica diferente durante *la totalidad* de su vida cotidiana (la cual puede ser del tipo que los tibetanos conocen como *rDzogs-chen*, que tiene sus equivalentes o semejantes en otras civilizaciones).

²⁸Aunque, como veremos luego, Heráclito no afirmó el cambio como principio absoluto, ni negó la estabilidad y la permanencia subyacentes, es de la mayor importancia que reconozcamos el cambio constante que sufren todos los fenómenos, incluyendo el ente que somos. Si bien en un primer momento ello nos provocará una experiencia de inseguridad y temor, a la larga, cuando nos acostumbremos al cambio y dejemos de resistirlo —y cesemos de afirmar una identidad supuestamente estable y fija a fin de negarlo— tendremos la posibilidad de superar toda inseguridad y alcanzar una seguridad interior inmovible. (Por supuesto, a fin de lograr esto sería necesario acceder a la captación directa, libre de toda conceptualización, de la globalidad que comprende el cambio y la permanencia y, finalmente, establecernos en esta captación.) En nuestra época de cambios radicales, destrucciones descomunales e inseguridad total, esto es más importante que nunca.

el nivel de «dimensiones intermedias» en el que transcurre nuestra experiencia cotidiana los entes parecen conservar una configuración dada. En el siglo XIII el poeta sufí Yalaladín Rumi escribió:²⁹

««A cada momento el mundo y nosotros somos renovados, aunque ignoramos esta continua renovación. La vida, al igual que una corriente de agua, es renovada y renovada, aunque tenga apariencia de continuidad en la forma. Esta aparente continuidad se debe a la rapidez de su renovación, como sucede con la línea ígnea aparentemente continua que se forma cuando a una chispa de fuego se la hace girar velozmente. Esta aparente extensión, debida al rápido movimiento, hace patente la alta velocidad del movimiento interior.»

«En efecto, a comienzos de nuestro siglo Rutherford «comprobó» que los átomos eran casi en su totalidad «espacio vacío», en el cual pequeñísimas partículas se movían tan rápidamente que producían barreras impenetrables y así generaban la ilusión de materialidad y solidez que caracteriza a nuestra experiencia cotidiana. Como ha señalado Fritjof Capra,³⁰ si agrandásemos un átomo hasta el tamaño de la cúpula de la catedral de San Pedro en el Vaticano, el núcleo tendría el tamaño de un grano de sal y los electrones serían del tamaño de partículas de polvo que girarían a su alrededor. Según el modelo más corriente en la física cuántica (que es muy posterior a Rutherford), estas «partículas de polvo» girarían a tal velocidad que no podrían ser vistas; y, si pudiésemos verlas, descubriríamos que ellas se disuelven a cada instante para formar ondas y de inmediato se vuelven a reconstituir como partículas.

«No obstante, Heráclito no parece haberse aferrado a la idea de cambio, ni parece haber supuesto —como muchos intérpretes modernos del pensamiento antiguo— que un estado de cambio total implicaría un pluralismo ontológico. El sabio de Efeso parecía estar bien consciente de que, si el cambio es total y absoluto, la existencia de múltiples sustancias será imposible. Y parece haber estado también consciente de que, ante el descubrimiento de la no-existencia-intrínseca de múltiples sustancias, la mente interpretativa concebirá una unidad —aunque esta concepción, que es relativa a su(s) contrario(s), será tan errónea como la de una multiplicidad (o como la de una dualidad, la de una nada, etc.)—. G. S. Kirk ha señalado que:³¹

««Tanto Platón como Aristóteles aducen escasas citas directas de Heráclito y no se interesaron, en realidad, por emitir un juicio *objetivo* exacto de sus predecesores más antiguos. Platón le menciona, en ocasiones, en un tono humorístico e irónico e insiste, sobre todo, en una de sus opiniones, sc. «todas las cosas fluyen»..., que se le atribuye libremente en sus diálogos... Es probable que (Heráclito) expresara la universalidad del cambio con mayor claridad que sus predecesores, aunque lo más importante para él era la idea correlativa de la *medida* inherente al cambio, la estabilidad subsistente.»

Por su parte, Angel J. Cappelletti escribe:³²

««Heráclito no es, como explícitamente sostiene Spengler y tácitamente supone Bergson, un campeón del puro devenir, un defensor de la multiplicidad absoluta. Debemos considerarlo, ante todo, un filósofo (...) de la unidad.

««(...) se trata del cambio y del devenir del Uno, que se hace múltiple, aunque permanece en el fondo de las cosas múltiples y más allá de todas ellas, siempre Uno.»

²⁹Yalaladín Rumi, español, sin fecha. En la cita la palabra «demuestra» fue remplazada por «hace patente».

³⁰Fritjof Capra, 1975/1983.

³¹G. S. Kirk, en Kirk, G. S., y J. E. Raven, 1966; español 1970.

³²Cappelletti, Angel J., 1969.

«En efecto, el filósofo de Efeso nos dice:³³

««(Quienes) escuchan, no a mí, sino al *Lógos*, sabiamente confiesen que todo es uno.»³⁴

«...y en última instancia reduce todo, por un lado, al fuego y, por el otro, al Logos —los cuales no son para él dos principios diferentes, sino dos aspectos (o quizás simplemente dos nombres) de un único principio—.

«La física de nuestro siglo, al investigar dimensiones cada vez más pequeñas, fue descubriendo una multiplicidad siempre creciente, la cual, cuando parecía tender a hacerse infinita, desapareció en el redescubrimiento de la unidad. Después de que Rutherford revelara la pluralidad interna del átomo, Einstein descubriría que las partículas subatómicas eran concentraciones negativas, positivas y neutras de un campo electromagnético único³⁵ que abarcaba el universo entero. Así, pues, el «espacio vacío» en el que según Rutherford giraban las partículas subatómicas, en verdad no era vacío, sino un continuo de energía. Aún más, Einstein destruiría el antiheraclíteo concepto aristotélico de «sustancia» —el cual, a diferencia de la filosofía de Heráclito, sí implicaba *hasta un cierto punto* una pluralidad intrínseca—³⁶ al descubrir que las partículas

³³Fragmento 50 según Diels-Kranz y 26 según Marcovich, versión de G. S. Kirk, en Kirk, G. S., y J. E. Raven, 1966; español 1970. Angel Cappelletti (Cappelletti, Angel, 1972a) traduce el fragmento así:

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

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

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

El profesor Cappelletti (Cappelletti, Angel, 1980a) cita a Simplicio:

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

El profesor Cappelletti (Cappelletti, A., 1980a) cita también a Aecio:

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

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

³⁴Si bien en este pasaje Heráclito afirma lo uno, en general su filosofía se parece más al no-dualismo de Nagarjuna que a monismos como el de Plotino y el de Shankaracha-rya. Recomendando al lector consultar la última sección del apéndice sobre física a este ensayo y un pequeño libro de texto que preparo actualmente sobre el pensamiento oriental.

³⁵En 1861, J. C. Maxwell unificó matemáticamente el magnetismo y la electricidad, produciendo el concepto de «electromagnetismo». En 1877, Hertz validó empíricamente el descubrimiento de Maxwell. En los años 60 de nuestro siglo, basándose en los descubrimientos de Einstein en 1916 y en los de Max Planck en la misma época, Glashow, Wein-berg y Salam unificaron teóricamente el electromagnetismo con la «fuerza débil», produciendo el concepto de una «fuerza electrodébil». En los años 80, en el CERN, C. Rubbia y su equipo comprobaron empíricamente la unidad de la fuerza débil y el electromagnetismo. Actualmente, se busca la validación empírica de teorías tales como la Gran Unificación y la Superunificación, la cual, de ser lograda, completaría la unificación de las llamadas «fuerzas fundamentales». Con ello, se completaría la demostración a este nivel de la unidad básica del cosmos, subyacente en su multiplicidad. Ver el segundo apéndice a este ensayo.

³⁶Las tesis de Aristóteles implicaban una pluralidad intrínseca sólo hasta un cierto punto, pues en última instancia todos los entes materiales estaban constituidos por la *prima materia*: un único constituyente de todo lo físico, que podría ser comparado con la materiaenergía única postulada por Einstein.

Así, pues, desde el punto de vista de la teoría de Einstein, el error de Aristóteles habría radicado en su creencia de que cada ente conservaba una porción de la *prima materia*, que era la materia que lo constituía

subatómicas se reconstituían a cada instante con la energía de la zona del «campo único de energía» por la que «estaban pasando» y, por ende, que los entes intercambiaban su «materia» con lo que los rodeaba.³⁷

«Esto significa que nuestra impresión de que los entes existen independientemente de nosotros y del resto del universo, de manera sustancial y autoexistente, es errónea. Los entes no están en sí mismos separados de lo que los rodea, pues a su alrededor no hay ni una capa de espacio vacío ni una capa de una sustancia distinta del resto del campo de energía postulado por Einstein, que pueda separarlos de su «medio ambiente». Más aún, ni siquiera están constituidos siempre por una misma porción de materia (lo cual les proporcionaría autoidentidad y justificaría que los consideremos como entidades intrínsecamente separadas del resto del universo físico), pues, como hemos visto, Einstein mostró que la materia-energía que los constituye se intercambia constantemente con la de aquello que los rodea.³⁸ Así, pues, los entes son separados de su «medio ambiente» por nuestra percepción, que puede distinguirlos y abstraerlos porque en el nivel de «dimensiones intermedias» que percibimos directamente por los sentidos ellos conservan en cierta medida su configuración durante el pasar del tiempo, y porque nosotros tenemos memoria, que permite a nuestras funciones mentales y perceptivas reconocerlos, identificarlos y abstraerlos. Cuando los experimentamos o entendemos como entes que existen como tales independientemente de nosotros estamos en un error, ya que ellos dependen de nuestros procesos mentales para aparecer como entidades separadas con una identidad propia.

«En nuestro tiempo, la física ha ido mucho más allá de Einstein en la «desconstrucción»³⁹ de los entes. Las separaciones, la pluralidad de entes, el cambio y el flujo dependen del espacio y del tiempo y no podrían ni tan siquiera ser concebidos sin espacio ni tiempo. La física de nuestros días ha asestado otro duro golpe a la creencia en una pluralidad y un cambio intrínsecos, independientes de nuestra percepción, al descubrir que el espacio y el tiempo sólo existen como los conocemos en nuestra experiencia. Para la Teoría de la Relatividad, el tiempo era ya una dimensión más —en el mismo nivel que las

y que para él jamás se intercambiaba con la del medio ambiente. Para Einstein, lo único que los entes conservaban en cierta medida era su forma (y ello tan solo en el nivel de «dimensiones intermedias» que corresponde a nuestra experiencia cotidiana).

Aristóteles estaba implicando que la continuidad de los entes materiales en el tiempo no dependía sólo de la continuidad temporal de la forma de cada ente, sino también de la conservación por cada uno de éstos de la materia que lo constituía, que sería lo que lo hacía sustancial: para Aristóteles, la sustancia era la combinación de materia y forma, y cada ente era una sustancia en tanto que conservaba tanto su materia como su forma.

³⁷Esto refuta la tesis de Aristóteles según la cual las «sustancias» individuales conservaban su materia durante sus cambios internos, de modo que, por ejemplo, el agua al evaporarse se volvía vapor, el vapor al condensarse se volvía agua, el agua al congelarse se volvía hielo... pero durante todo este proceso la sustancia que se iba transformando conservaba íntegramente la materia que la constituía. Al mostrar que los entes no conservan su materia, Einstein demolió el concepto aristotélico de «sustancia».

³⁸Para Aristóteles, la sustancia (primera), que podía ser señalada, pero de la cual no podía decirse nada, era la combinación de materia y forma. El descubrimiento de Einstein demuele el concepto aristotélico de «sustancia» en la medida en la que éste requiere que los entes conserven la materia que los constituye. Como se señaló en notas anteriores, Aristóteles afirmó que el agua al evaporarse se vuelve vapor de agua y al congelarse se vuelve hielo, pero sigue siendo la misma sustancia en la medida en la que la materia que constituye a todas estas manifestaciones se conserva a medida que la sustancia pasa de un estado a otro.

³⁹Aunque para los estudiosos de la filosofía, la semiótica, la semiología y otras disciplinas la palabra «desconstrucción» es bien conocida, el hecho de que ella no aparezca en la mayoría de los diccionarios nos obliga a definirla. La construcción y la destrucción son, en el sentido común de la palabra, actos «físicos», tales como el de construir una casa juntando ladrillos o el de destruirla separándolos. Ahora bien, hay una clase de construcción de tipo mental, realizada por los procesos mentales, que nos permite entender a los entes como sustancias. «Desconstruir» es separar mentalmente las «par-tes» de lo que nuestras construcciones mentales nos habían hecho considerar erróneamente como una realidad autoexistente e indivisa o, de cualquier otra forma, deshacer las ilusiones creadas por nuestra mente. Esto puede incluir el mostrar que la impresión de que los entes son sustancias independientes de nuestros procesos mentales y perceptivos es una construcción mental, el señalar que la causalidad no es algo absoluto, y así sucesivamente.

tres del espacio— de ese «continuo de cuatro dimensiones»⁴⁰ que era el universo. En nuestros días, la física de reconocimiento parte del supuesto de que el tiempo y el espacio sólo existen en el nivel fenoménico en el que transcurre nuestra experiencia cotidiana, e intenta determinar cómo surge la dimensionalidad a partir de una «realidad»⁴¹ *dada* que no sería en sí misma dimensional.⁴²

«Entre las teorías físicas que podríamos ubicar en el campo de la «física de reconocimiento» se encuentran el holomovimiento u holoflujo de David Bohm (cuya síntesis con las teorías neurofisiológicas de Karl Pribram ha producido el famoso «paradigma holográfico»), las hipótesis de John Wheeler y de Alain Aspect y, en gran medida, el *bootstrap* de Geoffrey Chew.

«Para Bohm, la conciencia y sus objetos «materiales» se encuentran indiferenciadamente unidos en una «realidad básica» que no es dimensional, y sólo se separan en el nivel fenoménico manifiesto gracias a un proceso de aparente espaciotemporalización. Así, pues, si consideramos el nivel básico no-dimensional, tendremos que concluir —como Heráclito— que todo *parece ser* uno. Si consideramos el nivel manifiesto desde el punto de vista de nuestra percepción cotidiana no problematizada, deberemos concluir —también con Heráclito— que todo *parece ser* múltiple. El primer nivel nos daría la unidad que exige la razón, pero no anularía el cambio que nos da nuestra experiencia y que caracteriza al orden que Bohm llamó *explicite* o «manifiesto»: la razón nos daría una unidad, mientras que la experiencia inmediata nos daría una multiplicidad.

«En mi opinión, Heráclito intentaba mostrarnos que «unidad» y «multiplicidad», «estabilidad» y «cambio», eran ideas que nuestras mentes proyectaban sobre lo dado, ninguna de las cuales correspondía completa y absolutamente a la totalidad de lo dado. Así, pues, el carácter relativamente cierto de la idea de unidad no negaría el carácter relativamente cierto de la idea de multiplicidad, y «estar en la verdad» implicaría no tomar a ninguna de ambas ideas como una verdad absoluta, mientras que «estar en el error» consistiría en creer que una de ellas es absolutamente cierta y que la opuesta es absolutamente falsa. En consecuencia, aunque Kirk dice que a Heráclito le interesaba, más que el cambio, la unidad subyacente en todo cambio, el mayor interés de Heráclito debió haber sido mostrar que lo dado no es ni uno ni múltiple (ni puede ser entendido cabalmente en términos de ninguna otra idea), pues «uno» y «múltiple» son proyecciones igualmente válidas e igualmente inadecuadas, emitidas por el intelecto sobre lo dado —que no es conceptual y no corresponde exactamente a ningún concepto—. Heráclito no pudo haberse

⁴⁰Las teorías de Superunificación van más allá que Einstein. Contando el tiempo, ellas postulan 11 dimensiones y afirman que de las diez espaciales sólo tres no están «encogidas» desde el momento del «big bang». Como hemos visto, las distintas teorías de la física de reconocimiento van todavía más allá e insisten en que la dimensionalidad depende de nuestros procesos mentales y no existe independientemente de ellos.

⁴¹Por así decir, ya que *res/rei* y *rere* son las raíces etimológicas del término «realidad», pero en lo que nos concierne no habrían «cosas» (*res/rei*), ni se trataría tampoco del pensar (*rere*).

⁴²Esta es precisamente la definición que da John Wheeler (Glieberman, J., 1984) de esta rama de la física:

«La física de reconocimiento es la rama de la física que intenta determinar cómo surge la dimensionalidad a partir de una realidad que no es en sí dimensional (y que, por ende, está libre de separaciones y divisiones, de pluralidad y de cambio)».

Para una consideración más detallada de la física de reconocimiento, las teorías de Bohm y la problemática del espacio y el tiempo en la filosofía y en la mística, el lector puede consultar la sección del segundo apéndice a este capítulo titulada *Espacio y tiempo*.

contentado con uno de los contrarios de dualidad alguna, pues una y otra vez afirma simultáneamente ideas opuestas:⁴³

««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.»»

«Aristóteles ataca a Heráclito alegando que éste niega el principio de no-contradicción al afirmar que los opuestos son «lo mismo». Kirk defiende al efesio diciendo que éste no pretendió significar con su expresión «lo mismo», tanto que eran «idénticos», cuanto que no estaban «esencialmente separados» o «que pertenecían a un único complejo». Por otra parte, como señalan A. Testa y Angel J. Cappelletti,⁴⁴ Heráclito no postula una «identidad de los contrarios» en el sentido hegeliano del término. Para Hegel el mapa ha de corresponder al territorio, del cual es inseparable y prácticamente indistinguible; no obstante, dadas las características del mapa y del territorio, el mapa ha de violar el principio de no-contradicción, pues «las cosas son en sí mismas contradictorias».⁴⁵ En cambio, todo parece indicar que para Heráclito el mapa era sólo un mapa, y si tenemos la impresión de que los mapas del efesio violan el principio de no-contradicción, ello se debe al hecho de que, según el punto de vista que adopte el sujeto, al mismo territorio se pueden aplicar mapas contrarios, ninguno de los cuales describe cabalmente ni agota el territorio que representa. Así, pues, con sus aparentes paradojas, el efesio probablemente quiso liberarnos de la confusión de los mapas conceptuales que aplicamos al territorio de lo *dado* con este último, y hacernos entender que mapas opuestos podían ser válidamente aplicados a la misma realidad cuando ésta era considerada desde puntos de vista, perspectivas o tipos lógicos diferentes.

«Las aparentes paradojas del efesio no constituirían violaciones del principio de no-contradicción si, como explicaron Russell y Whitehead,⁴⁶ las contradicciones entre términos sólo fuesen «reales» cuando ambos términos pertenecieran a un mismo tipo lógico. Ahora bien, Gregory Bateson ha señalado que, a fin de distinguir tipos lógicos, la

⁴³Kirk y Raven, *opere citato*. Fragmento 206 según Diels-Kranz. En la traducción que presentan Kirk y Raven, lo uno nace del todo porque al conceptual el todo lo entendemos como **un** sólo todo, y del uno nacen todas las cosas porque, una vez conceptualizado el todo como **uno**, comenzaremos a conceptualizar en él **múltiples** partes como entes separados. Angel J. Cappelletti (Cappelletti, A., 1972 a), 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.»

⁴⁴Testa, A., 1938, cap. 5. Citado en Cappelletti, Angel J., 1969.

⁴⁵Hegel, G. W. F., español Hachette 1956, Solar 1976. Cabe recordar que Oakeshott afirmó que las contradicciones se encuentran sólo en las categorías inferiores pero no así en el Concepto Absoluto. A su vez, McTaggart anotó que la negación del principio de no-contradicción anularía toda la dialéctica hegeliana, pues la razón para superar un estadio dialéctico de evolución es nuestra percepción del mismo como contradictorio, de modo que si todo es contradictorio el criterio mismo de «revelación del error por las contradicciones que produce» quedaría eliminado. El intento que hizo Mure de justificar a Hegel frente a la crítica de McTaggart fue infructuoso. No obstante, algunos piensan que en la *Enciclopedia* Hegel superó el error que se le critica.

En el segundo ensayo de este libro he explicado cómo puedo, siguiendo a Hegel, considerar a la contradicción como motor de la transformación, si insisto en que ella existe sólo en el mapa conceptual y no en lo que éste interpreta.

⁴⁶Russell, Bertrand, y Alfred North Whitehead, 1910.

teoría producida por Russell y Whitehead tiene que violar sus propias reglas.⁴⁷ Esto significa que dicha teoría no salva el carácter supuestamente absoluto del principio de no-contradicción.

«A diferencia de Hegel, filósofos como Heráclito, Crátilo, Pirrón y los escépticos académicos Cárneades y Arcesilao, «sofistas» como Protágoras y Gorgias, y muchos otros pensadores, parecían estar conscientes de que la verdad a la que aspira la filosofía no es algo que pueda ser pensado y enunciado en términos de conceptos. Esta es, en parte, la tradición que continúan los escépticos cristianos —tales como Gian Francesco Pico della Mirandola, Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, Francisco Sánchez, Michel de Montaigne, etc.—, los llamados «antirracionalistas» —tales como Schelling, Schopenhauer y Nietzsche— y, quizás en menor grado, vitalismos como los de Bergson, Unamuno y otros. Nietzsche nos dice, al criticar la posición que atribuye a Parménides:⁴⁸

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

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

«(1) Lo entendido siempre es pasado, de modo que nunca entendemos lo que hay, sino lo que hubo. En el flujo de sensaciones, nuestros procesos mentales abstraen un fragmento que presenta una configuración que puede corresponder a una de nuestras ideas. Entonces, lo entendemos en términos de esa idea. Pero, para el momento cuando lo entendemos, ya aquello que estamos entendiendo ha cambiado (aunque la idea en términos de la cual lo entendemos podría quizás serle aplicada todavía). Aun más, hay una diferencia radical entre el modo de ser de los fenómenos que percibimos y/o entendemos y el de las ideas que aplicamos a ellos: mientras que los primeros cambian constantemente, las segundas no cambian mientras las captamos.⁴⁹ Algunos pensadores de la tradición a la que nos referimos se han preguntado cómo puede lo no-cambiante corresponder a lo cambiante.

⁴⁷Ver Bateson, Gregory, recopilación 1972. Bateson nos recuerda que la teoría de tipos nos prohíbe, al resolver un determinado problema, considerar entes o clases que pertenezcan a un tipo lógico distinto del que nos concierne (de modo que los mismos no pueden ser considerados ni como x ni como no-x). Ahora bien, para saber que no podemos ni incluirlos en nuestra consideración ni excluirlos de ella, tenemos que haberlos ya excluido, violando los principios de la teoría. Por otra parte, el no poder considerar entes o clases como x ni como no-x viola ya los principios del tercero excluido y de no-contradicción.

⁴⁸Nietzsche, Friedrich. No recuerdo de cuál de los libros mencionados en la bibliografía es esta cita.

⁴⁹Aunque, según la física de reconocimiento, lo dado no es en sí mismo temporal, aquello que, en la percepción, entendemos en términos de una idea, ya ha sido procesado por los mecanismos cognoscitivos que producirían la temporalidad. Así, pues, nuestro flujo de sensaciones y aquello que podemos abstraer en el mismo son siempre cambiantes, de un momento a otro. Los conceptos, en cambio, no cambian en el tiempo, al menos en este sentido.

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

Otros han respondido que, aunque no *corresponde*, sí lo *entiende*. El problema radica en que, al entenderlo, creemos que lo entendido es la idea en términos de la cual lo entendemos y, por ende, estamos en un error. Ese error es un producto de lo que he llamado «sobreevaluación».

«(2) La idea no es espacial, y por ende no puede corresponder exactamente a una realidad que sí es para nosotros espacial.⁵⁰ A esto se ha respondido que aunque la idea no *corresponde* a dicha realidad, sí la entiende. El problema radica en que, al entenderla, creemos que lo entendido es la idea en términos de la cual lo entendemos y, por ende, estamos en un error. Esto también es un producto del error que he llamado «sobreevaluación».

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

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

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

«Al nivel dimensional de nuestra experiencia cotidiana, la realidad tiene cuatro dimensiones —tres espaciales y una temporal— aparentemente continuas. No obstante, nuestra comprensión y nuestra descripción de la realidad son lineales y digitales:⁵¹ avanzan en una sola dimensión a la vez y lo hacen en forma discontinua. ¿Cómo podrían entonces esa comprensión y esa descripción corresponder cabalmente al territorio que interpretan?

⁵⁰Según la física de reconocimiento lo dado no es espacial. No obstante, los fragmentos del flujo de sensaciones que, en la percepción, entendemos en términos de ideas, ya han sido «hechos espaciales» por nuestros procesos cognoscitivos. Ahora bien, al percibirlos, los entendemos en términos de ideas, las cuales no tienen apariencia de espacialidad.

⁵¹El sentido del término «digital» será discutido en el próximo ensayo de este libro.

Por otra parte, al abstraer un fragmento de lo dado y entenderlo en términos de una idea, 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, la idea contraria le sería quizás tan aplicable como aquélla en términos de la cual lo hemos entendido. Por esto, estamos en un error cuando creemos que las ideas que aplicamos a los fragmentos de lo dado abstraídos por nuestras funciones perceptivas son la verdad absoluta y única acerca de la totalidad de dichos fragmentos.

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

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

«Por ello, los más genuinos sistemas místico-religiosos intentan romper nuestro intento de comprender la realidad en términos de ideas que confundimos con lo que interpretan o que tomamos por la única verdad (o, en caso contrario, por algo absolutamente falso) acerca de aquello a lo que se refieren, y darnos acceso a la vivencia no-conceptual de lo *dado* y el «entender no entendiendo» al que «los sabios arguyendo jamás pueden vencer». Juan de la Cruz escribe:⁵²

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

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

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

««Estaba tan embebido,

⁵²Juan de la Cruz, obra citada en la bibliografía.

tan absorto y ajenado
que se quedó mi sentido
de todo sentir privado
y el espíritu dotado
de un entender no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

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

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

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

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

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

«Así, pues, para toda una tradición filosófica, el tipo de conocimiento que caracteriza a los seres humanos —sobreevaluado, unilateral y con una errónea apariencia de absolutidad— constituye un error. No obstante, como deja ver el poema de Juan de la Cruz, una vertiente de dicha tradición insiste en que, si superamos el intelecto, el pensamiento y la comprensión en términos de ideas, sí podremos «captar directamente» lo verdadero. Como veremos más adelante, esta es la vertiente que aquí nos interesa.

«Lo anterior apunta a una concepción particular de la filosofía según la cual ésta tendría (como afirmaba Hegel)⁵³ el mismo objeto que la religión⁵⁴ —o, por lo menos, que cierto tipo de mística—,⁵⁵ aunque poseería un método que le es propio. Korzybsky decía que «el mapa no es el territorio», mientras que el «segundo Wittgenstein» nos decía que debíamos liberarnos del «embrujo de nuestra inteligencia mediante el lenguaje».⁵⁶ Para expresarlo con la frase de Ashvagoshā⁵⁷ —con cuya concepción de lo que hoy llamamos «filosofía» me identifico plenamente— ésta «utiliza el lenguaje para ir más allá del lenguaje». Tomando prestada la imagen de Wittgenstein, «utiliza la escalera para acceder al lugar en el cual puede abandonarla».

«Parece haber sido en esta vena que Schopenhauer afirmó que la filosofía era una de las vías que permitían a los seres humanos agotar la «voluntad de vivir». La «voluntad de vivir» de la que hablaba Schopenhauer podría equivaler a lo que los budistas llamaron *trshna* o «sed de existencia»: un poderoso impulso a colmar por uno u otro medio el sentimiento de carencia (que será considerado en el tercer trabajo de este libro) inherente a la sensación humana de separatividad intrínseca. De ser así, sería necesario señalar que la filosofía como tarea intelectual jamás podría ser suficiente para agotar esa sed —ni, mucho menos, podría serlo el arte como se lo concibe actualmente—. Para agotarla, sería necesario dedicarse de lleno a la práctica de los métodos de liberación individual más directos y

⁵³Para Hegel, la filosofía, la religión y el arte tendían hacia el mismo fin. No obstante, como veremos en *Filosofía de la historia*, Hegel insistía en la conservación de la autoconciencia, que constituye el núcleo del error humano básico, y parecía aterrorizado ante la posibilidad de la pérdida total del sentido de existencia individual. Así, pues, el objeto común que Hegel atribuía a la filosofía y la religión no es el que se les atribuye en este trabajo, sino un objeto propio de la deformación que Chögyam Trungpa llamó «materialismo espiritual» (Trungpa, Chögyam, 1973, español 1985; Capriles, Elías, 1986).

⁵⁴No sabemos de otros animales, aparte de los seres humanos, que tengan tipo alguno de religión. En efecto, parece que el ser humano es el único animal conocido por nosotros que posee plena autoconciencia —y por ende una ilusión de absoluta separatividad, individualidad y autonomía—. En consecuencia, parece ser el único que tiene que superar su ilusoria alienación con respecto al principio único del universo (que los humanos tienden a confundir con un dios personal con el cual deberían religarse). Puesto que en verdad no estamos separados del principio en cuestión, más que «religarnos» tenemos que superar la ilusión de separatividad.

⁵⁵El tipo de mística que no nos exige aceptar creencias o supersticiones, sino que, por el contrario, nos libera de toda creencia al darnos acceso a la vivencia directa, desnuda, no-conceptual de lo dado y permitimos así superar el error humano básico. En Occidente, éste es el tipo de mística que caracterizó a Juan de la Cruz, Francisco de Asís, Ramón Lull, el maestro Eckhart y tantos otros, y que ha sido transmitido por ciertas órdenes esotéricas. En Oriente, éste es el tipo de mística que caracteriza a las formas más auténticas del budismo zen, del *rdzogs-chen*, de ciertos tipos de tantrismo, del sufismo, de ciertos tipos de Shiva-bhakti, etc.

En vez de «mística» podríamos decir «religión», siempre y cuando entendiésemos este término en su sentido etimológico y lo refiriéramos a la superación, por medio de la vivencia mística, de la fragmentación que caracteriza a nuestra experiencia.

⁵⁶Wittgenstein, Ludwig, inglés, 1953.

⁵⁷Precursor de la filosofía *madhyamika* de la India.

efectivos entre los transmitidos por las tradiciones milenarias de sabiduría.⁵⁸ Por otra parte, habría que advertir que agotar el *trshna* o «sed de existencia» no significa volverse apático,⁵⁹ ni mirar el mundo con desprecio o indiferencia.⁶⁰ De lo que se trata es de superar la sensación de *separatividad intrínseca* y así alcanzar la *plenitud absoluta*, superando con ello el ansia (*trshna*) y la insatisfacción.

«El tipo de filosofía que estamos considerando podría ser vinculado con la comprensión de la filosofía como actitud, o, mejor aún, como *perspectiva*. Un estudioso y autor cristiano⁶¹ define este enfoque de la filosofía diciendo que la misma no es una parte del saber, sino una *perspectiva* que consiste en «el hábito (o la capacidad) de ver las cosas juntas». El mismo autor nos dice que la filosofía es «una protesta continua del espíritu contra el enrolamiento en la rutina de las técnicas».

El hecho de que haya usado como aliados a los escépticos no implica que piense que sólo las impresiones en el sentido de Hume sean válidas; el mantener la *epojé* con respecto a la existencia o inexistencia de un mundo externo no implicaría que debiésemos negar toda validez a nuestras ideas en el sentido de *comprensiones*, pues éstas son parte de nuestra experiencia y no de un mundo supuestamente externo (aunque, por supuesto, si, como muchos escépticos, afirmásemos que ni siquiera se puede saber si es o no posible saber algo, con ello estaríamos negando —aunque por otros motivos— validez a nuestras ideas en este sentido).

En todo caso, lo que nos interesa es que, como ya señalé, el espíritu pone las ideas en este sentido (de *comprensiones*), cuando encuentra las impresiones y/o las ideas-en-el-sentido-empirista-y-humano del término, que para el «sentido común»⁶² justifican que se las ponga. Esto me conduce a repetir lo señalado al final de la sección anterior: **el problema radica en el hecho de que por lo general nos engañamos al ponerlas, y creemos que el hacerlo se justifica, cuando en verdad no lo hace.** Como vimos, buenos ejemplos del por qué de esto son los que da Hume con respecto a la atribución de substancialidad a una masa de materia, a un organismo viviente, etc., cuando en verdad dicha atribución no se justifica. Y, como ya mostré en la cita de *Individuo, sociedad, ecosistema*, en nuestros días la física en su totalidad muestra que siempre que atribuimos substancialidad, identidad, etc., a los entes, estamos obrando ilegítimamente). **Este es el**

⁵⁸O sea, a métodos de práctica como los que corresponden a la enseñanza *rdzogs-chen* transmitida en el Tíbet y a sus equivalentes en otras tradiciones y regiones. Según la enseñanza *rdzogs-chen*, la vía más directa para agotar el error y la «sed de existencia» que le es inherente es practicar sucesivamente los dos niveles del *rdzogs-chen man-ngag-gyi-sde (upadesha): khregs-chod y thod-rgal*. Una vía menos directa consistiría en llevar hasta sus últimas consecuencias la práctica del *rdzogs-chen klong-sde*.

⁵⁹O bien la *apatheia* de los estoicos tenía un sentido distinto del que por lo general se le atribuye, o bien el estoicismo, a pesar de haber surgido de genuinas tradiciones de liberación individual (como es evidente por su filosofía de la historia y su doctrina social, política y económica), había ya perdido los métodos de éstas. Y lo mismo podría decirse de la *ataraxia* de los escépticos (en efecto, si, como sospechamos, ambas tradiciones hubiesen surgido de la misma raíz, los dos términos tendrían el mismo significado original).

⁶⁰Como lo hacen los «renunciantes» que se creen superiores a los demás seres humanos porque han «renunciado al mundo» y en consecuencia desarrollan una enorme arrogancia (a la cual son, en cambio, incapaces de renunciar).

⁶¹Rodríguez-Arias Bustamante, Lino, 1985. Las citas de Don Lino —cuya posición contrasta en muchos aspectos con la que he adoptado en este trabajo— fueron introducidas por Mayda Hovevar.

⁶²No estoy empleando el término «sentido común» en el sentido aristotélico, sino en el que le atribuye el lenguaje común.

primer sentido en el que tales ideas (en el sentido de «comprensiones») como identidad, substancia, causalidad, etc., son «ficciones» —y, por lo tanto, en el que Hume tiene la razón frente a Kant—.

El otro motivo por el cual se trata de ficciones es el que también se mencionó ya al final de la sección anterior: en prácticas budistas tales como la del dzogchén *upadesha*, cuando re-Conocemos⁶³ la idea-en-tanto-que-comprensión-de-una-colección-de-impressiones (o sea, no en el sentido empirista-humano), la idea en este sentido desaparece de inmediato, pero la colección de impresiones-en-el-sentido-empirista-humano *no lo hace*. Como ya señalé, esto, por supuesto, no puede ser aducido como prueba en una obra filosófica destinada a todo público, pues la «autoliberación del pensamiento» sólo será aceptable para quienes la hayan experimentado —y, por supuesto, el público en general no lo habrá hecho—. El sujeto mental o polo noético del conocimiento, que parece ser intrínsecamente separado y diferente de sus objetos y encontrarse a una distancia de éstos, es una impresión o una idea en el sentido no-humano del término —algo que carece de sensaciones de los cinco sentidos— y, al igual que el pensamiento abstracto que interpreta las colecciones de impresiones o las ideas, desaparece en el momento mismo en el que la Esencia Universal es re-Conocida.

Sensación y juicio

Ya vimos que Hume estaba radicalmente equivocado al creer que la percepción no era más que «...a mere passive admission of the impressions through the organs of sensation.» En efecto, hoy en día se acepta universalmente que la percepción depende del funcionamiento activo de nuestros procesos y eventos mentales, los cuales deben poner un segmento del *continuo impresional* como figura, dejando el resto de dicho continuo como fondo; del mismo modo, las impresiones (o, más correctamente, los segmentos del *continuo impresional*) que tomamos como figura deben ser interpretados en términos de una idea (no en el sentido humano, sino en el de *comprensión*) —e incluso, para poder abstraerlos y ponerlos como figura (objeto de la atención consciente), ya debe haber intervenido la idea que nos nuestra que ese segmento específico del *continuo impresional* puede constituir, o ser conocido como, un ente o, por lo menos, un elemento que puede ser separado de lo que lo rodea—. ⁶⁴

Lo anterior está relacionado con el error que cometió Hume al pensar que no existe el puro sentir (o sea, la sensación pura) y que «sentir es siempre sentir algo»: no es cierto

⁶³Como señaló el poeta Paul Claudel, el conocimiento (*connaissance*) es el co-naci-miento (*co-naissance*) del sujeto y el objeto; por otra parte, el mismo implica entender impresiones o imágenes mentales, etc., en términos de comprensiones (idea en sentido no-humano). Es por esto que al escribir aquí «re-Conocimiento» escribo el término «Conocimiento» con mayúscula: porque no se trata de conocimiento en el sentido explicado arriba, sino más bien de la superación del conocimiento en este sentido en una revelación directa de la verdadera naturaleza de la realidad.

⁶⁴En verdad, podría considerarse que el asunto va mucho más allá de lo expresado en este pasaje, pues nuestros sentidos funcionan en base a ondas, que deben ser procesadas por el cerebro para que puedan ser captadas como impresiones, etc. Ahora bien, un empirista se ocupa de las impresiones y no supone que existe algo fuera de ellas; si bien otras impresiones pueden mostrarnos cómo funciona la fisiología de la percepción, ésta sólo existirá a su vez como impresiones de una «fisiología de la percepción». En consecuencia, en nuestro análisis de este problema con respecto a la filosofía de Hume no podemos comenzar antes de las impresiones, diciendo que éstas dependen de procesos cerebrales, etc., sino que debemos comenzar a partir de las impresiones mismas.

que el hecho de sentir sea ya sentir dolor, melancolía etc. Antes de *sentir algo* tenemos una *sensación pura*; sólo «senti-mos algo» una vez que la sensación es *percibida* —lo cual implica que ella ha sido abstraída del resto del continuo sensorio y *reconocida*, en el sentido que H. H. Price da al término—. Entonces ha intervenido un juicio, pues estoy decidiendo qué es lo que estoy sintiendo —y, como lo supieron los estoicos, la cualidad de nuestro sentir depende de nuestros juicios—.

Sentir no es, pues, en todo momento, sentir *algo*; primero tenemos un continuo de *sensación pura*; luego, *inmediatamente después*, abstraemos un segmento del continuo en cuestión y lo tomamos como figura, constituyéndolo en «una sensación», que enjuiciamos en términos de los conceptos de dolor, placer etc. —los cuales, como veremos más adelante, no están en las sensaciones: ellos no son atributos ni cualidades intrínsecas de éstas—.⁶⁵ Son estos juicios en términos de los cuales percibimos y *sin los cuales no hay percepción de sensación alguna*, los que llevan una carga valorativa que se expresa en, y es al mismo tiempo confirmada por, la aceptación o el rechazo del objeto y la intensidad de dicha aceptación o de dicho rechazo.⁶⁶

En efecto, pareciera que Hume no reconociese el hecho de que la calidad de toda sensación es definida por las respuestas del sujeto, y diera por sentado que, en sí misma, una sensación puede ser de placer, de dolor, de tristeza y así sucesivamente. Hume no reconoció lo que dos milenios antes habían reconocido los estoicos: la sensación se hace placentera cuando el sujeto mental (o polo noético del conocimiento) acepta su objeto y con ello acepta también la sensación que, aunque no es el objeto directo de la conciencia, está a una distancia del sujeto mental, separada de éste; la misma se hace dolorosa cuando el sujeto mental rechaza su objeto y con ello rechaza también la sensación que, aunque no es el objeto directo de la conciencia, está separada del sujeto. Una misma sensación, la del sonido de un papel de cuaderno borrando un pizarrón, será experimentada como un tormento intolerable por quien, por una u otra razón, no pueda evitar rechazarla, pero constituirá algo neutro para quien ni la rechaza ni la acepta. Y si quien tiene la propensión a rechazarla logra dejar de hacerlo mientras la escucha, la sensación que le produce se transformará en placentera. Del mismo modo, un masoquista puede disfrutar ciertas sensaciones que para la mayoría constituirían un dolor muy desagradable.

Así pues, al contrario de lo que cree Hume, no hay sensaciones que, en sí mismas, sean de dolor o de placer, de tristeza o de alegría y así sucesivamente; como lo intuyeron los estoicos, son las distintas actitudes del sujeto, relacionadas con su interpretación del objeto como desagradable o agradable, triste o alegre lo que da su tono a la sensación, que

⁶⁵No creo que se pueda afirmar con precisión que primero la sensación es abstraída del continuo y luego enjuiciada como dolor-que-debe-ser-rechazado o placer-que-debe-ser-aceptado. Está claro que un segmento más vívido y poderoso del continuo sensorio reclama nuestra atención, pero es difícil determinar en qué momento interviene nuestro rechazo del dolor o nuestra aceptación del placer: si es sólo después de que el segmento escogido para la percepción ha sido puesto como figura/objeto o en el momento mismo en que está siendo puesto como tal (el cual tiene también su duración, de modo que sería necesario también determinar en qué momento del lapso en cuestión intervienen el rechazo o la aceptación). Lo importante es, en todo caso, que el dolor se vuelve doloroso cuando es enjuiciado como dolor y por ende rechazado, y que lo mismo sucede, aunque inversamente, con el placer y su aceptación.

⁶⁶La «cualidad de sensación» que asociamos a una percepción es por esto el segundo de los cinco skandhas del abhidharma budista: ella es el elemento que indica y hace posible la calidad en un juicio (1a skandha: materia/forma). Es necesario aclarar que en este caso «sensación» no se refiere a las impresiones de los cinco sentidos que sirven de material a la percepción, sino a la sensación agradable o desagradable que asociamos a la percepción que tenemos al asociar entre sí algunas de las impresiones en cuestión.

no es en sí misma de una forma u otra, y puede transformarse de un tipo en otro. Y en consecuencia los cambios de tono de las sensaciones dan fe de los cambios de actitud en la espontaneidad del sujeto. En mi libro *The Source of Danger is Fear* escribí:⁶⁷

«A₂.- *Similarly, it is our rejection of «pain»
that turns into pain what is but naked sensation:
the only pain is the one resulting from the making of pain a
problem,
rejecting it, and despairing about our inability to bring it to an
end.*

«B.- *In themselves, sensations are neither pleasurable nor painful. None-theless, we tend to remain indifferent toward sensations of a given quality and/or up to a given intensity. To accept sensations of a different quality and/or ranging from one given intensity to another; and to reject still other ones having yet another quality and/or exceeding a given intensity.*

«This is based on inborn tropisms for, in order to keep alive, we must keep away from those objects that might harm us, and seek those objects that could help us to go on living, to reproduce ourselves, etc. However, the interaction with others throughout our lives, acts on these tropisms, producing conditioned responses which make of life a problem and beget suffering and dissatisfaction.

«When we remain indifferent toward sensation, it becomes neutral; when we accept it, it becomes pleasurable; when we reject it, it becomes painful. Thus, pain and pleasure result from our own reactions, rather than being inherent in the quality or intensity of sensations—which, in themselves, are the «flow of great bliss». We should not conclude from this that we should inflict pain on ourselves in order to become indifferent to pain. Indifference is but one of the three main attitudes of the subject toward the object—an attitude which sustains the subject-object duality and, in general, the delusion at the root of samsara, and which, moreover, causes us to live outside life, in a limbo of unawareness. No wonder that fakirism and asceticism were rejected by Shakyamuni as being «extreme attitudes» incompatible with the «middle way». However, if pain comes to us spontaneously, we have to face it and, recognizing it to be the true teacher—primordial cognitiveness—use it to go beyond the subject-object duality and conceptual overvaluation. Later on we shall see how we can achieve this.»

Cualidades de las percepciones en Hume:

Ya hemos visto que, para Hume, las ideas (en el sentido de imágenes mentales) se derivan de las impresiones y no a la inversa: las últimas son causas de las primeras. Por otra parte, Hume divide las percepciones en simples y complejas. Las percepciones simples — independientemente de que sean impresiones o ideas en el sentido humiano de imágenes mentales— son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario de éstas y pueden dividirse en partes. Aunque un color, sabor y olor particulares

⁶⁷Capriles, Elías (publicado bajo el seudónimo «Kunzang Namdröl»), *The Source of Danger is Fear: Paradoxes of the Realm of Delusion and Instructions for the Practice of the Dzogchen Upadesha*. Mérida y Buenos Aires, Asociación Civil Editorial Reflejos, 1989.

sean cualidades que estén todas unidas en esta manzana, por ejemplo, es fácil darse cuenta de que no son lo mismo, sino que, por lo menos, son distinguibles unas de otras.

Aquí enfrentamos ya un problema. Si las ideas que Hume llama simple se derivan necesariamente de impresiones, debemos haber experimentado el rojo simple y el naranja simple, el dulce simple y el amargo simple (que son los primeros ejemplos de impresiones e ideas simples que nos da Hume). Ahora bien, en la experiencia primaria que Hume designa como «impresiones» no encontramos ni el rojo simple ni el naranja simple, ni el dulce simple ni el amargo simple, pues en la experiencia en cuestión todos los «rojos» y los «naranjas» (un color que es ya una mezcla de rojo y amarillo) tienen algo de mezcla con otros colores, y lo mismo sucede con todos los sabores que encontramos en nuestra experiencia. El rojo de una manzana y el naranja de una naranja tienen matices —aunque sea microscópicos— de otros colores, y lo mismo sucede con el dulce de la miel de abejas, de la miel de caña o del azúcar, etc., y con el amargo de la hiel, del jinseng o del amargo de angostura. En consecuencia, la distinción misma que hace Hume entre percepciones simples y complejas está, en el mejor de los casos, sujeta a cuestionamiento.

Ahora bien, suponiendo que la distinción fuese válida, tendríamos que las «ideas simples» son imágenes mentales que reproducen fidedignamente, aunque de manera «debilitada», una u otra de nuestras «impresiones simples»: toda idea simple tiene que tener una impresión simple a la que se asemeja, y a la inversa. Para Hume, esto tiene necesariamente que ser así.

En cambio, las ideas complejas pueden no tener una impresión correlativa y a la inversa. Puesto que las percepciones complejas se derivan de las simples, puede erigirse como principio general: (1) la tesis según la cual todas nuestras ideas se derivan de sus impresiones correspondientes, de manera mediata o de manera inmediata; y (2) que todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan con exactitud.

Dijimos que para Hume las ideas se derivan de las impresiones. Ahora bien, esto es cierto en el caso de las «impresiones de reflexión», las cuales se derivan de la impresión que una idea puede causar al espíritu; en todo caso, las impresiones siempre causan a las ideas: si no lo hacen inmediatamente, lo harán necesariamente de manera mediata (la idea en el sentido de imagen mental que puede hacer surgir una impresión de reflexión,⁶⁸ debe necesariamente, para Hume, haberse derivado de una impresión —la cual constituye entonces el origen mediato de la impresión de reflexión en cuestión—).

Las impresiones también pueden ser de la mente o del cuerpo. Para Hume, al igual que las ideas son imágenes de las impresiones, a las que representan, hay ideas secundarias que son imágenes de ideas primarias, pues las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas.

Algunas de las que Hume designa erróneamente como nuestras «ideas complejas» no tienen una impresión correlativa exacta. Como veremos más adelante, podemos construir lo que Hume llama «idea compleja» de un dragón asociando impresiones de lagartija, de fuego, de animal volador, etc. El error de Hume consistió en explicar de esta manera la génesis de la creencia en la substancia, en un «yo», etc.: ni la substancia ni el «yo» (en el sentido humano del término) pueden ser reducidas a sumas de impresiones-

⁶⁸En la sección anterior se explicó qué es lo que Hume llama «impresión de reflexión» y se discutió en general la clasificación que nuestro autor hace de las percepciones. En esta subsección de la presente sección se volverá a considerar el asunto.

que-aparecen como objeto, pues son concepciones de una naturaleza muy diferente. En particular, aunque en un nivel podamos entender la mente como un «conjunto de impresiones», un elemento esencial de la mente es el sujeto mental o polo noético del conocimiento, que parece encontrarse a distancia del conjunto de impresiones-que-aparecen-como-objeto y que es esencial para que pueda surgir la ficción de un mundo externo, intrínsecamente separado de la mente o «yo» humiano.

Per volvamos a la clasificación de las impresiones. Además de poder ser simples o complejas, de cuerpo o de mente, las impresiones pueden también ser —como ya hemos visto— de sensación o de reflexión. Las primeras son para Hume «originarias», mientras que las segundas (pasiones, deseos y emociones) son derivadas de nuestras ideas, en el siguiente orden:

- a. Una impresión se manifiesta primero en los sentidos. Por ej., la sensación de dolor.
- b. Una vez que ella se ha manifestado en los sentidos, en la mente se forma una copia de la impresión (que Hume llama erróneamente idea), la cual no cesa cuando cesa la impresión de los sentidos.
- c. Esta «idea» —que en verdad es una imagen mental— que ha quedado en la mente (por ej. de dolor), al incidir en el alma, produce nuevas impresiones (de rechazo por ej.). Éstas son las que Hume llama «impresiones de reflexión», que son impresiones causadas por las «ideas» (imágenes mentales) de manera inmediata y por las impresiones de manera mediata (pues esas imágenes mentales que Hume llama «ideas» surgieron de impresiones). Dichas impresiones de reflexión son a su vez copiadas por la memoria y la imaginación, de donde surgen nuevas impresiones e ideas sucesivamente. Así pues: impresión de frío >—> idea de frío en la mente, copiada por la memoria o la imaginación >—> recordar la idea de frío >—> impresión de rechazo >—> impresión de rechazo copiada a su vez por la mente como idea de rechazo >—> y así sucesivamente *ad infinitum*.

Ideas de memoria e imaginación

Las imágenes mentales que Hume llama «ideas de memoria» conservan un grado notable de su vivacidad primera. Las imágenes mentales que Hume llama «ideas de imaginación», en cambio, han perdido por completo esa vivacidad primera, que difícilmente puede ser preservada en la mente de modo constante y uniforme. La memoria está de algún modo determinada a este respecto: «*la función principal de la memoria no es preservar las ideas (o sea, imágenes mentales) simples sino su orden y posición*». La imaginación, en cambio, no se ve obligada a guardar el orden y la forma de las impresiones originales; ella tiene libertad para trastocar y alterar el orden de sus imágenes mentales —o sea, de lo que Hume llama «ideas»—.

Conexión o asociación de ideas:

Estas son operaciones de la facultad de la imaginación, que, como vimos, según Deleuze constituyen en Hume un principio trascendental. Sin embargo, ya veremos que, en tanto que una doctrina esté confinada a los estrechos límites del empirismo, difícilmente podrá explicar la aparición de concepciones que tienen un mayor grado de universalidad

que las impresiones asociadas, o que pertenezcan a un tipo lógico superior a éstas, o que aparezcan como sujeto (pues para Hume las impresiones sólo aparecen como objeto y nuestro autor ni siquiera acepta la existencia de impresiones que no posean cualidades propias de los cinco sentidos universalmente reconocidos),⁶⁹ o que no se siga en ningún sentido de las impresiones que fueron asociadas o conectadas entre sí.

Sin embargo, no cabe duda de que las imágenes mentales que Hume llama «ideas simples» se unen en imágenes mentales del tipo que Hume llama «ideas complejas». ¿Cómo es esto posible? Para Hume, esto es posible por la cualidad asociativa de la imaginación, que es, en suma, un principio unificador.

La asociación de imágenes mentales del tipo que Hume llama «ideas» se produce a través de tres cualidades de la imaginación: (1) semejanza; (2) contigüidad en tiempo y lugar, y (3) causa y efecto (la cual, como hemos visto, supone la identidad y constituye ya una ficción puesta por la mente). Hume concibe mecanísticamente la cualidad asociativa, sobre el modelo de la explicación newtoniana de la atracción de los cuerpos y las esferas celestes, como una especie de atracción. En efecto, como la mayoría de los hombres de su tiempo, Hume intentó aplicar a la ciencia del hombre los métodos que tanto éxito estaban reportando en las ciencias de la naturaleza.

Efectos de la asociación de ideas:

Las ideas complejas surgen de la acción de un principio de asociación sobre nuestras ideas simples. Estas ideas complejas se dividen en: (A) relaciones; (B) modos, y (C) sustancias. Estas tres pueden ser a su vez generales y particulares.

(A) Las relaciones:

Se entienden en dos sentidos:

1. La cualidad por la que se unen dos «ideas» en la imaginación.
2. La circunstancia particular por medio de la cual, incluso en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es conveniente compararlas. Estamos frente a la llamada relación filosófica.

Clases de relaciones (siete grupos generales)

Estos son los principios de toda relación filosófica. Son principios de comparación:

⁶⁹Ya vimos que hay cualidades que sí son reconocidas por Hume como algo que se capta por medio de impresiones y que, sin embargo, es difícil atribuir con precisión a uno de los cinco sentidos universalmente reconocidos. Un ejemplo es el peso. Si colocamos sobre la palma de una mano dos bolitas de un centímetro de diámetro, una de anime y la otra de plomo, y comparamos el peso de ambas, quizás pueda decirse que la comparación se hace por medio de alguna cualidad específica del sentido del tacto. Pero si las bolas cuyo peso comparo tienen 30 cms. de diámetro y sostengo una en cada mano, no puede haber duda de que el sentido por medio del cual hago la comparación no es el del tacto; si aceptásemos la existencia de los cuatro sentidos adicionales postulados por Wolfgang von Buddenbrock, quizás podríamos decir que la hacemos por medio del sentido muscular.

1. Semejanza, la cual permite la comparación. No siempre produce una asociación de ideas.
2. Identidad, aplicada a objetos constantes e invariables.
3. De espacio y tiempo; abajo-arriba; antes-después.
4. De cantidad o número
5. De grado, en el caso de objetos de una misma cualidad: color, peso.
6. De contrariedad, que es un tipo de la relación de semejanza
7. Relación de causa y efecto, que es un tipo de la de contrariedad y por tanto de la de semejanza.

Quedan luego la 2, la 3 y la 7 como objetos de estudio, pues ellas son las que comprenden necesariamente la introducción de una ficción. Aquí se encuentra en germen la «tabla de las categorías» de Kant (tal como la «ilusión trascendental» postulada por este último tiene antecedentes en lo que Hume designó como «ficciones filosóficas»).

(B, C) Modos y substancia

¿De qué tipo de impresión se deriva la idea de substancia: de una impresión de sensación o de una reflexión? Si se deriva de una impresión de sensación ¿por medio de cuál sentido y cómo la percibimos? Puesto que no es posible que la substancia sea un olor o un sabor, entonces la idea de substancia tendría que derivarse de una impresión de reflexión. Pero las impresiones de reflexión se reducen a pasiones, deseos y emociones, por lo cual «*no hay idea de substancia distinta de la de una colección de cualidades particulares*». Para Hume, «la idea (que, como vimos, para él ha de ser una imagen mental y no una comprensión) de substancia no es sino una colección de ‘ideas simples’ unidas por la imaginación y a la cual se le asigna un nombre particular (de modo que lo único universal es el nombre en cuestión), mediante el cual somos capaces de recordar esa colección»⁷⁰. Por supuesto, debemos recordar que Hume adopta la definición de substancia como «*something which may exist by itself*», ⁷¹ para luego refutarla y concluir que «*neither by considering the first origin of ideas, nor by means of a definition are we able to arrive at any satisfactory notion of substance*» ⁷² —y, finalmente, por medio de una serie de razonamientos esparcidos por todo el *Tratado*, concluir que lo que consideramos como substancia no es más que una ficción—. Esto significa que al afirmar que «la idea (que, como vimos, para él ha de ser una imagen mental y no una comprensión) de substancia no es sino una colección de ‘ideas simples’ unidas por la imaginación y a la cual se le asigna un nombre particular, mediante el cual somos capaces de recordar esa colección», Hume está siendo una vez más sumamente impreciso: lo que quiere decir es que *atribuimos erróneamente la ficción que designamos como «substancia» a una colección de ‘ideas simples’ unidas por la imaginación y a la cual se le asigna un nombre particular, mediante el cual somos capaces de recordar esa colección*. En efecto, la mera asociación de imágenes mentales («ideas» humianas) simples nos da una imagen mental («idea» humiana) compleja, pero **no** la comprensión de dicha imagen como constituyendo una substancia: de la mera asociación puede surgir una colección que sea entendida como mera colección, pero **no** la comprensión de dicha colección como substancia. Ya veremos que

⁷⁰Hume, *Tratado*.

⁷¹*Treatise*, Book I, Part IV, Section V, p. 233 de la edición citada en la bibliografía.

⁷²*Treatise*, Book I, Part IV, Section V, p. 234 de la edición citada en la bibliografía.

Hume parece terminar intuyendo esto y así abriendo el camino hacia la tesis kantiana del conocimiento *a priori*.

En todo caso, ya hemos visto que (a pesar de que ocasionalmente nos da definiciones imprecisas como la citada arriba, que parecen identificar la substancia con la colección de impresiones) a lo largo del *Tratado* y de la *Enquiry* Hume deja bien claro que no hay «idea de substancia» (o sea, imagen mental de substancia): ni (1) como algo a lo cual son inherentes las cualidades particulares, ni (2) como algo por medio de lo cual las cualidades particulares (de una colección) estén estrecha e inseparablemente unidas entre sí, ni (3) como esa conexión o principio de unión estrecha e inseparable (por contigüidad y causalidad) de cualidades. Es decir, la substancia no es ni un algo o sujeto de inhesión (en términos pasivos), ni es un principio que asocia o conecta de manera necesaria un conjunto de cualidades (en términos activos). En efecto, el postular la substancia es mucho peor que el explicar los efectos del opio diciendo que el mismo «contiene un principio dormitivo»: la hipótesis substancialista es peor que lo que Gregory Bateson designa como «hipótesis dormitivas», pues además de ser «dormitiva» (o sea, de no explicar nada, sino, por el contrario, poner a dormir la capacidad de razonamiento) es falsa y falta de fundamento.

Ideas abstractas y generales

No son sino imágenes mentales («ideas») particulares a las cuales extendemos un número indeterminado de sujetos mediante un nombre que supuestamente los incluye a todos, aunque en la representación sólo pervive un particular. Esto se sigue de los principios generales del nominalismo; en todo caso, cae en el mismo error que los nominalistas en general (o que Berkeley en particular), que es el que ya hemos señalado, de aplicar el término «idea» a las imágenes mentales y pasar por alto la *comprensión* —tanto de lo que indica el nombre como de lo que la imagen mental *es*— que constituye la idea en el sentido propio (no humiano) del término y que, al igual que el nombre, *es universal*.

Ideas de espacio y tiempo

Hume dice que «siempre que las ideas (o sea, las imágenes mentales) sean representaciones adecuadas de los objetos, podrán aplicarse a éstos las relaciones, contradicciones y concordancias de las ideas (o sea, de las imágenes mentales); ésta es la base de todo el conocimiento humano».⁷³ También dice Hume que «...nada que podamos imaginar es absolutamente imposible...»,⁷⁴ y también que «...todo cuanto puede ser concebido con una idea clara y distinta implica necesariamente la posibilidad de su existencia...»⁷⁵. Lo que es absolutamente imposible es lo que no podemos imaginar, que incluye son cosas tales como «...concebir un vacío o extensión sin materia, o un tiempo en el que no hubiese sucesión o cambio en una existencia real».⁷⁶ Lo que sucede es que, para Hume, las ideas de espacio y tiempo no son ideas separadas o distintas, sino simplemente las correspondientes al modo u orden de existencia de los objetos. Las partes en que se dividen las ideas de espacio y tiempo llegan al final a ser indivisibles, y puesto que en sí

⁷³*Tratado*, p. 120

⁷⁴*Tratado*, P. 125

⁷⁵*Tratado*, P.137

⁷⁶*Tratado*, p. 134.

mismas estas partes indivisibles no son nada, son inconcebibles si no están llenas de algo real y existente. Es por esto que para Hume no podemos concebir un vacío o extensión sin materia, o un tiempo en el que no hubiese sucesión o cambio en una existencia real.

En efecto, con respecto al origen de la idea de extensión, Hume nos dice que:

«*Upon opening my eyes, and turning them to the surrounding objects, I perceive many visible bodies; and upon shutting them again, and considering the distance betwix these bodies, I aquire the idea of extension.*»

Hume agrega que toda idea (imagen mental) debe derivarse de una impresión que ella copia con exactitud y, por lo tanto, la idea de extensión debe copiar sensaciones derivadas de la vista, o impresiones internas que se deriven de estas sensaciones. Puesto que lo último es imposible, ella debe derivarse de los sentidos. En efecto, una mesa existe de manera extensa; puesto que Hume es un atomista que no acepta la infinita divisibilidad del espacio y el tiempo, afirma que la mesa debe estar constituida por una serie de puntos de colores. Abstrayendo la configuración de los puntos por eliminación de los colores (y quizás comparándola con la configuración que nos da el sentido del tacto, por ejemplo) obtenemos una idea abstracta de «mesa». Esta idea no es un universal, sino algo particular que ha sido concebido en una luz especial, pues es algo que concibo a partir de mesas particulares —y es alguna de las mesas particulares lo que viene a mi mente al pensar en una mesa—. Sin embargo, al ser anexada en términos generales, es capaz de representar una amplia variedad. Y lo mismo sucede con la espacialidad de la mesa, que puedo extender hasta formar una idea abstracta de espacio o extensión.

Las siguientes declaraciones de Hume con respecto al espacio pueden ayudarnos a mostrar su punto de vista con mayor claridad: «...la idea de extensión no es sino una copia de los puntos coloreados del modo en que aparecen...»;⁷⁷ «...la idea de espacio o extensión no es otra cosa que la idea de puntos visibles o tangibles dispuestos *en cierto orden*...»; ⁷⁸ «...esos puntos tienen que ser coloreados y tangibles y, en última instancia, indivisibles». Y, por último, «...las ideas de espacio y tiempo no son por tanto ideas separadas o distintas, sino simplemente las correspondientes al modo u orden de existencia de los objetos...»⁷⁹.

En efecto, algo similar a lo que pasa con el espacio sucede con el tiempo, que se deriva de la sucesión de nuestras percepciones (impresiones e ideas). Tal como de la disposición de los objetos tangibles y visibles recibimos la idea de espacio, de la sucesión de ideas e impresiones formamos la idea de tiempo (y no podemos obtenerla por medios tales como una supuesta captación del *tiempo como tal*, pues el tiempo *como tal* no existe: es algo que sólo podemos percibir derivándolo de la sucesión de percepciones). Hume escribe: «...allí donde no tengamos percepciones sucesivas, no tendremos noción del tiempo. El tiempo se presenta siempre mediante una sucesión perceptible de objetos mutables...»;⁸⁰ «...la idea de tiempo no se deriva de una impresión particular, mezclada con otras y claramente distinguible de ellas, sino que surge siempre según el *modo* de manifestación de las impresiones a la mente, sin formar parte de ellas...»;⁸¹ «...la mente

⁷⁷Tratado, P. 127

⁷⁸Tratado, P. 152

⁷⁹Tratado, P.134

⁸⁰Tratado, P.129

⁸¹Tratado, P. 130

debe poseer ciertamente las ideas de algunos objetos, de otro modo le sería imposible llegar a concebir el tiempo que, dado que no se manifiesta como una impresión primaria y distinta, es posible que no sea sino sencillamente las distintas ideas (imágenes mentales), impresiones u objetos, pero dispuestos de *cierto modo*; esto es, sucediéndose uno tras otro». ⁸²

Como vimos, Hume (al igual que todo empirista desde Locke) es un atomista de la percepción: el espacio y el tiempo no son infinitamente divisibles, ni lo son tampoco las ideas (o sea, las imágenes mentales) de éstos; si lo fuesen, llegaríamos a una nada. Hume reconoce que la doctrina de los puntos matemáticos es absurda, pues un punto matemático es una no-entidad y, en consecuencia, jamás podría formar una existencia real al unirse con otros. Sin embargo, rechaza la conclusión que de esto extraen «las escuelas»: que la extensión deba ser divisible *ad infinitum*. Hume dice que la conclusión no se sigue del argumento porque hay un término medio entre la divisibilidad infinita de la materia y la no-entidad de los puntos matemáticos, constituido por el conceder a los puntos en cuestión color y solidez. Sin embargo, hacerlo implicaría concebir algo que, a pesar de no ocupar espacio alguno, posee color y solidez, cosa que es absurda, pues aún si pudiese existir un punto que a pesar de no ocupar espacio alguno poseyese solidez y color, nosotros no podríamos observar su color debido a la total ausencia de extensión, ni podríamos palpar su solidez por el mismo motivo. ⁸³

A continuación, Hume refuta otro sistema alternativo al de los puntos matemáticos, que postula otro término medio, constituido por puntos físicos. Para hacerlo, nos dice que un punto físico es una extensión real y, como tal, no puede existir nunca sin partes diferentes entre sí —y, donde hay objetos diferentes, éstos son distinguibles y separables por la imaginación (la premisa indiscutida o axioma del empirismo que ya ha sido comentada)—.

Félix Duque comenta que «...el atomismo psicológico de Hume le hace rechazar el atomismo físico» (cabría agregar: en la medida en que rechaza la teoría de los «puntos físicos» y acepta sólo la de los puntos matemáticos que, a pesar de no ser extensos, poseen color y solidez). La infinita divisibilidad el espacio y el tiempo destruiría todo atomismo, pues entonces no habría una partícula indivisible —aunque fuese sólo mentalmente—. ⁸⁴

Al considerar todo lo anterior, debemos tener en cuenta que Hume no se ocupa de un espacio y un tiempo que existirían independientemente de nuestra percepción; Hume sólo se ocupa de nuestras percepciones, y es con respecto a ellas que establece toda su doctrina del espacio y el tiempo. Sin embargo, sus conclusiones están tan erradas con respecto a nuestra percepción como lo estarían con respecto a un «mundo externo» que fuese espacial y temporal. Como vimos, aceptarlas implicaría postular puntos que, a pesar de no ocupar espacio alguno, poseyesen solidez y color —cuando es evidente que no podríamos ver su color ni palpar su solidez debido a la total ausencia de extensión—.

⁸²*Tratado*, P.130

⁸³Coincidentalmente, para la física de nuestros días, un quark es una partícula y, sin embargo, no ocupa espacio alguno. Sin embargo, si Hume hubiese vivido en nuestra época quizás no se hubiese interesado en los quarks, pues él no reconocía la existencia de un mundo externo aparte de nuestra percepción, y los quarks no pueden ser percibidos, sino que son inferidos como existencias externas a la mente a partir de mediciones con instrumentos sumamente sofisticados

⁸⁴Nota del comentarista de la Edic. Española del *Tratado*, P.134

Si transfiriésemos las reflexiones de Hume a un mundo supuestamente externo a nosotros y sin embargo espaciotemporal, cabría señalar que, si bien la física actual no ha demostrado que el espacio y el tiempo sean infinitamente divisibles, lo que **sí** ha demostrado también debería llevar a Hume a concluir que hemos llegado a una nada.⁸⁵ Ahora bien, lo que parece preocupar a Hume no es la nada en tanto que ausencia total de substancialidad (la vacuidad —*shunyatá*, tongpañi (*stong-pa-nyid*), *wu* ó *mu*— de los budistas del mahayana),⁸⁶ sino la ausencia de «basic building blocks» en *los objetos de nuestras percepciones*, pues ello refutaría el empirismo del que Hume ha partido en su desconstrucción de la substancia y del cual ésta no ha sido más que una consecuencia.⁸⁷ Como hemos visto, lo que Hume intenta mostrar no es lo mismo que intentaron mostrar Heráclito y los budistas del mahayana, ni lo mismo que intenta actualmente el «nuevo paradigma» que consideraremos más adelante.

⁸⁵Para la teoría del holoflujo o teoría holonómica de David Bohm, el tiempo y el espacio no existen como tales en el nivel dimensional de lo que él designó como *implicate order*; para Geoffrey Chew, en el nivel dimensional en cuestión no hay tiempo y espacio *continuos*. Pero, en todo caso, para ninguno de ambos existe lo que hoy en día llamamos «basic building blocks of reality». En cambio, las teorías de superunificación postulan la existencia de quarks, que serían entidades indivisibles, aunque no ocuparían espacio alguno.

Aunque lo importante para Hume no es lo que pueda establecerse con respecto a un supuesto «mundo externo», sino lo que pueda establecerse con respecto a nuestra experiencia, probablemente desde su punto de vista habría que concluir que lo que la ciencia establece con respecto al mundo externo lo está estableciendo en verdad con respecto a nuestra experiencia; de ser así, la no-espacialidad de los quarks implicaría que toda impresión simple es divisible hasta un nivel en el cual encontramos algo que no ocupa espacio alguno. Aunque Hume no pudo tomar en cuenta los descubrimientos científicos los dos últimos siglos, partiendo de lo explicado en la nota 148, habría que determinar qué consecuencias podrían ellos tener para el empirismo.

⁸⁶La vacuidad no es concebida universalmente por los distintos sistemas budistas del mahayana. Tomemos como ejemplo a dos tradiciones budistas tibetanas. Para los ñingmapa (*rnying-ma-pa*) o «antiguos», la vacuidad no es algo que pueda ser captado conceptualmente, ni como un objeto que se le presenta a un sujeto; ella sólo puede ser captada por medio de una «gnosis anoica» que es no-dual y no-conceptual. Para los guelugpa (*dge-lugs-pa*), ella es captada como resultado de un análisis de los entes, destinado a determinar si los mismos existen o no de la manera en que nos parecen existir —o sea, si existen o no de manera intrínseca e independiente, substancial y autoexistente—. Según estos últimos, en el momento de concluir el análisis, debemos captar, de manera intuitiva y no discursiva (aunque igualmente conceptual y como un objeto que se le presenta al sujeto), la presencia de la ausencia del modo de existencia que erróneamente habíamos atribuido al ente que era objeto de nuestro análisis. Esta presencia intuitiva y no discursiva de la ausencia del modo de existencia del ente, que aparece con anterioridad al pensamiento discursivo «el ente no existe de la manera en que nos parece existir», es lo que los guelugpa llaman vacuidad y que consideran como la verdad absoluta (aunque, por supuesto, es un objeto relativo al sujeto, una ausencia relativa a una presencia, y se encuentra dentro del reino de lo conceptual y por ende de lo relativo).

⁸⁷Esta ausencia de «basic building blocks» implica también la vacuidad budista mahayana, pues sin ellos no hay entes autoexistentes (independientemente de que esta ausencia de autoexistencia sea implicada por la gnosis anoica de los ñingmapa o captada a la manera de los guelugpas). También es necesario tener en cuenta que, aunque en nuestros días nos parece curioso que, mientras que por una parte Hume intenta destruir las ilusiones de substancialidad y de identidad, por la otra se esfuerce por mantener la indivisibilidad de las impresiones simples, intentando sostener la ilusión de que **sí** hay lo que los científicos actuales designan como «basic building blocks of reality». Sin embargo, ello no parecería curioso a ningún empirista desde Locke, pues el empirismo está basado en la tesis según la cual lo único real son las impresiones y las imágenes mentales que de ellas se derivan, y la divisibilidad de los elementos que constituyen nuestras impresiones e ideas no puede ser infinita (pues entonces no habría impresiones simples en sí). Es a partir del empirismo que Hume se propone desconstruir la ilusión de substancialidad y, por lo tanto, si encontrase que las impresiones e ideas fuesen infinitamente divisibles, no podría desarrollar su proyecto.

Debemos tener en cuenta que Hume parte de la premisa según la cual «...para saber si objetos unidos en la impresión son separables en la idea, necesitamos considerar tan sólo si difieren unos de otros, en tanto que lo diferente es distinguible y lo distinguible es separable».⁸⁸ Nuestro autor recurre a este principio del empirismo para mostrar que no hay «idea» (imagen mental) de substancia o «yo», pues, si la hubiese, podríamos separar y distinguir esta «idea» (imagen mental) —pero no es posible hablar de ser o de substancia por sí mismo; siempre tendríamos que decir "el ser *de* algo"—. «Las ‘ideas’ (imágenes mentales) representan siempre a los objetos o impresiones de que se derivan, y nunca pueden, sin ficción, representar o ser aplicadas a otras cosas».⁸⁹

Para concluir, cabe señalar que Hume habla en esta parte de la división de las impresiones en internas y externas. Las internas serían las pasiones, emociones, deseos y aversiones, en tanto que las externas serían las que nos dan los sentidos de manera directa. Podríamos decir que las internas corresponderían a las impresiones de reflexión en tanto que las externas corresponderían a las de sensación.

El problema de la causalidad:

Kant entendió que la mera sucesión en el tiempo no era suficiente para concebir la idea de causalidad, que pertenece a un orden muy diferente que la de sucesión y no puede ser inferida de ésta. Aunque en esto el filósofo de Königsberg haya sido más preciso que nuestro empirista crítico, ello no quiere decir que, con respecto a la naturaleza de la causalidad y otras categorías, Kant haya estado en lo cierto y Hume en el error.

En general, Kant sólo aspiraba a fundar y justificar, a través de dotarlos con una apariencia de «objetividad crítica», los presupuestos de los filósofos substancialistas y metafísicos criticados por Hume (y por el mismo Kant en los casos en que, dejando a un lado todo aparato crítico, ellos se dejaban arrastrar por la «ilusión trascendental»). En efecto, si bien se dice que Hume despertó a Kant de su sueño dogmático, lo que en verdad hizo para Kant la obra de Hume fue obligarlo a elaborar una justificación más sofisticada y aparentemente crítica de los presupuestos del substancialismo metafísico.

La fuerza real de las causas, de su conexión y de su necesidad, radica en la determinación del espíritu —o en lo que hasta hace algún tiempo se llamó «alma»— al representarse ésta la combinación de dos o más objetos en casos anteriores.⁹⁰ Así, pues, por una parte, es cierto que la mera sucesión temporal no implica la causalidad, y por la otra, también es cierto que la causalidad supone la identidad y, en consecuencia, para obtener la causalidad es necesario introducir una categoría que no es implicada por la asociación de impresiones que se siguen en el tiempo. Veamos cómo es que en Kant (CRP B 162 *et seq.*) la unidad es condición necesaria de la causalidad:

«Si convierto, por ejemplo, la intuición empírica de una casa en una percepción, mediante la aprehensión de la variedad que contiene, me baso en la *necesaria unidad* del espacio y de la intuición sensible externa en general. Dibujo, por así decirlo, la figura de la casa de acuerdo con esa unidad sintética de lo diverso en el espacio. Si hago abstracción de la forma del espacio, esa misma unidad sintética se asienta en el entendimiento, y es la ca-

⁸⁸Tratado, P. 129

⁸⁹Tratado, P.131

⁹⁰Cfr. Cassirer, Ernst, *op. cit.*, P. 307

tegoría de síntesis de lo homogéneo en la intuición en general, es decir, la categoría de la *magnitud*, a la que, por lo tanto, ha de conformarse enteramente aquella síntesis de aprehensión, es decir, la percepción.

«Otro ejemplo: cuando percibo la congelación del agua, son dos estados los que aprehendo como tales, el líquido y el sólido, y los dos en una mutua relación temporal. Sin embargo, en el tiempo que pongo en la base del fenómeno como *intuición* interna,⁹¹ me represento necesariamente una *unidad* sintética de lo diverso sin la cual habría sido imposible que se diera dicha relación como *determinada* (en lo referente a la sucesión temporal) en una intuición. Ahora bien, si hago abstracción de la forma constante de *mi* intuición interna, es decir, del tiempo, esa unidad sintética constituye, en cuanto condición *a priori* bajo la cual combino la variedad de una *intuición*, la categoría de *causa*. Al aplicarla a mi sensibilidad, *determino*, a través de esta categoría, *todo cuanto sucede en el tiempo de acuerdo con su relación*. Así, pues, la aprehensión se halla en semejante suceso (al igual, por lo tanto, que el suceso mismo, si se tiene en cuenta la percepción posible) bajo el concepto de *relación causas-efectos* y, así, en todos los demás casos.»

Es evidente que Hume no fue capaz de concebir lo anterior (ni el resto de lo que Kant agrega a la explicación de la causalidad al ocuparse de la «segunda analogía de la experiencia» en la CRP desde A189/B232 hasta A212/B 257). Los antiguos escépticos decían que el conocimiento de la causa consistía simplemente en la capacidad de retener en nuestra memoria diferentes impresiones que aparecían frecuentemente juntas y aparejadas, empleándolas como signos y referencias las unas con respecto a las otras. Esto, evidentemente, no explicaba la aparición de la categoría de causa, que no implica mera sucesión, sino la influencia determinante de unos eventos sobre otros, que no es implicada por la mera sucesión. Además, como lo supo Kant, no toda causalidad implica sucesión: aunque toda causalidad es determinada por el fenómeno que Kant explica en la cita de arriba, la categoría que de ello se sigue puede ser aplicada a eventos que se producen simultáneamente en el tiempo. El Königsberguiano escribe:

«Sin embargo, aquí se nos presenta una nueva dificultad que debemos resolver. El principio que liga causalmente los fenómenos se halla limitado, en nuestra formulación, a la sucesión de los mismos. Pero, al hacer uso del principio [en cuestión], nos encontramos con que es igualmente aplicable a fenómenos concomitantes, con que causa y efecto pueden ser simultáneos. Por ejemplo: hay en la habitación un calor que no hallamos al aire libre. Busco la causa de este hecho y encuentro una estufa encendida. Esta existe, en cuanto causa, en simultaneidad con su efecto, el calor de la habitación. Aquí no tenemos, pues, una sucesión temporal entre causa y efecto, sino que ambos son simultáneos. A pesar de ello, la ley sigue siendo válida. La mayoría de las causas eficientes que encontramos en la naturaleza son coexistentes con sus efectos. La secuencia temporal de estos últimos se debe únicamente al hecho de que la causa no puede producir todo su efecto en un instante. Pero en el momento de surgir el efecto, éste es siempre simultáneo con la causalidad de su causa, ya que si la causa hubiese dejado de existir un momento antes, el efecto no se habría producido. Hay

⁹¹Recordemos que para Kant el tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia, sino la base *a priori* de la coexistencia y de la sucesión, la cual no puede ser eliminada, aunque sí puedan serlo los fenómenos en ella, y la cual no es otra cosa que la *forma del sentido interno* —es decir, del intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno—.

que observar aquí que consideramos el orden del tiempo, no su *curso*. La relación sigue existiendo aunque no haya transcurrido tiempo alguno. El tiempo entre la causalidad de la causa y su efecto inmediato puede ser *fugaz* (pueden, pues, ser ambos simultáneos), pero la relación de la una respecto del otro sigue siendo determinable desde un punto de vista temporal. Si considero como causa la bola que se halla sobre una almohada produciendo en ella una pequeña depresión cóncava, entonces la causa es simultánea con el efecto. A pesar de todo, los distingo mediante la relación temporal de la conexión dinámica entre ambos. En efecto, si pongo la bola sobre la almohada, tenemos el hoyo que sigue tras su anterior forma lisa. Pero del hecho de que en la almohada haya una pequeña depresión cóncava (ignorando yo el por qué) no se sigue que haya una bola de plomo.»

Kant tiene razón en su explicación de la causalidad, pero no en lo que intenta demostrar a través de la misma: que la categoría de causalidad sea cierta y verdadera. Los budistas reconocieron los hechos que Kant describe, por lo cual los madhyamika-prasangikas, por ejemplo, aceptaron que en el plano relativo podía hablarse de causalidad, pero refutaron el supuesto carácter intrínseco, independiente y absolutamente verdadero de la causalidad. Así, pues, como sucede con casi todas las desavenencias entre Hume y Kant, Kant tiene razón al explicar en términos de conocimiento *a priori* los fenómenos que Hume ha considerado como ilusorios, pero no tiene razón al creer que su explicación garantiza la verdad de los mismos (como contraria a la ilusoriedad): Hume sigue teniendo razón en su consideración de los mismos como ilusorios.

Hume se plantea un nuevo problema, a saber: ¿cómo es posible que este conocimiento basado íntegramente sobre un fundamento subjetivo, coincida con el curso que la naturaleza sigue en todos sus fenómenos y se vea continuamente confirmada en él? Las conclusiones acerca de los hechos se remontan todas a la relación de causa-efecto y esta relación se basa en la experiencia. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de las conclusiones de experiencia? Este sería el nuevo problema al que se enfrentará Hume, que Kant enfrentará en la CRP B163:

«Las categorías son conceptos que imponen leyes *a priori* a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*). La cuestión reside ahora, teniendo en cuenta que tales leyes no derivan de la naturaleza ni se rigen por ella como modelo suyo (si así fuera, serían simples leyes empíricas), en cómo debemos entender el hecho de que la naturaleza sí tiene que regirse por ellas, es decir, en cómo pueden esas leyes determinar *a priori* la combinación de lo diverso de la naturaleza sin derivar de ésta tal combinación.»

Kant resuelve el «enigma» explicando que los fenómenos se nos presentan según la forma de nuestra intuición sensible y no como ellos son en sí y que, tal como se nos presentan en términos de esta forma, también lo hacen en forma tal como para que podamos entenderlos en términos de las leyes que les impone nuestra capacidad conectiva. No es este el sitio para considerar más a fondo el argumento de Kant, que será analizado concienzudamente en el trabajo sobre Kant que sigue a continuación. Baste con decir con respecto al mismo lo mismo que se dijo antes: Kant tiene razón al explicar en términos de conocimiento *a priori* los fenómenos que Hume ha considerado como ilusorios, pero no tiene razón al creer que su explicación garantiza la verdad de los mismos (como contraria a la ilusoriedad).

Para Hume, habría que problematizar la experiencia de la cual se supone surgen todas las conclusiones de razón. Pero «la justificación de las conclusiones causales no puede buscarse ni en la razón lógica ni en la experiencia misma. La experiencia no puede explicar nada, pues es su propio fundamento lo que se halla en tela de juicio». Hume se pregunta cómo es posible que el conocimiento de una causa —que me viene de evocar impresiones que siempre van unidas en la memoria— pueda servir para la totalidad de los futuros acaecimientos. Para fundar la conexión necesaria habría que encontrar un concepto que sirva de enlace, pero ¿cómo puede ser esto posible si se trata de juicios que se refieren a sujetos totalmente distintos o a fenómenos separados en el espacio y en el tiempo? Esta es, por supuesto, la esencia de la crítica a la inducción. Es decir, el fundamento en el que descansan mis conclusiones de experiencia (que el futuro será igual al pasado) no puede ser la prueba ni puede fundar nada, pues eso es lo que se trata de probar y no basta meramente con suponerlo (pues ello constituiría lo que Sexto Empírico designó como un «círculo» y que hoy en día conocemos como *petitio principii*).⁹² Aunque Hume no encuentra una explicación tan coherente como la de Kant, tiene razón al entender que no hay garantía de verdad para las conclusiones de experiencia. Puesto que todas las afirmaciones acerca de la existencia se basan en la relación de causa y efecto y ésta no tiene garantía de verdad, tampoco la tienen aquéllas.⁹³

Las ideas de existencia y de existencia externa

«No hay impresión ni idea de tipo alguno de que seamos conscientes o tengamos memoria, que no sea concebida como existente, y es claro que es de esta conciencia de donde se ha derivado la más perfecta idea, y la certeza, del ser».⁹⁴

Con esto, Hume nos muestra que es incapaz de prescindir de las ideas en su verdadero sentido: no en el de imágenes mentales, sino en el de comprensiones-de-esencia, las cuales, en su sentido más puro, ni siquiera son discursivas.⁹⁵ En efecto, no es cierto que en cada percepción pensemos discursivamente que el objeto de la percepción «es», pero sin embargo Hume nos dice que siempre concebimos a nuestros objetos como existentes. Así, pues, nuestro nominalista reconoce la existencia de una concepción que no corresponde a una imagen mental del tipo que él llama «idea», ni tampoco a una impresión (pues tenemos las impresiones que nos dan el objeto, pero no una impresión de «ser»), pero que tampoco va asociada a la pronunciación mental o verbal, de tipo discursivo, de un nombre.

Esto se debe a que Hume parte, en mayor o menor medida y de manera más explícita o menos explícita, del *esse est percipi* —el ser es su ser percibido (o, para expresarlo de manera más correcta, el ser del objeto es nuestro percibir el objeto)— postulado por el obispo Berkeley. Si por «ser» entendiésemos meramente «presencia», no

⁹²Cfr. Cassirer, *op. cit.*

⁹³*Enquiry*, Sec. IV, Parte III, Pag. 31.

⁹⁴*Tratado*, P. 167, Sección VI, Parte II.

⁹⁵Tal como las imágenes mentales que copian las impresiones del sentido de la vista pueden servir como soporte a nuestras ideas en tanto que comprensiones, del mismo modo el pensamiento discursivo usa imágenes mentales que reproducen las impresiones del sentido del oído como soporte para nuestras ideas-en-tanto-que-comprensiones. Aunque las comprensiones son siempre intuitivas, las imágenes mentales que reproducen las impresiones auditivas y que en el pensamiento discursivo sirven de soporte a nuestras ideas-en-tanto-que-comprensiones son también consideradas como pensamiento por las escuelas budistas, y lo mismo se aplica a las imágenes mentales que reproducen impresiones visuales y de los otros sentidos.

podríamos objetar nada a Hume y a Berkeley, pero el ser no es la aparición misma, sino una concepción que tenemos con respecto a la aparición —concepción (idea en el sentido correcto del término) que, como señaló Blaise Pascal, es definida por su contraste con el no-ser (en términos del cual interpretamos la aparición de la desaparición del segmento del *continuo impresional* que interpretábamos como éste o aquél objeto) —.

Más aún, la concepción (idea en el sentido verdadero) de substancia no puede ser reducida a la concepción (idea en el sentido verdadero) de ser, pues ella —como señalé en *Individuo - sociedad - ecosistema*— sólo aparece cuando —en términos de Heidegger— «en el comprender del mundo en términos de la caída, el ser toma el carácter de realidad». Así pues, la substancia no puede ser explicada por la mera aparición de series de impresiones que son asociadas entre sí. Incluso el ser es, como lo reconocieron claramente Heidegger, Sartre y otros fenomenólogos, un fenómeno específico que no puede ser reducido a la mera aparición de impresiones-sensorias-que-se-muestran-como-objeto. Heidegger escribe:

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

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

Este fenómeno es la base de un error: no es que, como pensó Nietzsche, el concepto de «ser» sea «vacío», sino que, a pesar de que el término «ser» corresponde a un fenómeno particular, dicho fenómeno es la base de un error. Ya vimos que para los budistas del mahayana la concepción de «substancia» es un error, no porque no se derive de una impresión de alguno de los cinco sentidos universalmente reconocidos, sino porque no es legítimamente aplicable a ninguno de los fenómenos a los cuales la aplicamos: aunque la comprensión de «substancia» se manifiesta a nuestra mente (como una impresión o una idea del sexto sentido, que es la conciencia), en ninguna parte encontramos algo que exista independiente e intrínsecamente, por sí mismo y sin necesitar de ninguna otra cosa. Del mismo modo, la concepción de ser es un error, a pesar de que —en contra de lo que creyó Berkeley y que siguió creyendo Hume— dicha concepción se presenta efectivamente a nuestra mente. El error de Hume y su genealogía berkeleyana pueden ser apreciados en los siguientes fragmentos de la obra de nuestro filósofo:

«Dado que nunca recordamos una idea o impresión sin atribuirles la existencia, esta idea de existencia deberá:

«(a) O (bien) derivarse de una impresión distinta ligada a toda percepción u objeto de nuestro pensamiento,

«(b) (O bien) ser exactamente idéntica a la idea de la percepción u objeto.

«...tan lejos está de existir una impresión distinta acompañando a cada impresión o [imagen mental del tipo que Hume llamó] idea (la de existencia), que no pienso que haya en absoluto dos impresiones distintas que están inseparablemente unidas (por ej. la impresión de existencia con la de los objetos), en base a que lo distinto es separable.»⁹⁶

Para Hume, pues, la idea de ser o existencia⁹⁷ no se deriva, pues, de una impresión particular distinta de las impresiones o imágenes mentales (que él llamó ideas) que se presentan: ella es exactamente la misma cosa que la impresión o la imagen mental (idea) de lo concebido como existente. Reflexionar sobre una cosa y reflexionar sobre ella como existente es lo mismo. Si se une la idea de existencia a la de cualquier objeto, no se añade nada a esta última.

«Cualquier cosa que concibamos, la concebimos como existente. Toda idea que queramos formar es la idea de un ser; es idea de un ser toda idea que queramos formar.»⁹⁸

Para el budismo mahayana, esto no es cierto, pues si bien el individuo normal concibe todo como existiendo (o como no-existiendo-ya pues se ha destruido, o como no-habiendo-existido-jamás pues no es más que una ilusión, etc.), esta imperiosa concepción es la manifestación más elemental de un error humano básico, que el Buda llamó *avidya* ó des-Sabiduría. Quien se ha liberado del error en cuestión ya no percibe los entes como existentes ni como no-existentes, pues ya no concibe el fenómeno-de-ser que constituye la manifestación más elemental de dicho error.

Quien concibe los entes (y en particular el ente que es designado por su propio nombre: el individuo humano específico que él es) como siendo (o no siendo ya, etc.), está

⁹⁶Tratado, Sección VI, Parte II.

⁹⁷Para Hume la idea de ser y la de existencia son lo mismo. Heidegger, en cambio, siguió a Platón y, por ende, para él *existencia* (que es propia del sujeto) se contrasta con *presencia* (que es propia del objeto), mientras que «ser» es un fenómeno que se encuentra en la base tanto de la existencia como de la presencia.

⁹⁸Tratado, Sección VI, Parte II.

sujeto a la constante manifestación de fuerzas y sensaciones en su propio corazón, pues el fenómeno de ser no es la mera presentación de impresiones (entes), sino el sostener las ideas (en tanto que comprensiones) en términos de las cuales interpretamos dichas impresiones y en términos de las cuales pensamos, con una actividad vibratoria que está localizada principalmente en el corazón humano (no en el corazón como órgano fisiológico, sino aproximadamente en el centro del pecho a la altura del corazón). En *Individuo - sociedad - ecosistema* escribí:

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

«Lo dado no es comprensible en términos de ningún concepto. Sin embargo, la sobrevaluación —relacionada con esa actividad vibratoria que parece estar concentrada en, o emanar de, el centro del pecho a nivel del corazón— nos hace «cargar» los conceptos con valor-verdad-importancia y experimentarlos como entes autoexistentes o como cualidades autoexistentes de los entes, etc., produciendo un error que deforma lo dado. El más general de los conceptos que «sobrevaluamos» es el concepto de ser; cuando éste es implícitamente sobrevaluado, surge el más general de los fenómenos, que es la impresión de *ser* (que sirve de base a la impresión de que los entes *son*, o bien de que *ya no son*, pues se han destruido, etc.).

«Esto último trae a colación el problema del no-ser. El no-ser es el resultado de una negación realizada por el digital proceso secundario sobre la base del fenómeno de ser producido por la actividad sobrevaluante que hemos considerado. Puesto que dicha negación es sostenida y hecha aparecer como algo verdadero e importante precisamente por el fenómeno de ser que ella niega, debe ser considerada como menos auténtica y más engañosa que éste.⁹⁹ En terminología sartreana, quizás podríamos decir que el no-ser es la presencia de la ausencia del ser de los entes¹⁰⁰ y que, como tal, refiere al ser. Quizás sea por esto que Heidegger afirmó que:¹⁰¹

««Todo lo que no sea sin más una nada, es; e inclusive la nada ‘pertenece’, para nosotros, al ‘ser’.»

⁹⁹A este respecto es necesario señalar, no obstante, que la intuición del no-ser que consiste en la develación del hecho de que el ser de los entes no radica en ellos mismos sino que es puesta por el error humano básico y que el mismo constituye en gran medida una ilusión (intuición que será considerada en la siguiente nota), revela la verdadera condición del ser y, *en este sentido*, es más auténtica que él.

¹⁰⁰Sartre señala que si mi cartera desaparece de mi bolsillo, estará ausente del mismo, pero esa ausencia podría no estar presente para mí hasta el momento en el que intente sacar la cartera para pagar algo y, en vez de encontrar la cartera, encuentre su ausencia. Es en este caso que podremos hablar de la presencia de la ausencia de la cartera.

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

¹⁰¹Heidegger, Martin (español, 1980), *Introducción a la metafísica*. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires, Editorial Nova, pp. 122-123.

«Así, pues, el fenómeno de ser —que constituye un error— nos da el ser (o el no-ser) del fenómeno y sirve de base a la apariencia de autoexistencia o existencia intrínseca de los entes.¹⁰² Esto último es lo que sucede cuando —en términos del pensamiento de Heidegger—¹⁰³ en el comprender el mundo de acuerdo con la forma de ser de la caída,¹⁰⁴ el ser toma el carácter de *realidad*:¹⁰⁵

««...se empieza por concebir los entes como un conjunto de cosas ‘ante los ojos’ (*res*). El ser toma el sentido de ‘*realidad*’. La determinación fundamental del ser viene a ser la sustancialidad...

«...como forma de aprehender lo real ha valido desde siempre el conocer intuitivo... En la medida en que a la ‘realidad’ es inherente el carácter del ‘en sí’ y de la independencia, se enlaza con la cuestión del sentido de ‘realidad’ la cuestión de la posible independencia de lo ‘real’ ‘frente a la conciencia’, o de la posible trascendencia de la conciencia hasta la ‘esfera’ de lo ‘real’. La posibilidad de hacer un análisis ontológico de la ‘realidad’ que resulte suficiente, depende del grado en que quede claro el ser de aquello mismo de que debe haber independencia, de aquello mismo que debe trascenderse...»

«Heidegger se da cuenta de que los entes que llamó intramundanos, manifestándose como realidad, son experimentados por la conciencia como *siendo* en-sí, independientemente de ella. El sentido común no necesita que se le demuestre la existencia independiente de los entes en cuestión, ya que es inherente al modo de ser de la conciencia el experimentar los entes como *siendo en sí* en relación a ella. Esto quiere decir que, en la experiencia cotidiana de la «realidad», el error que llamamos «ser» implica sentir que dicha «realidad» existe independientemente de la conciencia humana —pues ésta experimenta que aquélla ya está allí cuando ella aparece, que «le ofrece resistencia» y que no la puede modificar con sólo pensarlo— y que los entes *son* en-sí este o aquel ente, independientemente de la conciencia. En otras palabras, la impresión de que los entes *son* en-sí es inherente al fenómeno de ser tal como lo experimentamos al percibir los entes que constituyen la realidad y sentir que, como conciencias, estamos percibiendo esos entes:¹⁰⁶

««El ser-ahí bien comprendido se resiste a tales pruebas (destinadas a demostrar la independencia de la realidad con respecto a la conciencia), porque en su ser es en cada caso ya lo que tienen por necesario imponerle unas pruebas que llegan tarde.»

«Hemos visto que la actividad vibratoria que produce la sobrevaluación es la fuente del ser y del valor. Esto no implica que el ser pueda ser reducido al conocimiento, pues la dualidad sujeto-objeto y el conocimiento se manifiestan inmediatamente *después* de la aparición del fenómeno de ser. Ello significa, en cambio, que el ser-para-sí (que corresponde al sujeto mental y al ente que es ser-para-el-valor) y el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí (que sirve de base a todo lo que es objeto) son posteriores al ser como tal: ellos surgen espontáneamente una vez que se han manifestado la actividad vibratoria que sostiene la sobrevaluación y el fenómeno de ser que ella produce, por la dinámica misma de éstos. Entonces el ser-para-sí abstrae sucesivamente innumerables segmentos en el continuo

¹⁰²Así como a la apariencia de no-autoexistencia o no-existencia-intrínseca que se manifiesta, bien sea en ciertas prácticas de meditación, bien sea en ciertas experiencias de «desrealización psicótica».

¹⁰³Aunque, como vimos, para Heidegger el ser no constituye un error.

¹⁰⁴«Caída» en el sentido de Heidegger; no en el que hemos estado dando al término.

¹⁰⁵Heidegger, Martin (1927; español 1951; revisada con nota preliminar 1971), *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica., p. 221 *et seq.*

¹⁰⁶*Ibidem*, p. 226.

de objetos potenciales¹⁰⁷ y, dada la estructura de la experiencia humana, los vivencia como algo que él no ha producido, que estaba allí antes de que él apareciera, que él no puede modificar a voluntad, que le hace resistencia, etc.

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

«Esto significa que el ser-para-sí surge interdependientemente con la impresión de que el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí y los entes que abstraemos en él *son en-sí*, y que el grado de ser y de necesidad-de-valor que adquiere el ser-para-sí es directamente proporcional al grado de ser y de valor que adquieren el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí y los entes que en él abstraemos.

«Todo esto es hecho posible por la estructura de nuestra experiencia. Como hemos visto, la sensación de que el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí *es en sí* puede darse porque los entes «nos hacen resistencia», porque éstos tienden a conservar su configuración, porque no podemos cambiarlos mágicamente a nuestro antojo y porque se nos aparecen como ya estando allí antes de que nuestra conciencia los descubra.

«Para concluir, cabe advertir que, aunque Heidegger nos dice que los entes intramundanos son en sí, **no** lo son para él en el sentido de encontrarse más allá del fenómeno. Heidegger está partiendo de la *epojé* fenomenológica y, por ende, su descripción se limita a lo fenomenológico y lo fenoménico. Así, pues, lo que está diciendo es simplemente que los entes que él llamó «intramundanos», como *realidad*, naturalmente *parecen* a la conciencia algo que es *en-sí*, anterior a ella e independientemente de ella. Como ya vimos, esto equivale a decir que en ciertas condiciones la determinación fundamental del ser viene a ser la sustancialidad: el fenómeno de ser-realidad de los entes intramundanos implica la apariencia de *ser-en-sí* de dichos entes. Así, pues, en este caso —como en cualquier otro— nuestro error es una manifestación del ser. Hemos de concluir, entonces, que es en el ser mismo que se encuentra la raíz de la fragmentación que amenaza con destruirnos.

«En efecto, cuando, en el estado de pequeño espacio-tiempo-conocimiento asociado a un foco restringido e impermeable de atención consciente, el fenómeno de ser que resulta de la sobrevaluación sostiene los conceptos sustantivos específicos que aplicamos a los segmentos de lo dado que conservan su forma, se obtiene la ilusión de fragmentación intrínseca que se encuentra en la raíz de la crisis ecológica, la cual nos hace percibir el universo como un agregado de entes autoexistentes con una verdad y una importancia dadas. Y cuando los entes aparentemente autoexistentes que surgen de esta manera son a su

¹⁰⁷Por así decir, ya que el ser-para-sí no es la *fuerza* de la abstracción de objetos potenciales, sino una apariencia que es su condición. En efecto, la abstracción de objetos es realizada por las funciones mentales bajo el impulso del error.

vez entendidos en términos de adjetivos específicos sobrevaluados, aparecen las cualidades y los valores (adjetivos sustantivados) entendidos como algo que es propio de los entes que creemos absolutamente separados y autoexistentes.

«Esto no quiere decir que, arbitrariamente, nosotros inventemos los entes, sus cualidades primarias o secundarias y su valor. Hemos visto que la continuidad de configuración (*pattern*; *Gestalt*) que dentro del cambio constante de la configuración total de nuestra experiencia del «reino de dimensiones intermedias» presentan ciertos segmentos de dicha configuración total,¹⁰⁸ la «resistencia» que nos hacen los segmentos en cuestión, y así sucesivamente, nos permite considerar a éstos como *entes*. El tipo de configuración que ellos presentan nos permite determinar qué tipo de ente es cada uno, así como cuáles son sus cualidades primarias o secundarias.¹⁰⁹ Y su forma y sus funciones nos permiten determinar su valor... en base a los criterios considerados con anterioridad, según la era y la sociedad en las que nos encontremos. Así, pues, como hemos visto, todo lo que experimentamos es hecho posible por la estructura intrínseca de nuestra experiencia en tanto que seres humanos poseídos por el error.»

Vimos que, aunque Heidegger nos dice que los entes intramundanos son en sí, **no** lo son para él en el sentido de encontrarse más allá del fenómeno. Heidegger está partiendo de la *epojé* fenomenológica y, por ende, su descripción se limita a lo fenomenológico y lo fenoménico. Aunque a Hume no le interesa lo fenomenológico (concepto que aparecería mucho después de su época, con Husserl), como ya vimos, sí se limita a lo fenoménico y no contempla la existencia de un mundo externo: «Nothing is ever present with the mind but its perceptions or impressions and ideas, and that external objects become known to us only by those perceptions they occasion» «...’tis impossible for us so much as to conceive or form an idea of anything specifically different from ideas and impressions»¹¹⁰. «...nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos ni podremos concebir otra clase de existencia que las de las percepciones manifiestas dentro de los estrechos límites de la imaginación. No tenemos más ideas que las allí producidas»¹¹¹.

Para concluir esta sección, cito las instrucciones del V Dalai Lama para observar la forma en la que el fenómeno de ser es concebido a partir del corazón, plasmadas en la obra que el Dr. Jeffrey Hopkins tradujo como *Practice of Emptiness*.¹¹² Aunque el texto se refiere específicamente a la concepción de un «yo», las instrucciones pueden ser aplicadas al examen del fenómeno de ser que se encuentra en la base de la impresión de que somos un «yo» autoexistente, verdadero y sumamente importante. El V Dalai Lama —el primer Dalai Lama en reinar sobre el Tibet, quien fue un gran maestro de dzogchén— escribe:

¹⁰⁸O sea, el nivel de nuestra experiencia cotidiana, que no es ni el microcósmico ni el macrocósmico, sino un nivel intermedio entre ambos.

¹⁰⁹El peso y otras de las que normalmente consideramos como cualidades distintas de la configuración son en verdad partes de ésta.

¹¹⁰*Treatise*, p. 67

¹¹¹*Tratado*, Sección VI, Parte II, p. 169

¹¹²Tesis doctoral sin publicar, que comprende la traducción integral del texto y los comentarios que hace el Dr. Jeffrey Hopkins en base a las explicaciones orales dictadas por Gueshe Rabtén. Una parte de la traducción fue publicada bajo el mismo título de la tesis: Dalai Lama, the Fifth, *Practice of Emptiness*, traducción de Jeffrey Hopkins en base a las instrucciones de Gueshe Rabtén, Cuarteles Generales del XIV Dalai Lama, Dharamsala, Kangra Dist., H.P., India, The Library of Tibetan Works and Archives, 1974.

«...una mente firme y tensa que piensa "yo" existe en nuestro continuo mental en todas las ocasiones del sueño o de la vigilia. Sin embargo, como un espejo y una imagen de tu rostro (en tanto que la presencia del espejo nos da una clara imagen del rostro), cuando te encuentras con condiciones de felicidad y sufrimiento la mente que piensa "yo" se manifiesta muy fuertemente. (En cambio), en ocasiones en las que tales condiciones no están dadas, (lo hace de manera) un poco confusa. La mayoría de los instructores (que enseñan) este punto de vista hoy en día no han analizado si (la mente que piensa "yo") está manifiesta o no y hablan de la práctica con palabras empobrecidas, como por ejemplo diciendo simplemente: "La forma en que el concebidor innato de un 'yo' concibe el 'yo'." Tales instrucciones no concuerdan con lo que es esencial —ellas son como apuntar con un dedo acusador a alguien cuyo rostro no se ve bien y decir: "Este es el ladrón de ayer tal y tal»—.

«En consecuencia, antes que nada necesitamos una clara manifestación de felicidad o sufrimiento causado por alguna otra persona. Si no (la tenemos), debemos recordar un suceso anterior de este tipo, hasta el punto en el que se le aparezca claramente a nuestra mente. Por ejemplo, si alguien te ha acusado (falsamente) de ser un ladrón, el pensamiento "yo robé a tal y tal" no existe en tu mente; sin embargo, pensando en que él te acusó de ese robo, algunas veces sientes un fuerte odio hacia la persona. En ese momento, parece como si este 'yo', que es el objeto de la acusación de robo y que es sostenido firme y tensamente en el centro del corazón, se pudiera ver y agarrar con la mano. De igual manera, si otra persona hizo que alcanzaras un objetivo deseado y (ahora) reflexionas (pensando) que tal y tal ayuda fue otorgada, el 'yo' que es el objeto ayudado aparece fuertemente desde el centro del corazón.

«Apoyándote en el cultivo de cualquiera de los dos modos anteriores (de hacer aparecer fuertemente el 'yo'), la mente que piensa 'yo' que se ha manifestado hace que otros pensamientos burdos (o sea, discursivos) se (detengan y) vuelvan latentes, con lo cual deberías permitir que el innato concebidor de un 'yo' se manifieste más fuertemente. En este punto, debes analizar la forma en que la mente concibe el 'yo'. (ahora bien), es extremadamente difícil analizar dentro de una única conciencia (al mismo tiempo) la concepción del 'yo' —o sea, el reconocimiento del 'yo' como tal— y la forma en que (éste) es concebido —o sea, sus cualidades de (aparente) autosuficiencia y así sucesivamente—. Si la fuerza de la conciencia analítica es demasiado fuerte, ello hace que se pierda la fuerza de la concepción del 'yo' y que ésta pierda toda claridad.

«Pregunta: ¿Cómo debería ser realizado el análisis?

«Respuesta: Gracias a la fuerza de haber cultivado la meditación pacificadora (shamatha, shiné) has obtenido la habilidad de mantener tu atención fijamente en un objeto de meditación estabilizadora (shamatha, shiné) o analítica (vipashyana, lhagtong). En este caso, en vez de concentrarte en un objeto (de meditación pacificadora tal como) el cuerpo de un Buda, deberías hacer que aparezca la mente que manifiestamente piensa 'yo'. Mientras el foco central de tu atención consciente se mantiene con fuerza en el 'yo' (que aparece de manera clara y) distinta, «una esquina de la mente» debería observar (como si mirase «con el rabo del ojo») la forma en que lo aprehendes y analizar la forma en que el 'yo' está siendo concebido. Por ejemplo, cuando vas caminando con alguien por un sendero, tus ojos están mirando principalmente el sendero, pero «con el rabo del ojo» estás mirando a tu compañero.

«Con anterioridad, el ‘yo’ del pensamiento ‘yo’ parecía existir en el centro del corazón, pero no se determinó en qué términos existía este ‘yo’. De ahora en adelante, «una esquina del intelecto» (como «con el rabo del ojo») debe analizarlo bien.»

En la sección de su texto que citamos, el V Dalai Lama estaba ocupándose de la forma en que el ‘yo’ es concebido y percibido. Ahora bien, cuando concebimos y percibimos el ‘yo’, lo concebimos y percibimos *como siendo*. En verdad, la fuerza que lo concibe desde el corazón no es otra que la que confiere su ser a los entes — independientemente de que se trate del ‘yo’ o de los entes que no son el ‘yo’—. Y si bien, como ya se dijo, el ser no puede aparecer como objeto, la forma en que él es concebido y el fenómeno de ser mismo como tal pueden ser captados de la manera que propone el V Dalai Lama: «con el rabo de la mente». Del mismo modo, el momento en que se puede captar con mayor claridad la forma como el fenómeno de ser es concebido y este fenómeno mismo como tal, es cuando la concepción del ‘yo’ se manifiesta de la manera más fuerte y patente —o sea, cuando la concepción en cuestión está siendo sostenida por una mayor fuerza emocional—. De esta manera podemos descubrir claramente, no sólo en qué consiste exactamente el fenómeno de ser, sino cómo el mismo es el producto de una actividad vibratoria del «corazón» (o sea, de la zona del plexo solar, justo detrás del centro del esternón).

Sucede que el «concebir el yo desde el centro del corazón» no es otra cosa que el *dar ser al ente que somos*. Por esto, Heidegger tuvo razón, al concebir el proyecto de *El ser y el tiempo*, en afirmar que era al *Dasein* ó «ser-ahí» que había que preguntar por su ser, pues el *Dasein* era el ente al que «en su ser le iba su ser» y el ente que tenía comprensión del ser. En efecto, es observando, en aquellos momentos en que las circunstancias hacen que el ser del *Dasein* se manifieste de la manera más clara y distinta posible, la forma en que el *Dasein* concibe y capta este ser, que podemos percibir con suficiente claridad la verdadera naturaleza del fenómeno de ser y la forma en que el fenómeno en cuestión es concebido o «producido» por la actividad de nuestro plexo solar. Y esto implica que *el hecho de que el fenómeno de ser es un error* —la base del error humano básico— se hace perfectamente patente.

Una vez que, aplicando las instrucciones del V Dalai Lama, hayamos comprobado que el fenómeno de ser constituye el eje o núcleo del error humano básico, y que nos hayamos propuesto a superar el error en cuestión, podremos y deberemos descubrir el *arjé* en su plena desnudez (lo cual implica recorrer el «Sendero» hacia la obtención del «Fruto»).¹¹³ Ahora bien, a fin de lograr que el *arjé* se haga perfectamente patente como tal, no basta con aplicar simples trucos como los descritos por el V Dalai Lama. El *arjé* sólo puede hacerse plenamente patente si logramos que se disuelvan, tanto la dualidad sujeto-objeto, como el fenómeno de ser que se encuentra en su raíz y que la precede tanto ontológica como diacrónicamente. Y, como se acaba de señalar, a fin de lograr la necesaria disolución de la dualidad sujeto-objeto y del fenómeno de ser, es necesario recorrer un Sendero espiritual —como, por ejemplo, el del dzogchén manngagguidé (*mahasandhi upadesha*)—. (Cabe señalar que, para quienes recorran el Sendero en cuestión, una ayuda extra —la cual, sin embargo, no puede sustituir el contacto directo con un verdadero maestro con un linaje auténtico reconocido oficialmente— puede ser la lectura de mi libro *The Source of*

¹¹³Cfr. la nota 18.

*Danger is Fear—Paradoxes of the Realm of Delusion and Instructions for the Practice of the Dzogchen Upadesha.*¹¹⁴)

De la probabilidad del conocimiento

Aquí Hume hablará de las clases de relaciones y de cuáles de estas relaciones pueden proporcionar conocimiento y certeza. Es importante considerar esta parte antes de aquéllas en que trata de la substancia y del «yo», pues aquí Hume trata los tipos de relaciones —semejanza, contigüidad, causalidad— a los que recurrirá para probar que la substancia es una ficción y para intentar mostrar como se crea la ficción de identidad y/o substancialidad.

Las relaciones filosóficas son de dos tipos: las que dependen completamente de las ideas que comparamos entre sí, y las que pueden ser concebidas sin cambio en las ideas. Por ejemplo, cuando, por medio de la idea de un triángulo, descubrimos la relación de igualdad entre sus tres ángulos. O, por ejemplo, cuando, sin cambio alguno en las ideas (imágenes mentales) de los objetos o en los objetos mismos, podemos cambiar las relaciones de contigüidad y distancia simplemente alterando el lugar de los objetos. Lo mismo pasa con la relación de causalidad. De la mera idea de dos objetos no podemos inferir la causalidad; necesitamos la experiencia de la sucesión temporal.¹¹⁵ En fin, las meras cualidades de los objetos tal como se nos manifiestan, no dan razón de fenómeno alguno. Necesitamos para ello de la experiencia y de la memoria¹¹⁶.

Las clases de relaciones que, según Hume, pueden producir conocimiento y certeza, serán aquellas que dependen exclusivamente de las imágenes mentales que él llamó «ideas». Estas son: semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número.

II.- El problema de la substancia

Hume parte de las impresiones o de la experiencia como del único lugar desde el cual es posible construir una auténtica ciencia del hombre, pero sin embargo hacia el final de su obra reconoce que de lo menos que podría fiarse sería de sus sentidos.

Ahora bien, el problema del empirismo humiano no es que los sentidos no sean dignos de confianza, sino sobre todo el hecho de que, para pasar de la mera asociación de impresiones a concepciones tales como la de substancia, de una conciencia substancial distinta de sus impresiones, etc., se requiere un «salto» de un nivel conceptual a otro (el cual probablemente podría ser considerado, en términos de la teoría de tipos lógicos de Russell y Whitehead (Russell y Whitehead, XXXX), como un «salto» desde un tipo lógico «inferior» o menos general a un tipo lógico «superior» o más general). Quizás podríamos

¹¹⁴Capriles, Elías (Kunzang Namdröl), *The Source of Danger is Fear—Paradoxes of the Realm of Delusion and Instructions for the Practice of the Dzogchen Upadesha*. Mérida, Editorial Reflejos, 1989.

¹¹⁵Ya vimos que no basta con la mera sucesión temporal; será necesario que aparezca Kant y publique su segunda analogía de la experiencia en la CRP, para que muestre cómo la causalidad se establece sobre la base de la direccionalidad de la forma del sentido interno (el tiempo) pero no es meramente un derivado de la experiencia de la sucesión temporal. La explicación de las tesis de Kant a este respecto será presentada en el trabajo siguiente, dedicado a dicho autor.

¹¹⁶*Tratado*, Sección I, Parte III.

también decir que la transición en cuestión consiste en la invención de un nuevo concepto (comprensión) cuyo contenido no tiene nada que ver con aquello de lo cual partimos para inferirlo (o sea, las impresiones). Hume nos dice que, puesto que no hay impresiones a las que puedan corresponder las ideas de substancia, identidad, etc., éstas no son más que ficciones. Ahora bien, con extraer conclusiones simplistas a partir de los axiomas del empirismo no se explica cómo ni por qué surgen las ideas (en tanto que comprensiones) que Hume desecha como ficciones por el mero hecho de no aceptar la existencia de ideas que no sean sólo imágenes mentales y por no aceptar la existencia de ninguna idea (concebida a su manera) que no se derive de una impresión. El verdadero problema filosófico del empirismo es precisamente éste: cómo se puede pasar de la mera asociación de impresiones a concepciones tales como la de substancia, de una conciencia substancial distinta de sus impresiones, etc., si ello requiere un «salto» de un nivel conceptual o tipo lógico «inferior» a otro «superior»; cómo se puede inventar un nuevo concepto (comprensión) cuyo contenido no tiene nada que ver con aquello de lo cual partimos para inferirlo (o sea, las impresiones).

Para que se entienda más claramente en qué consiste el problema, tomemos el ejemplo de la substancia. Esa idea no puede provenir de impresión alguna, pues podemos asociar impresiones para construir un dragón, que no es más que una colección de impresiones (tales como la de lagartija, la de animal volador, la de fuego y así sucesivamente), pero la idea de substancia no puede ser producida por la asociación de impresiones, ya que no se sigue ni de la suma ni de la asociación de éstas, y su naturaleza y tipo lógico son radicalmente distintos a los de las impresiones.

Lo mismo sucede con la creencia en un sujeto de las impresiones: ese sujeto tiene una naturaleza tan distinta de todo lo que aparece como objeto, que no podría ser producido por la mera asociación de impresiones-que-aparecen-como-objeto.

En particular, con respecto al problema de la substancia, en el capítulo anterior se afirmaba que es necesario tener en cuenta la diferencia entre la atribución de mera causalidad a una sucesión de impresiones y la atribución de substancialidad, identidad o ser a los objetos de las percepciones. Aunque en la discusión en cuestión parecía que la causalidad fuese suficiente para producir la concepción de identidad personal, o de la substancialidad de un «yo», Cassirer¹¹⁷ nos dice que Hume separa y distingue radicalmente entre el proceso mediante el cual la mente desarrolla la ilusión de causalidad —proceso basado en la costumbre y en la trasposición de las percepciones pasadas a las futuras— y el proceso por el cual la misma atribuye identidad, existencia continua o ser a los objetos de las percepciones.

Para Hume (aunque no para Kant), en el primer caso —el de la causalidad— podemos decir que basta la memoria; sin embargo, en el caso de la identidad o ser no es suficiente la memoria, pues ella estaría traspasando más allá de lo que las impresiones sensibles nos revelan. De alguna manera Hume aquí está a un paso de la fundamentación apriorística del conocimiento: hay, para él, una *tendencia natural* del espíritu a postular la substancialidad y la identidad allí donde las percepciones no nos dan más que un cúmulo desordenado e inconexo de sensaciones. Como ya dijimos, para Cassirer ésta es la derrota y muerte del esquema sensacionista como fundamento del conocer —derrota y muerte que lleva en sí el germen de un nuevo nacimiento filosófico basado en distintas pautas valorativas (la anunciación de Kant)—.

¹¹⁷Cassirer, *Op cit.*

Cuando Hume reconoce que no hay en los objetos de las sensaciones nada de lo cual podamos derivar las ideas de causalidad (o conexión necesaria), substancia e identidad personal y, por lo tanto, que las mismas *surgen o se producen debido a una tendencia natural del espíritu*, nuestro empirista está introduciendo ideas metafísicas en sus argumentos. En efecto, para poder explicarse a sí mismo, el empirismo necesita recurrir a las herramientas que son precisamente el objeto de su crítica: el uso y establecimiento de nociones de carácter metafísico, abstracto y racional. El empirismo alcanza su límite y no tiene más remedio que insinuar su propia derrota, abriéndole paso a la posibilidad del conocimiento *a priori* —o sea, de categorías, conceptos y juicios sintéticos *a priori*— que fue postulado por Kant. Este (CRP B5,6) escribe:

«Eliminemos gradualmente de nuestro concepto empírico de cuerpo todo lo que tal concepto tiene de empírico: el color, la dureza o blandura, el peso, la misma impenetrabilidad. Queda siempre el espacio que dicho cuerpo (desaparecido ahora totalmente) ocupaba. No podemos eliminar este espacio. Igualmente, si en el concepto empírico de un objeto cualquiera, corpóreo o incorpóreo, suprimimos todas las propiedades que nos enseña la experiencia, no podemos, de todas formas, quitarle aquélla mediante la cual pensamos dicho objeto como substancia o como inherente a una substancia, aunque este concepto sea más determinado que el objeto en general.¹¹⁸ Debemos, pues, confesar, convencidos por la necesidad con que el concepto de substancia se nos impone, que se asienta en nuestra facultad de conocer *a priori*.»

Para Kant, este carácter *a priori* de conceptos (categorías) tales como el de substancia justifica la verdad de los mismos. Es en ello que Kant se equivoca, y que debemos retomar la idea de Hume según la cual, en un sentido muy especial, conceptos como el de substancia carecen de verdad (para Hume, en la medida en que no corresponden a una impresión; para los budistas mahayana, por ejemplo, en la medida en que no corresponden al verdadero carácter de la realidad). En *Individuo - sociedad - ecosistema* escribí:

«Kant, interesado en demostrar las condiciones de posibilidad de la experiencia, de los objetos, de la verdad y de la ciencia, intentó resolver el problema planteado por empiristas críticos como Hume postulando juicios sintéticos *a priori*, cuyo carácter *a priori* garantizaría su verdad y permitiría que ellos garantizaran a su vez la verdad de la experiencia que el sentido común considera «verdadera», en los dos sentidos kantianos de «verdad»: en el que respecta a la verdad lógica del juicio y en el que respecta a la verdad de la cosa (como contrario a su ser mera apariencia). Dichos conceptos garantizarían la existencia de leyes predecibles de la experiencia y, al ser confrontados con nuestras experiencias y con los conceptos empíricos originados de estas confrontaciones, nos permitirían obtener nuevos conocimientos que no tendrían su origen en la inducción (y que, en consecuencia, no serían por naturaleza dudosos). Así, pues, para Kant afirmar la existencia de los conceptos *a priori* significaba afirmar la posibilidad de la ciencia.

«Ahora bien, el mero hecho de que ciertos juicios o conceptos fuesen *a priori* y de que hubiere una conciencia trascendental de dichos conceptos *a priori* no implicaría que éstos tuviesen que ser verdaderos. El mito tántrico del *lila* representa la vida humana como

¹¹⁸Esta es la diferencia de tipo lógico a la que me referí con anterioridad.

un «juego de escondite de la Cognoscitividad Unica Universal Inmanente consigo misma»: la ilusión de ser intrínsecamente una criatura separada con una conciencia propia es ilusión de no ser Cognoscitividad Unica Universal Inmanente y puede ser representada alegóricamente como el «autoesconderse» de esta Cognoscitividad, mien-tras que la desaparición de la mencionada ilusión, que corresponde a la manifestación de *sophía*, puede ser representado alegóricamente como un «redescubrirse» de la Cognoscitividad en cuestión. Así, pues, si la vida fuese como la representa el mito del *lila*, los conceptos *a priori* no serían base de verdad, sino que serían, por el contrario, base del error constituido por la ilusión de pluralidad intrínseca, de sustancialidad, de causalidad, etc. Y aunque haya traído a colación el mito en cuestión sólo a fin de mostrar que los supuestos de Kant no son los únicos posibles y que en consecuencia sus argumentos no prueban nada, debo decir también que dicho mito es más compatible con las concepciones unitarias de la física contemporánea que los supuestos de Kant: si todo es, como sugiere la física actual, un principio único, el creernos entidades intrínsecamente separadas en un mundo de entes intrínsecamente separados constituye un error, y este error es el resultado de creer que nuestros conceptos de pluralidad y unidad, causa y efecto, etc., corresponden exactamente a lo dado y son absolutamente ciertos, cuando en verdad —como lo demuestra la física— ni corresponden a lo dado ni son absolutamente ciertos. Más aún, si no hay nada diferente o separado del principio único que pueda ser agente del error, dicho principio tiene necesariamente que ser el agente del mismo —que es precisamente lo que ilustra el mito del *lila*—.

«Esto significa que, si hubiere juicios *a priori*, su carácter *a priori* sólo sería garantía de verdad en caso de que Dios hubiese puesto esos juicios en nosotros y de que, como afirmó Descartes, Dios no pudiese querer engañarnos. Pero eso no fue lo que postuló Kant, quien no recurre a Dios, «porque no podemos recurrir a Dios antes de haber efectuado la crítica». En efecto, ya en la época de Kant, no era considerado filosóficamente aceptable sustentar una tesis filosófica sobre un dogma teológico.»

Por supuesto, los budistas no basan sus refutaciones de la sustancialidad del sí mismo o de los entes que aparecen como objeto en los supuestos anteriores (los cuales, sin embargo, hoy en día son implicados por las teorías físicas de vanguardia, que apuntan a la inexistencia de una pluralidad intrínseca de sustancias), sino en base a argumentos lógicos muy complejos, algunos de los cuales se asemejan a los de Hume, otros a los de Zenón de Elea y así sucesivamente.¹¹⁹ Aquí, sin embargo, me parece más útil citar una explicación

¹¹⁹En *Individuo - sociedad - ecosistema* escribí:

«...una vez depuradas de algunas de las contradicciones que ha señalado en ellas la filosofía analítica, algunas de las «pruebas» de Zenón de Elea pueden ser utilizadas para mostrar, no la inexistencia del mundo físico, de la pluralidad, etc. (que es lo que se supone que intentaba demostrar Zenón), sino el hecho de que nuestra comprensión es unilateral y sin embargo se cree la verdad única y total acerca de lo que comprende —y, por ende, adolece de un error—.

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

de la forma en que la física actual apunta a la desconstrucción del concepto de «sustancia» que reproducir los argumentos de los antiguos budistas. En *Individuo - sociedad - ecosistema* escribí:¹²⁰

«La física de nuestro siglo, al investigar dimensiones cada vez más pequeñas, fue descubriendo una multiplicidad siempre creciente, la cual, cuando parecía tender a hacerse infinita, desapareció en el redescubrimiento de la unidad. Después de que Rutherford revelara la pluralidad interna del átomo, Einstein descubriría que las partículas subatómicas eran concentraciones negativas, positivas y neutras de un campo electromagnético único que abarcaba el universo entero. Así, pues, el «espacio vacío» en el que según Rutherford giraban las partículas subatómicas, en verdad no era vacío, sino un continuo de energía. Aún más, Einstein destruiría el antiheraclíteo concepto aristotélico de «sustancia» —el cual, a diferencia de la filosofía de Heráclito, sí implicaba hasta un cierto punto una pluralidad intrínseca— 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» y, por ende, que los entes intercambiaban su «materia» con lo que los rodeaba.

«Esto significa que nuestra impresión de que los entes existen independientemente de nosotros y del resto del universo, de manera sustancial y autoexistente, es errónea. Los entes no están en sí mismos separados de lo que los rodea, pues a su alrededor no hay ni una capa de espacio vacío ni una capa de una sustancia distinta del resto del campo de energía postulado por Einstein, que pueda separarlos de su «medio ambiente». Más aún, ni siquiera están constituidos siempre por una misma porción de materia (lo cual les proporcionaría autoidentidad y justificaría que los consideremos como entidades intrínsecamente separadas del resto del universo físico), pues, como hemos visto, Einstein mostró que la materia-energía que los constituye se intercambia constantemente con la de aquello que los rodea. Así, pues, los entes son separados de su «medio ambiente» por nuestra percepción, que puede distinguirlos y abstraerlos porque en el nivel de «dimensiones intermedias» que percibimos directamente por los sentidos ellos conservan en cierta medida su configuración durante el pasar del tiempo, y porque nosotros tenemos memoria, que permite a nuestras funciones mentales y perceptivas reconocerlos, identificarlos y abstraerlos. Cuando los experimentamos o entendemos como entes que existen como tales independientemente de nosotros estamos en un error, ya que ellos dependen de nuestros procesos mentales para aparecer como entidades separadas con una identidad propia.

«En nuestro tiempo, la física ha ido mucho más allá de Einstein en la «desconstrucción» de los entes. Las separaciones, la pluralidad de entes, el cambio y el flujo dependen del espacio y del tiempo y no podrían ni tan siquiera ser concebidos sin espacio ni tiempo. La física de nuestros días ha asestado otro duro golpe a la creencia en una pluralidad y un cambio intrínsecos, independientes de nuestra percepción, al descubrir que el espacio y el tiempo sólo existen como los conocemos en nuestra experiencia. Para la Teoría de la Relatividad, el tiempo era ya una dimensión más —en el mismo nivel que las tres del espacio— de ese «continuo de cuatro dimensiones» que era el universo. En nuestros días, la física de reconocimiento parte del supuesto de que el tiempo y el espacio

este error nuestro lo que, en verdad, revela la prueba de Q. Para superarlo, sería necesario acceder a la develación del Logos heraclíteo y a su función cognoscitiva libre de error.

¹²⁰Capriles, Elías, *Individuo, sociedad, ecosistema*, Parte I.

sólo existen en el nivel fenoménico en el que transcurre nuestra experiencia cotidiana, e intenta determinar cómo surge la dimensionalidad a partir de una «realidad» *dada* que no sería en sí misma dimensional.

«Entre las teorías físicas que podríamos ubicar en el campo de la «física de reconocimiento» se encuentran el holomovimiento u holoflujo de David Bohm (cuya síntesis con las teorías neurofisiológicas de Karl Pribram ha producido el famoso «paradigma holográfico»), las hipótesis de John Wheeler y de Alain Aspect y, en gran medida, el bootstrap de Geoffrey Chew.

«Para Bohm, la conciencia y sus objetos «materiales» se encuentran indiferenciadamente unidos en una «realidad básica» que no es dimensional, y sólo se separan en el nivel fenoménico manifiesto gracias a un proceso de aparente espaciotemporalización. Así, pues, si consideramos el nivel básico no-dimensional, tendremos que concluir —como Heráclito— que todo *parece ser* uno. Si consideramos el nivel manifiesto desde un punto de vista ingenuo, tendremos que concluir —también con Heráclito— que todo *parece ser* múltiple. El primer nivel nos daría la unidad que exige la razón, pero no anularía el cambio que nos da nuestra experiencia y que caracteriza al orden que Bohm llamó *explicate* o «manifiesto»: la razón nos daría una unidad, mientras que la experiencia inmediata nos daría una multiplicidad.»

III.- El problema de la identidad personal

Como hemos visto, el problema de la identidad personal es antes que nada una instancia del problema de la sustancia considerado arriba y, en la medida en que es una instancia de dicho problema, se le aplica lo que se dijo con respecto a éste.

Ahora bien, hay una diferencia entre el problema de la identidad personal y el de otros tipos de supuestas sustancias. Mientras que, en el caso de los entes que aparecen como objeto, la sustancia es para Hume una proyección sin base que se hace sobre impresiones y conjuntos de impresiones, en el caso de la conciencia-sujeto no hay para Hume ni siquiera una impresión-de-conciencia-sujeto o una serie de impresiones-de-conciencia-sujeto sobre la(s) cual(es) se haga erróneamente la infundada proyección de sustancia.

Si la existencia de las impresiones de los entes que aparecen como objeto no implican la sustancialidad de dichos entes, no era necesario postular la inexistencia de impresiones-de-conciencia-sujeto a fin de demostrar la insustancialidad de la conciencia. Sin embargo, el empirismo sólo reconoce las percepciones que poseen cualidades de los cinco sentidos reconocidos universalmente (con salvedades que ya hemos considerado, como la del peso y el «sentido muscular»), y es del empirismo que Hume parte para su refutación de la substancialidad en general y de la substancialidad del «yo» en particular.

Para Hume, las impresiones eran sensaciones que aparecían como objeto y que poseían cualidades de los cinco sentidos reconocidos universalmente (con las ya mencionadas salvedades): impresiones de forma, color, peso y otras cualidades que pueden ser observadas directa y explícitamente como objeto a través de los cinco sentidos (y el muscular, etc.), mientras que las ideas eran una forma menos vívida de tales impresiones (podríamos decir que producida por la memoria que nos queda de ellas) pero que también aparecían como objeto de manera directa y explícita. Ahora bien, ya hemos visto que, tal como Hume erró en su concepción de la naturaleza de las ideas, también lo hizo en su concepción de las impresiones: Hume obvió la diferencia entre las imágenes mentales (que

funcionan en el pensamiento, en la memoria, en la imaginación, en la fantasía, etc.) y la comprensión de lo que las mismas son (siendo esta última lo que constituye la idea o concepto). Del mismo modo, el hecho de que algo no aparezca como objeto, que no se presente de manera explícita y directa como forma, color, peso y otras cualidades que se presentan como objeto, no implica que no se esté presentando.

Ahora bien, el hecho de que el «yo», en tanto que sujeto mental o polo noético del conocimiento, no sea un objeto de la conciencia ni posea cualidades de los cinco sentidos (o del muscular, etc.), no implica que no haya un sujeto mental o polo noético del conocimiento. La escuela *guelugpa* de budismo interpreta las afirmaciones de los *madhyamika* negando la sustancialidad del «yo» y sin embargo afirmando que *sí hay una impresión* que corresponde a dicho «yo». El problema es que dicha impresión «aparece de manera implícita e indirecta» y no de manera explícita y directa; ella no posee cualidades de los cinco sentidos (ni del muscular, etc.), sino del sexto sentido postulado por el budismo, que es la conciencia. En otras palabras, el sujeto mental no es otra cosa que la impresión-no-sensorial (si por «sensorial» entendemos «de los cinco sentidos», o de estos cinco más los postulados por Wolfgang von Buddenbrock), al conocer un objeto, de que un sujeto distinto de él lo está conociendo. Por ello los *guelugpa* definen la conciencia, *en tanto que sujeto mental o polo noemático del conocimiento*, como «el claro conocedor que aparece en la imagen de su objeto»: en el presentarse del objeto se manifiesta también la *impresión* de que un sujeto separado y distinto de él lo está conociendo. Como ya vimos, lo que sucede es que esta impresión no es una impresión de ninguno de los sentidos tradicionales o postulados recientemente en el Occidente, sino una impresión que corresponde al sexto sentido postulado por el budismo: a la conciencia de lo mental, de lo que es puro pensamiento abstracto —o sea, de lo que, en términos cartesianos, es pura *res cogitans*—. El hecho de que una impresión no tenga forma, color y, en general, lo que la filosofía clásica había llamado «cualidades primarias y secundarias» (distinción que fue negada por Berkeley y otros empiristas), no implica que ella no constituya una impresión. Es una impresión cuya forma particular de presentarse fue expresada por los *guelugpa* como «de manera implícita e indirecta, y no explícita y directa (como sucede con los objetos)».

En lenguaje común en nuestra lengua (y también en lengua inglesa y en otras lenguas occidentales) diríamos que siempre que percibimos «tenemos la impresión» de que alguien dentro de la cabeza está mirando hacia afuera un objeto, está escuchando un ruido, está pensando un pensamiento, está ejecutando un acto, y así sucesivamente. Es evidente que esta «impresión» no aparece como objeto (en términos husserlianos, como noema o como polo noemático del complejo noético-noemático) en el sentido de no aparecer como una sensación de forma, color, peso u otras cualidades que se presentan como objeto de manera explícita y directa. Sin embargo, ello no quiere decir que ella no aparezca en absoluto —o sea, no quiere decir que tal impresión no exista—.

En efecto, aunque dicha impresión no aparezca como los *objetos* del conocimiento, de la percepción, etc., como sí aparecen en cambio, el objeto externo que es visto, el ruido que es escuchado, el pensamiento que es pensado, el acto que es ejecutado, etc., no puede caber la menor duda de que ella aparece, e incluso de que lo hace de manera clara y distinta. Toda percepción de una impresión o serie de impresiones que aparece(n) como objeto va acompañada de la impresión de que alguien distinto y separado de ella(s) la(s) está percibiendo, y sin esta última impresión jamás habrían podido surgir las interpretaciones dualistas del mundo.

Hume dice «cuando veo mi ‘yo’ no veo más que percepciones y sensaciones, no veo algo distinto y separable de mis sensaciones». Es verdad que no se puede *ver* algo distinto de dichas percepciones y sensaciones, pues la impresión de que una conciencia está percibiendo no tiene forma ni color (sus características se asemejan en cierta medida a las de la *res cogitans* de Descartes), pero de algún modo se tiene la impresión de que un perceptor (el sujeto mental o polo noético del conocimiento) distinto y separado de lo que percibe está viendo las percepciones y sensaciones a las que se refiere Hume. Del mismo modo, cuando Hume «ve en el ‘yo’ sólo sensaciones (que aparecen como objeto)», tuvo que haber tenido la impresión de que un perceptor (el sujeto mental o polo noético del conocimiento) distinto y separado de lo que percibía, estaba percibiendo «que lo único que podía ver eran las percepciones y sensaciones que aparecían como objeto». Así pues, esta impresión es innegable, aunque su *forma de aparecer* sea diferente de la de los entes que aparecen como objeto.

En la terminología de la escuela *guelugpa* de budismo mahayana,¹²¹ la impresión de que «un sujeto de la percepción, distinto y separado de lo que percibe, está percibiendo lo que está siendo percibido», aparece de manera «implícita e indirecta». Los términos «implícita e indirecta» deben ser entendidos por contraste con lo que es entendido por «explícita y directa», que significa que impresiones de forma, color, peso y otras cualidades están apareciendo como objeto. En efecto, cada vez que aparece un objeto «de manera explícita y directa», aparece también la impresión o la idea de que un sujeto mental —en términos husserlianos, el extremo noético del complejo noético-noemático— lo está percibiendo, aunque dicha impresión no posea forma, color, peso ni otras de las cualidades que pueden aparecer como objeto.

Es debido a lo anterior que los *guelugpas* definen el sujeto mental o polo noético del conocimiento como «el claro conocedor que aparece (implícita e indirectamente) en la imagen de su objeto». El sujeto mental no es la imagen que le aparece, sino algo que la acompaña y que no aparece como objeto: no aparece de manera directa y explícita, como sí aparece la imagen del objeto. Sin embargo, ello no significa que se trate de una entidad metafísica substancial: dicha impresión no es más que *una impresión que aparece*, aunque de un tipo radicalmente distinto al de las impresiones que aparecen como objeto. Y el hecho de que aparezca «en la imagen de su objeto» muestra que no se trata de una entidad metafísica sustancial que de veras se encuentre dentro de la cabeza detrás de los ojos, como diferente de la forma visual que parece encontrarse fuera de la cabeza y frente a los ojos: la impresión-de-conciencia aparece «en la imagen de su objeto», aunque su forma especial de aparecer consiste en la impresión de que alguien dentro del organismo (dentro de la cabeza: en el caso de una impresión visual, específicamente detrás de los ojos) está conociendo «la imagen de su objeto», y de que ése que conoce es distinto y separado de lo conocido.

El reconocimiento de que sí existe una impresión que corresponde a la conciencia nos permite una desconstrucción más efectiva del «yo» que la emprendida por Hume. No es, pues, que la conciencia no aparezca en ningún sentido, sino que su aparecer no es más que una impresión carente de sustancia. No es que no haya una impresión que nos permita formarnos la idea de un «yo», como la que podrían concebir algunos de los

¹²¹Entre las cuatro escuelas principales de budismo tibetano, ésta es la de aparición más reciente. Su fundador fue Je Tsong kha pa y a ella pertenecen los Dalai Lamas. La misma se declara *madhyamika-prasangika*, aunque lo que para ella constituye la «verdad absoluta» es el resultado de una práctica del nivel *shravakayana* de las escuelas *yogacharya* y *madhyamika-swatántrika-yogacharya*.

filósofos substancialistas que ha criticado nuestro autor, sino que dicha impresión no constituye una substancia.

Aquí es necesario tener en cuenta que los términos «mente» y «yo» se entienden en diversos sentidos (o sea, son equívocos). Para comenzar, el «yo» puede ser identificado con la mente, o con el conjunto de cuerpo, voz y mente (y quizás también cualidades y actividades), y con muchos otros entes potenciales que consideraremos más adelante. A su vez, la mente puede ser entendida como la colección de percepciones de Hume, o como el polo noético del conocimiento que corresponde al «claro conocedor que aparece en la imagen de su objeto» —o puede ser mistificada y concebida como un alma substancial y trascendente, etc., etc.—.

En la revisión de la crítica humiana de la sustancia terminamos reconociendo que Kant tenía razón al postular la existencia de conceptos/ca-tegorías y juicios *a priori*, aunque estaba equivocado al creer que la existencia de tal conocimiento *a priori* validaba la supuesta verdad de dicho conocimiento. Ahora tenemos que alcanzar una conclusión similar: Kant tenía razón al postular una apercepción (conciencia de que una conciencia o sujeto mental distinto y separado de su objeto está percibiendo) y reconocer así que tenemos la impresión de que existe una conciencia trascendental (que en el conocimiento empírico funciona como conciencia empírica), pero se equivocó al concebir a esta última como algo más que una ilusión. Para Kant el «yo» era «una representación simple consistente en la conciencia que acompaña cualquier concepto», la cual no era ni número ni fenómeno; sin embargo, cuando queríamos enjuiciarla, nos veíamos ya obligados a servirnos de su representación. En otras palabras, cuando estamos conscientes de algo, el yo (entendido como sujeto mental o polo noético del conocimiento) no es más que el estar conscientes de ese algo. Ahora bien, puesto que sólo podemos estar conscientes de objetos —o sea, de entidades noemáticas—, es imposible estar conscientes del «yo», que no puede aparecer como objeto. Cuando creemos, pues, estar conscientes del «yo» (en este sentido en el cual se llama «yo» a la conciencia y no a la totalidad de la entidad designada por nuestro nombre), de lo que en verdad estamos conscientes es de una representación del yo (la cual, cabría agregar, es concebida por la imaginación).¹²²

Así pues, de nuevo tenemos que Kant introduce algo que Hume pasó por alto (aunque, por lo menos en el caso de la sustancia, llegó a sugerir su posible existencia, dándole a Kant la base para desarrollar sus teorías), pero que Kant toma por verdadero aunque no se trata más que de una ilusión (o, en términos budistas no empleados por Kant y que no corresponden al sentido que éste da a sus términos, que toma lo que no es más que relativo como una verdad absoluta). Kant ha visto y reconocido ciertos hechos que Hume no quiso o no pudo ver o reconocer, pero erróneamente los consideró como algo intrínsecamente verdadero. Si Kant hubiese reconocido que la conciencia era un fenómeno y hubiese afirmado que la misma era insustancial y constituía una «mera apariencia», habría dado en el blanco y su sistema habría constituido una verdadera y efectiva superación de Hume.

¹²²Compárese esta idea de Kant con la afirmación de Hume según la cual "no somos tan sólo seres que razonamos, sino también uno de los objetos sobre los que razonamos" (80). La impresión de que alguien separado y distinto del objeto percibido está percibiendo dicho objeto es el yo-como-sujeto; el yo como objeto de reflexión, en cambio, es un objeto y en consecuencia no corresponde al yo que aparece como sujeto «de manera implícita e indirecta», aunque en nuestra experiencia consideremos a ambos como uno y el mismo yo. Esta es otra de las manifestaciones del error que caracteriza a nuestra experiencia.

Kant supuso que el conocimiento operaba en base a un esquema como el siguiente, en el cual cada uno de los elementos constituía una verdad indudable:

<i>formas a priori</i>				
Conciencia	>—>	de la sensibilidad	>—>	objeto
trascendental	>—>	y conocimientos	>—>	trascendental
<i>a priori</i>				
<i>formas a priori</i>				
Conciencia	>—>	de la sensibilidad	>—>	fenómenos que
empírica	>—>	y conocimientos	>—>	aparecen como objeto
<i>a priori</i>				

Si Kant hubiese entendido que los elementos del primer esquema eran las condiciones de posibilidad de la experiencia dualista pero no verdades autoexistentes y autovalidantes (y validadoras de la experiencia que ellas hacen posible y condicionan), y que los elementos del segundo esquema eran fenómenos que no constituían más que apariencias insustanciales, habría llegado a una concepción similar a la de los budistas de la escuela madhyamika del mahayana y en particular de la escuela gelugpa de budismo tibetano.

El sujeto mental o polo noético del conocimiento que, para los budistas madhyamika y para el «nuevo paradigma» del que hablaré a continuación, no constituye una sustancia, fue lo que Kant conceptuó como la "conciencia trascendental" que estaba consciente del «objeto trascendental» y como la «conciencia empírica» que estaba consciente de los fenómenos (que aparecen como objeto). Kant estaba en lo cierto al entender que estos fenómenos eran captados a través del «filtro» de las formas *a priori* de la sensibilidad y de los conceptos y juicios *a priori*, que eran lo que hacía que fuesen ubicados en el espacio y el tiempo y captados en términos de las categorías [1. de cantidad (unidad, pluralidad, totalidad), 2. de cualidad (realidad, negación, limitación), 3. de relación (inherencia y subsistencia o substantia et accidens, causalidad y dependencia o causa y efecto, comunidad o acción recíproca entre agente y paciente, 4. de modalidad (posibilidad-imposibilidad, existencia-inexistencia, necesidad-contingencia)].

El budismo mahayana no sólo niega la sustancialidad, tanto del sujeto como de los objetos del conocimiento, sino que afirma que, para que se haga patente la verdadera naturaleza de la realidad (o sea, lo que ellos denominan «verdad absoluta»), la aparente separación entre un polo noético y un polo noemático del conocimiento tiene que desaparecer. Esto sucede en lo que podríamos llamar una «gnosis no-dual», en la cual la impresión de que hay un sujeto diferente del objeto y un objeto diferente del sujeto desaparecen sin dejar rastro. Sin embargo, ello no significa que los fenómenos que en otras condiciones interpretamos como objeto desaparezcan, ni tampoco que desaparezca nuestra capacidad cognoscitiva; lo que sucede es que la segunda deja de ser identificada con la ilusión de que hay una conciencia sustancial que percibe sus objetos y que es distinta y separada de ellos, mientras que los primeros dejan de parecer entidades sustanciales que son intrínsecamente distintos y separados de la conciencia (aunque en tanto que no se alcance el estadio de Budeidad total la impresión de una dualidad sujeto-objeto seguirá

manifestándose cada vez que deje de manifestarse la gnosis en cuestión).¹²³ Para los budistas del mahayana, pues, la ilusión de sustancialidad de la conciencia y de sus objetos es un error que tiene que disolverse para que se capte la verdadera naturaleza de la realidad.

Desde nuestro punto de vista occidental, tenemos que decir con respecto a lo anterior que, o bien esta gnosis es una experiencia ilusoria que los budistas toman erróneamente como verdad absoluta, considerando erróneamente que el tomar la experiencia en términos de la dualidad sujeto-objeto como la captación correcta de algo dado constituye un error, o bien ella constituye la captación directa de la verdadera naturaleza del universo y de nosotros mismos y en efecto, como lo afirmó Hume (aunque por motivos distintos a los que él concibió), no hay ningún «yo» sustancial (ni tampoco son sustanciales los entes que aparecen como objeto).

Aunque su punto de partida es muy distinto del de los budistas del mahayana, en *El ser y la nada* Sartre declaró que la conciencia no era más que una apariencia. Husserl había ya definido la fenomenología como un positivismo absoluto (aunque no haya aceptado que la conciencia no era más que una mera apariencia). Si el positivismo es (como lo afirma Popkin en su libro *El escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*) una síntesis del empirismo y el escepticismo mitigado de Mercenne y Gassendi, debe poder relacionarse con el empirismo crítico de Hume. Y, en efecto, la fenomenología permitía reconocer la existencia de fenómenos que filósofos anteriores habían considerado substancialista y metafísicamente, sin tener que explicarlos en estos términos. Lo que Kant definió como "conciencia trascendental" es, sin duda alguna, un tipo particular de fenómeno (el sujeto mental que aparece de manera implícita e indirecta) pero no tiene por qué ser considerado como una sustancia ni interpretado metafísicamente. Fue el desarrollo de la fenomenología lo que permitió que se pudiese conciliar interpretaciones antimetafísicas como la de Hume con la ocurrencia de los fenómenos que con anterioridad habían sido considerados substancialista y metafísicamente, a pesar de que Husserl, el fundador de la fenomenología, concibió la conciencia de manera más o menos cartesiana (lo cual le ganó una aguda crítica de Sartre en la Introducción a *El ser y la nada*).

Quizás haya también sido lo anterior lo que hizo que pudiesen surgir enfoques eclécticos como el de Risieri Frondizi, quien en su obra *El problema del «yo»*¹²⁴ propone una teoría de la existencia de éste que es sumamente interesante, aunque no corresponde tampoco a la que estoy esbozando aquí. Frondizi postuló una tesis que contraría tanto al substancialismo tradicional como a la negación de toda subsistencia que postulan varios empiristas radicales. Según esta tesis, el «yo» no es ni una experiencia entre otras, ni el conjunto de las experiencias, sino algo más, un plus que, sin embargo no puede ser considerado como una sustancia intemporal y no sometida a cambio. El «yo» cambia pero a la vez es permanente; es, en rigor, lo siempre presente, lo estable dentro del cambio. Se trata de una realidad cuyo carácter fundamental es el ser funcional.

Hume criticó a los filósofos que se figuraban que nuestro «yo» era algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes, cuya existencia, así como la continuidad de dicha existencia, es evidente para nosotros en su perfecta identidad y simplicidad. Según dichos filósofos, nada nos distrae de esa conciencia, pues aún la sensación o pasión más violenta no hacen otra cosa que aumentarla, y todo intento de demostrar la existencia de

¹²³Esta gnosis no revela a un Dios, sino a la condición absoluta de la existencia, que la escuela madhyamika de budismo llama *dharmata* o «naturaleza de todos los fenómenos».

¹²⁴Frondizi, *El problema del yo*.

algo que es tan evidente no haría otra cosa que empañar la evidencia inmediata y directa al introducir lo mediato e indirecto. Hume desecha estos razonamientos aduciendo que no tenemos idea alguna del «yo» como es concebido por quienes así lo explican, pues no hay ninguna impresión de la que podría derivarse dicha idea, y toda idea real tiene que derivarse de una impresión (cosa que Hume intentó demostrar al comienzo del Tratado). Aunque ya vimos que sí hay una impresión del «yo», la cual sí es de tipo inmediato y directo, también hemos visto que el carácter de dicha impresión no la hace verdadera. Como vimos, tanto los budistas de la Antigüedad como los creadores del llamado «nuevo paradigma» en nuestra época, niegan la supuesta sustancialidad del «yo» (y eso a pesar de que, sobre todo los primeros, reconocen la existencia de la impresión del «yo»).

Aquí me parece oportuno considerar la crítica a la prueba cartesiana del «yo» que hace Kant en su «Refutación del Idealismo» (CRP comenzando en B274; en español, versión Pedro Ribas/Alfa Guara a partir de p.246) y, en particular, en la sección en que refuta el Idealismo Problemático de Descartes. Kant escribe:

«El idealismo problemático... sostiene simplemente que somos incapaces de demostrar, a través de la experiencia, una existencia fuera de la nuestra. Este idealismo es razonable y propio de un pensamiento filosóficamente riguroso, como lo es el consistente en no admitir un juicio definitivo mientras no se haya encontrado una prueba suficiente. La prueba requerida debe, pues, mostrar que tenemos *experiencia* de las cosas externas, no simple imaginación. Ello no podrá ocurrir más que en el caso de que podamos demostrar que nuestra misma experiencia *interna* —indudable para Descartes— sólo es posible si suponemos la experiencia *externa*.

«TESIS

«*La mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí.*

«Prueba

«Soy consciente de mi existencia en cuanto determinada en el tiempo. Toda determinación temporal supone algo permanente en la percepción. Pero este elemento permanente no puede ser algo en mí, ya que mi propia existencia sólo puede ser determinada en el tiempo mediante dicho elemento. Toda determinación temporal supone algo permanente en la percepción. Pero ese elemento permanente no puede ser algo en mí, ya que mi propia existencia sólo puede ser determinada en el tiempo mediante dicho elemento. La percepción de éste sólo es, pues, posible a través de una cosa exterior a mí, no a través de la simple *representación* de una cosa exterior a mí. Consiguientemente, la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales fuera de mí. Ahora bien, la conciencia de mi existencia en el tiempo va necesariamente ligada a la conciencia de la posibilidad de esta determinación temporal. La conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, necesariamente ligada también a la existencia de cosas fuera de mí, como condición de la determinación temporal. Es decir, la conciencia de mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí.»

Por supuesto, lo anterior (así como las observaciones que siguen en el texto de Kant) no prueba la existencia del mundo externo;¹²⁵ lo que prueba es que, en la medida en que tengo conciencia de mi propia existencia, tengo *conciencia inmediata* de la existencia de otras cosas fuera de mí y, por lo tanto, no es cierto que —como lo creyó Descartes— se pueda encontrar una certeza del «yo» que demuestre la existencia de éste *antes* de encontrar una certeza del mundo que demuestre la de éste.

Ahora bien, tal certeza no demuestra nada, a menos que creamos que Dios puso en nosotros nuestras ideas y que, siendo un ser totalmente bueno, no puede querer engañarnos (cfr. Vallota, A. D., 1993, para una larga discusión de la tesis del *Deus deceptor*).¹²⁶ En *Individuo - sociedad - ecosistema* señalé con respecto a la prueba cartesiana del «yo»:

«...Descartes, por ejemplo, creyó haber demostrado plenamente la intuición que expresó silogísticamente como «pienso, luego existo», y que tomó como su supuesto básico. Ahora bien, como señaló Lichtenberg:

««Más valdría utilizar una fórmula impersonal y no decir pienso, sino piensa en mí.
»

«O, quizás aún más precisamente, como señala Octavio Paz en uno de sus poemas:

««...las palabras que me piensan al pensarlas;
soy la sombra que proyectan mis palabras.»

«¿Quién dice que no es el proceso del pensar el que produce la impresión (que en este caso sería ilusoria) de que hay un alma o un sujeto autoexistente que piensa el pensamiento? De ser así, el pensador no existiría a priori, sino que sería un producto de dicho proceso. Como acota A. J. Ayer, de la idea «hay un pensamiento» no se sigue que «existo». A esto podríamos agregar: aunque dicha idea vaya acompañada de la impresión de que un sujeto mental la está pensando, pues esa impresión podría ser un producto del proceso de pensamiento. Sartre señala que:

««La conciencia no tiene nada de sustancial; es una pura «apariencia», en el sentido de que ella sólo existe en la medida en que aparece...»

«....El mito tántrico del lila representa la vida humana como un «juego de escondite de la Cognoscitividad Unica Universal Inmanente consigo mis-ma»: la ilusión de ser intrínsecamente una criatura separada con una conciencia propia es ilusión de no ser Cognoscitividad Unica Universal Inmanente y puede ser representada alegóricamente como el «autoesconderse» de esta Cognoscitividad, mientras que la desaparición de la mencionada ilusión, que corresponde a la manifestación de *sophía*, puede ser representado alegóricamente como un «redescubrirse» de la Cognoscitividad en cuestión. Así, pues, si la vida fuese como la representa el mito del lila...»

...la intuición del «yo» sustancial postulado por Descartes no sería prueba de la verdad de éste, sino que sería, por el contrario, prueba de que el sentir que hay un «yo» sustancial separado de sus objetos que piensa el pensamiento y recibe impresiones de un

¹²⁵Como señalé en mi libro inédito *Kant y el budismo*, lo que prueba Kant es que tenemos la impresión de nacer en un mundo ya constituido —en un tiempo que ya estaba allí antes de mi aparición y que seguirá estando allí después de mi desaparición— y no que ese mundo exista sustancialmente, con anterioridad a mi aparición y con posterioridad a mi desaparición.

¹²⁶Cfr. Vallota, A. D., «Dios como causa del error en Descartes». Mérida, Revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la U.L.A. N° 5, pp. 37-46.

mundo externo que le es intrínsecamente ajeno, constituye un error. Y aunque haya traído a colación el mito en cuestión *únicamente* a fin de mostrar que los argumentos de Descartes no prueban la sustancialidad del «yo» (y no a fin de postular una *Weltan-schauung* filosófica que corresponda a dicho mito), estoy de acuerdo en que el mito en cuestión es más compatible con las concepciones unitarias de la física contemporánea que los supuestos de Kant. Mi texto continúa:

«...si todo es, como sugiere la física actual, un principio único, el creernos entidades intrínsecamente separadas en un mundo de entes intrínsecamente separados constituye un error, y este error es el resultado de creer que nuestros conceptos de pluralidad y unidad, causa y efecto, etc., corresponden exactamente a lo dado y son absolutamente ciertos, cuando en verdad —como lo demuestra la física— ni corresponden a lo dado ni son absolutamente ciertos. Más aún, si no hay nada diferente o separado del principio único que pueda ser agente del error, dicho principio tiene necesariamente que ser el agente del mismo —que es precisamente lo que ilustra el mito del lila—.»¹²⁷

La sustancialidad del «yo» no es, pues, probada por Descartes; ella sólo lo sería si Dios la hubiese puesto en nosotros...

«...y (si), como afirmó Descartes, Dios no pudiese querer engañarnos.»

En efecto, tal cosa implicaría sustentar una tesis filosófica sobre un dogma teológico, lo cual —por lo menos a partir de Kant, si no ya desde mucho antes— no es filosóficamente aceptable.

Hume se mueve en una dirección que apunta al tipo de visión plasmada en la cita anterior y con ello va mucho más allá que Kant, a quien supuestamente «sacó de su sueño dogmático». En verdad, Kant lo que hizo fue vérselas con el escepticismo de Hume, no a fin de validarlo, sino de intentar demostrar, *a pesar de Hume*, los supuestos más esenciales del sentido común y de la metafísica —supuestamente sin ir más allá de los límites impuestos por el pensamiento de Hume—.

Dije que Hume (1711-1776) va mucho más allá que Kant (1724-1804), a pesar de ser anterior a él, porque, como hemos visto repetidamente, Hume no se limita a negar —como lo hace Kant en su refutación del «idealismo problemático» de Descartes— que pueda haber una intuición del «yo» sin una intuición inmediata de un mundo externo, sino que se esfuerza por todos los medios por refutar la creencia en la existencia fija y permanente del «yo», que para Kant constituye un postulado esencial. Por otra parte, a pesar de que no llega a afirmar que el «yo» constituya un número, sí niega que sea un mero fenómeno. Y, lo que es peor:

«...esta autoconciencia conlleva necesariamente, en cuanto representación trascendental, la identidad numérica, y es cierta *a priori*, ya que nada puede entrar en el conocimiento si no es a través de esta apercepción originaria.»(CRP A 113)

¹²⁷Cfr. las reflexiones citadas con anterioridad que muestran cómo las nuevas teorías de la física tienden a implicar un monismo o por lo menos a refutar la creencia en la sustancialidad y el carácter supuestamente absoluto del dualismo y el pluralismo ontológicos.

Si el conocimiento tuviese que ser verdadero, la apercepción originaria por la cual tiene que entrar todo lo que entra en el conocimiento tendría que ser cierta *a priori*. Sin embargo, ya hemos visto que la verdad del conocimiento *a priori* y de todo conocimiento basado en nuestros conceptos y juicios *a priori* sólo tendrían que ser verdaderos si aceptásemos la tesis según la cual Dios habría puesto dichos conceptos y juicios en nosotros y, siendo totalmente bueno, no pudiese querer engañarnos —lo cual, como vimos, no es postulado por Kant, para quien no podemos tomar como prueba de algo la existencia de Dios antes de haber realizado la crítica—.

Sin embargo, todo lo anterior ratifica que Kant no cayó en el error de Hume, según el cual el hecho de que no haya una *impresión* (o sea, algo que aparece como objeto) que corresponda al «yo» humano o a la mente implica que el «yo» humano o mente no existe. La apercepción de Kant corresponde a la impresión del «yo» que los guelugpas llaman «implícita e indirecta»; el problema es que, como vimos, Kant considera que el yo existe de manera fija y permanente, y que la autoconciencia, que conlleva la identidad numérica, es cierta *a priori*.

Es probable que este problema de la identidad numérica haya sido suscitado en Kant por la negación que hace Hume de la existencia de un «yo» que sea idéntico a sí mismo, o idéntico a través de todas sus manifestaciones. El problema de la identidad o no-identidad del «sí-mismo» o «yo» a través de las distintas manifestaciones fue tomado en cuenta ampliamente por los budistas del mahayana en los razonamientos que emplearon a fin de desconstruir el «si-mismo» o «yo».

Ahora bien, antes de considerar el tipo de razonamiento que emplean los budistas en su desconstrucción del «yo» y compararlos con los empleados por Hume, es necesario señalar que la única prueba de la *substancialidad de la conciencia* es el que la misma nos parezca substancial; una prueba de que no lo es, lo sería el hecho de que puede dejar de parecerlo y dejar de aparecer como algo distinto de sus objetos —como sucede cuando se manifiesta la gnosis anoica no-dual y no-conceptual que constituye el núcleo de la tradición dzogchén de budismo—. Claro está, esto no puede ser aducido como prueba en un texto de filosofía, pues la gnosis en cuestión no es universalmente accesible y muchos podrían incluso dudar de la posibilidad de su manifestación (mientras que otros podrían pensar, al contrario de lo que postulan los budistas, que la gnosis en cuestión es una experiencia ilusoria, y que nuestra experiencia normal es la que es verdadera).

Lo anterior repercute en cómo se debe o puede refutar la substancialidad del «yo» en el sentido humano del término. El problema no es el hecho de que no hay una impresión que corresponda al «yo», sino el hecho de que no concebimos intelectualmente ni experimentamos el yo como éste es en verdad. Por otra parte, ya vimos que concebimos el «yo» de distintas maneras, que el término es equívoco y es empleado en diferentes sentidos, que incluyen (1) el de «sujeto mental» (mente en tanto que polo noético del conocimiento); (2) el de «colección de percepciones» (mente en el sentido de Hume, la cual por lo general es identificada y confundida con la mente en el sentido 1), y muchos otros sentidos, algunos de los cuales (escogidos y numerados al azar) consideraré en mi libro *Qué somos y adónde vamos*, cuyo texto cito a continuación, con algunas modificaciones:

«Aunque sentimos que somos «yo» y que este «yo» es siempre lo mismo, en verdad la palabra «yo» indica, en distintos momentos, diferentes entes.

«En el sentido (1), la palabra «yo» puede indicar el ser-para-sí de Sartre, o el sujeto mental (el polo noético del conocimiento), quien puede o no sentirse uno con su objeto,

independientemente de que este último sea o no parte de lo indicado por el nombre del individuo. Esto es lo que los *guelugpa* definen como «el claro conocedor que aparece en la imagen de su objeto» y que, según la tradición en cuestión, aparece de manera «implícita» e «indirecta».

«En el sentido (2), que es el que Hume da al término, el vocablo «yo» indica la mente como colección de percepciones que, sin embargo, es erróneamente tomada por una substancia. Este sentido es radicalmente distinto del anterior, pues el sujeto mental (sentido 1) se siente distinto y separado de muchas de las impresiones e ideas (en el sentido humiano de los términos) que constituyen la «colección de percepciones» que corresponde al «yo» en este sentido 2.

«En el sentido (3), la palabra «yo» indica el ente que es designado por el nombre propio de un individuo dado y que todos consideran como el individuo en cuestión. En este sentido, el «yo» incluye el cuerpo, la voz y la mente (y por lo general también las cualidades y las actividades) de un individuo.

«En el sentido (4), el término «yo» puede ser empleado para indicar lo que uno siente que es en cada momento diferente. Ya vimos que el sujeto mental (el polo noético del conocimiento) puede o no sentirse uno con su objeto, independientemente de que este último sea o no parte de lo indicado por el nombre del individuo. En el caso de alguien que se mira en el espejo, el sujeto mental se siente uno con su objeto cuando el individuo percibe su figura como objeto; en cambio, el sujeto mental se siente distinto de su objeto cuando su objeto es otra persona, o incluso en algunos casos en los que su objeto es algún aspecto o segmento del ente que es designado por el nombre propio del individuo mismo — por ejemplo, cuando experimenta su propio cuerpo como un lastre que tiene que arrastrar, pues está muy cansada después de caminar todo el día en una excursión y todavía tiene que continuar para llegar al refugio donde podrá descansar y dormir—. Así, pues, en un momento dado el «yo» en este sentido puede incluir el cuerpo y la mente (como sucede cuando la chica se mira en el espejo), o el cuerpo, la voz y la mente (si uno está pronunciando un discurso y siente que lo hace muy bien o muy mal y que también está luciendo atractivo o repugnante), o el cuerpo y las actividades (cuando un gimnasta logra un puntaje dado en una competencia). En otro momento, el «yo» en este sentido puede incluir el sujeto mental que parece estar manejando el cuerpo, pero no el cuerpo que es manejado (por ejemplo, cuando al individuo se le paraliza un miembro e intenta moverlo infructuosamente). El otro momento, el «yo» en este sentido puede incluir el sujeto mental que intenta controlar la actividad de su mente, pero no la actividad mental que él intenta controlar (por ejemplo, cuando se comienza a practicar la pacificación mental y uno equivocada e infructuosamente intenta controlar por la fuerza la actividad mental). Etc., etc.

«En el sentido (5), el «yo» puede ser el ser-para-otros, o sea, aquello que el ser-para-sí *se hace*, por ejemplo, cuando otra persona está enjuiciando críticamente el ente designado por el nombre del individuo. Este es un aspecto del «yo» en el sentido (4).

«En el sentido (6), el «yo» puede ser el ego en el sentido freudiano, o la autoimagen del individuo.

«En el sentido (7) el «yo» puede corresponder a la ilusión de ser un sujeto autónomo, que es una combinación de los sentidos del término «yo» indicados como (1), (2) y (6), y que es lo que los budistas tibetanos intentan ayudarnos a superar cuando nos instan a desconstruir nuestro propio ego descomponiéndolo en el «collage de otros» que lo constituyen.

«Podríamos seguir enumerando distintos sentidos del término «yo», per lo importante es que, aunque empleamos la misma palabra para referirnos a los distintos sentidos del término «yo» y nos parece que éste indica siempre el mismo ente, la verdad es que el término indica, en distintos momentos, entes diferentes. En los primeros diálogos de Platón, la ambigüedad en la definición de un concepto era suficiente para que Sócrates considerase que la definición no era válida. Y, en efecto, en este caso la confusión en nuestro lenguaje refleja, y es reflejada por, una confusión en nuestra experiencia.»¹²⁸

Muchos argumentos budistas se centran, en efecto, en la forma como, aunque constantemente pasamos de un sentido a otro en nuestro empleo del término «yo», ocultamos esta equivocidad del término y nos hacemos creer a nosotros mismos que poseemos un «yo» único, continuo, idéntico a sí mismo y substancial.

Por ejemplo, si la mente fuese una con sus percepciones (sentido de «yo» como «colección de percepciones»), no se justificaría que tengamos —co-mo a menudo la tenemos— la sensación de que somos un sujeto distinto de las percepciones, a las que experimentamos como si estuviésemos a una distancia de ellas, como si ellas fuesen algo distinto y separado de nosotros (a pesar de que, como vimos, cuando el objeto percibido es un aspecto, o la totalidad, del ente designado por el nombre propio del individuo, el sujeto mental puede *hacerse* esos objetos).¹²⁹ Si la mente fuese distinta de sus percepciones, ella estaría en un error cuando *hace* los objetos de algunas de dichas percepciones, experimentándose como una con dichos objetos. Ahora bien, si la mente no puede ser ni una con sus percepciones ni distinta de éstas, podríamos todavía concluir, o bien que es tanto una cosa como la otra, o bien que no es ninguna de ambas. Sin embargo, estas dos últimas posiciones están tan erradas como las dos anteriores: no puede decirse «ambas» porque las dos carecen de verdad total y, por otra parte, la una y la otra se contradicen mutuamente, de modo que, si decimos «ambas», estaremos admitiendo que la contradicción es propia de la realidad, cosa que es negada por el principio de identidad o de no-contradicción); no puede tampoco decirse «ninguna», pues ambas tienen verdad parcial (y porque no hay otra alternativa a las dos consideradas, por lo cual, si ambas son falsas, ninguna posición posible es verdadera). Este tipo de argumento está destinado a demostrar que el mapa conceptual (o sea, de nuestras comprensiones) no puede corresponder al territorio de lo *dado* y, por lo tanto, que nada es en términos absolutos o de manera intrínseca como lo concebimos —y, por lo tanto, que ideas tales como substancia, identidad, etc., no pueden ser legítimamente aplicadas a lo dado—.

Por otra parte, si todo es, como afirmó Einstein y como lo siguen afirmando las más recientes teorías de la física, un campo único de energía, entonces todos los cuerpos y todas las voces —y, como veremos luego, seguramente también todas las mentes— son manifestaciones de este campo único; en consecuencia, los mismos no pueden constituir

¹²⁸Capriles, Elías, *Qué somos y adónde vamos. Sobre la crisis mundial y la problemática individual. Ontología, filosofía de la historia, ecología, física, psicología y el «sendero directo» del tantrismo tibetano*. Caracas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, 1986, cuarta conferencia: «Lenguaje, lógica y verdad»

¹²⁹En *L'Être et le néant*, Sartre nos dice que lo que sucede en estos casos no es que el ser-para-sí se identifica con este o aquel segmento del ser-en-sí (o sea, del continuo de lo que aparece como objeto), sino que *se hace* el objeto en cuestión entablando con él un *vínculo de ser* —que surge, por ejemplo, al sentirnos tocados en el corazón por la mirada del otro—. Sin embargo, en otras ocasiones puede también darse la *identificación* del sujeto mental con lo percibido.

substancias diferentes y separadas las unas de las otras. En particular, para la tradición dzogchén, los aspectos materiales de los individuos humanos (y de todo el universo) son manifestaciones del aspecto tsel (*rtsal*) de la energía universal, las sensaciones no físicas de los individuos humanos son manifestaciones del aspecto rölpa (*rol pa*) de la energía universal —y los pensamientos que ubicaríamos dentro del aspecto «mente» de los individuos en cuestión son manifestaciones del aspecto dang (*gdangs*) de la energía universal—. Está claro que estas tesis de la tradición dzogchén no valen como pruebas filosóficas, pero lo que sí vale y tiene el mayor peso es el hecho de que *el cuerpo y la voz* de un individuo sean para la física parte del campo único de energía (y que incluso intercambien la «materia» que los constituye con la del resto del campo —o, según teorías como la de Bohm, no puedan estar en sí mismos separados, pues el tiempo y el espacio, condiciones de toda separación, no existen en sí mismos—). Todavía nos quedaría por desconstruir la supuesta substancialidad de la mente; a este fin, debemos tener en cuenta que, para que ésta fuese una substancia, tendría que ser algo totalmente separado y distinto del cuerpo. Ahora bien, de ser así, ¿cómo podría tener contacto alguno con éste? ¿Cómo podría, por ejemplo, una *res cogitans* que no sea en absoluto espacial, tener contacto con algo que es puramente espacial? La respuesta cartesiana, que es «por medio de la glándula pineal», no resuelve nada, pues dicha glándula es parte de la *res extensa* y no podría tener contacto alguno con una *res cogitans* cartesiana —y un alma totalmente separada del cuerpo no tendría contacto con éste y no podría sentir a través de él como no fuese por medios «sobrenaturales» a los que no tenemos razón para recurrir en nuestra época—. Por otra parte, si el «alma» fuese una con el cuerpo, estaríamos en un error cuando sentimos que (como mente) tenemos que controlar al cuerpo, o cuando, estando cansados, lo experimentamos como algo que tenemos que cargar cuesta arriba, etc., etc. Ahora bien, más importante aún es el hecho de que, si el «alma» fuese una con el cuerpo, no sería inmutable y por lo tanto no sería algo idéntico a sí mismo; incluso intercambiaría materia con el medio ambiente en la medida en que lo hace el cuerpo y por ello no sería substancial. No seguiré considerando aquí este tipo de argumentos; el lector interesado puede referirse a mi libro *Qué somos y adónde vamos*.

Así, pues, no hay duda de que —a pesar de su error esencial, que es partir de que «no hay impresiones que correspondan a la substancia»— Hume emplea eficazmente los conocimientos científicos de su época y logra resultados muy parecidos a los obtenidos por los budistas en la desconstrucción de la substancialidad de lo que existe de manera material, con las consideraciones ya citadas de la masa que sufre pequeños cambios no muy evidentes, del organismo que o está constituido siempre por la misma materia, etc., etc.. En cambio, Hume no tiene tan buenos resultados en la refutación de la identidad personal, en la que también parte de una base errónea, pero no logra una refutación efectiva ni siquiera «por carambola».

Para terminar, consideremos un característico argumento budista en contra de la identidad y substancialidad del «yo» que —junto a otros similares que se refieren al cuestionamiento de la idea de substancia en general— fue resumido por Namkhai Norbu en su libro *La jarra que colma los deseos*:

«Pensamos en lo que recibe el nombre de ‘individuo’, ‘yo’ o ‘ser senciente’ —el agente de todas las acciones buenas o malas y quien experimenta los resultados kármicos de éstas— y nos preguntamos: ¿Está constituida dicha entidad por el cuerpo, la voz y la mente, o es algo separado de éstos? ¿Es algo eterno o transitorio? ¿Es materia inanimada o

conciencia? De esta y de muchas otras formas debemos indagar y analizar hasta que hayamos descubierto que lo que hace que consideremos como un ‘yo’ [sustancial] a algo que en ningún sentido constituye una entidad permanente [o sustancial] es la mente ilusoria, y que es también [ésta la que hace que] nos aferremos a la idea de los ‘otros’ [como entidades sustanciales] aunque no haya [en ellos] entidades independientes [o sustancias] que puedan ser [válidamente] objetos de [la imputación] de un ‘yo’. Entendiendo así definitivamente que en verdad ningún ‘yo’ o ‘individuo’ existe intrínsecamente, surgirá en nosotros la convicción [de la ausencia de autoexistencia o sustancia en la persona].

«Debemos profundizar en el significado de la ‘ausencia de autoexistencia, [de existencia] absoluta [o de sustancia]’ en aquellos fenómenos [que no son personas] por medio de las ‘cuatro aplicaciones de la presencia’, que son la relativa al cuerpo, la relativa a las sensaciones, la relativa a la mente y la relativa a los fenómenos [que aparecen como objeto], respectivamente.

«Los fenómenos y conceptos posibles en su totalidad —tanto los relativos al samsara como los relativos al nirvana— existen sólo como manifestaciones de nuestra mente y no tienen ninguna existencia independiente verdadera. Puesto que la mente, a su vez, depende del cuerpo y está condicionada por él, el primer ejercicio es una investigación acerca del cuerpo: ¿es lo que llamamos ‘cuerpo’ algo distinto de [la suma de] las partes individuales que lo componen, o corresponde a [la suma] de dichas partes? ¿Cuál es su origen? ¿Dónde se encuentra actualmente? ¿Dónde irá a parar? Y así sucesivamente. Examinando el cuerpo de este modo descubriremos que el mismo carece de una naturaleza autoexistente [o sustancia]; relajándonos [entonces] en esta comprensión, [debemos] continuar en un estado Contemplativo.

«Las sensaciones que experimentamos, sean de placer, de dolor, etc., son la raíz del apego, la aversión y todas las otras emociones que nos disturbán. En consecuencia, cuando surge una sensación, la examinamos cuidadosamente [a fin de determinar si] se trata de la mente o de algo distinto de ella, y así sucesivamente. De este modo descubriremos que la sensación carece de autoexistencia [o sustancia] y, relajándonos en esta comprensión, continuaremos como antes en un estado Contemplativo.

«[Consideremos] las seis conciencias compuestas (las de los cinco sentidos más la conciencia de lo mental) cuya continuidad se manifiesta de manera múltiple [en la experiencia del] tiempo como el ‘antes y el después’, y [cuyos contenidos] parecen a veces buenos, a veces malos, etc. ¿Son ellas la mente o algo distinto de ésta? Los varios estados mentales de agrado o desagrado, virtuosos o no-virtuosos, de apego o de odio, etc., ¿constituyen [todos ellos] una sola mente o [se trata de] muchas cosas distintas? Examinemos esto bien. ¿Por qué motivo deberíamos [considerar] que es una misma mente la que aparece en los distintos estados mentales de placer y dolor, apego y odio, etc.? Si pensamos que todos estos estados surgen debido a causas secundarias temporales [sin que las diferencias entre ellos determinen la mente], ¿cuál puede ser la esencia de una mente que no dependa de las causas secundarias ni del contacto con los objetos? ¿Existe [una mente de este tipo] o no? ¿Es algo eterno o transitorio? Realizando cuidadosamente una investigación de este tipo se podrá comprender definitivamente que la mente no tiene base o raíz alguna.

«Después de haber indagado sobre la naturaleza del cuerpo, de las sensaciones y de la mente, examinamos todos los fenómenos posibles y todas las entidades que son objetos de conocimiento comprendidas en la esfera de las cogniciones, de las voliciones y de lo que

no puede ser clasificado entre los agregados. Descubriendo que todos ellos tienen su origen exclusivamente en la interdependencia de causa y efecto, captaremos fácilmente su vacuidad —en el sentido de ‘ausencia de cualquier tipo de existencia independiente [o sustancia]’— más allá de todo límite conceptual. Reconociendo así que todo lo que se manifiesta en la esfera de lo relativo tiene una naturaleza [similar a la de los] sueños, nos entrenaremos en un comportamiento de renuncia frente a las pasiones y el odio; conscientes de que en sentido absoluto ningún fenómeno o entidad existe de manera concreta, practicaremos un total desapego.»

Por otra parte, es bien sabido que desde hace mucho tiempo la teoría de la percepción como mera recepción de impresiones ha sido descartada definitivamente; aunque la idea de un «trato» ha estado implícita en numerosos sistemas filosóficos occidentales desde hace muchos siglos, mientras que en Oriente la teoría de la percepción como proceso activo del sujeto fue desarrollada explícita y plenamente por escuelas como la budista yogacharya en el siglo IV de nuestra era, en Occidente no fue hasta Kant que se reconoció explícita y plenamente el rol que la «espontaneidad del sujeto» tenía en la percepción, con lo cual ésta fue interpretada como proceso activo del sujeto. Así pues, aun cuando no hubiese habido una impresión que correspondiese al sujeto, la existencia de éste aparecería a través de sus efectos, tal como la presencia de una montaña puede ser establecida a partir de su sombra (aunque en ambos casos no con inmediatez, y en el segundo no con total certeza: podría tratarse de la sombra de un objeto más pequeño). En efecto, Hume no niega la existencia de la conciencia, sino tan sólo su sustancialidad. Como señala Hessen en su *Teoría del conocimiento*, el objeto y el sujeto se modifican mutuamente y entre ellos se producen interpolaciones.

Hay otra instancia en la cual la actividad del sujeto puede ser inferida de sus efectos que, debido a un error suyo, Hume no pudo reconocer (¿o es más bien el error el que se sigue de su incapacidad de reconocerla?): la de la definición de la calidad de la sensación por las respuestas del sujeto. Como vimos con anterioridad, Hume da por sentado que, en sí misma, una sensación puede ser de placer, de dolor, de tristeza y así sucesivamente, siendo incapaz de reconocer lo que dos milenios antes habían reconocido los estoicos: que la sensación se hace placentera cuando el sujeto acepta su objeto y con ello acepta también la sensación que, aunque no es el objeto directo de la conciencia, es parte de lo que es otro en relación al sujeto; que la misma se hace dolorosa cuando el sujeto rechaza su objeto y con ello rechaza también la sensación que, aunque no es el objeto directo de la conciencia, es parte de lo que es otro en relación al sujeto. En consecuencia, los cambios de tono de las sensaciones dan fe de los cambios de actitud en la espontaneidad del sujeto.

Una última referencia al budismo: El «yo» es en Hume una colección de percepciones, mientras que en el *abhidharma* budista la percepción es sólo una de las cinco *skandha* o agregados cuya interacción produce la *ilusión* de un sí-mismo o «yo» substancial e idéntico a sí mismo.¹³⁰ El punto de partida de la formación y el desarrollo del

¹³⁰Cfr., entre otros textos: (1) Trungpa, Chögyam. *Abhidharma. Psicología Budista*. Traducción por Ricardo Gravel. Editorial Kairós, Barcelona, 1988; (2) Guenther, Herbert V., *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Motilal Banarsidass, Nueva Delhi, 1971. El término sánscrito que aquí estoy traduciendo como «percepción» es *saṃjñā*, el cual es por lo general traducido como «concepto», aunque lo que en verdad indica es la captación (de sensaciones, por ejemplo) en términos de un concepto (comprensión), y que incluye el juicio kantiano, el reconocimiento de Price y la percepción en el sentido que la psicología da comúnmente a este vocablo.

«yo» es una *ilusoria* división originaria, una escisión entre esto y aquello, entre «yo» y lo otro, que se da a partir de la captación como algo externo de las formas materiales (*rupa*, el primero de los cinco *skandha*)¹³¹ y se consolida con el juicio (que en alemán es *Urteil* o «partición originaria»)¹³². Para los budistas, las nociones de interno y externo son interdependientes, y en cuanto empieza el «yo» empiezan las proyecciones, que permiten a aquél apuntalar su identidad. Ahora bien, en la medida en que logramos ver estas proyecciones como algo insubstancial, el «yo» también se vuelve transparente. Chögyam Trungpa escribe:

«La egoidad es la tendencia a valerse de la experiencia para consolidar el «yo», la sensación de existencia individual... Para que se configure el «yo», es necesario partir de un dualismo fundamental que compara y que pone la separación y distinción entre esto y aquello. De allí se derivarán todas las demás dualidades que permiten que haya mundo.»¹³³

Aduciendo que el centro de referencia y los referentes no pueden estar en un mismo plano, también se le critica a Hume que coloque al «yo» y a las impresiones que hacen referencia a ese «yo» en un mismo plano. Sin embargo, también se ha dicho que quizás esta crítica sea infundada, pues para Hume el «yo» no constituye ningún centro de referencia al que las sensaciones puedan estar referidas.

Ya vimos que, a diferencia de la que se da por semejanza, la identidad personal que se da por causalidad sería una superposición de ficciones, pues la causalidad, que es lo que permite poner la ficción de identidad, es también una ficción. La creencia es una ficción imaginativa que no es racional sino vital, con lo que volvemos de nuevo a esa tendencia natural del espíritu que no puede ser explicada ni rechazada y que, aunque debe ser aceptada como ficción y como ilusión, es a fin de cuentas indescartable. Como vimos, aquí encuentra su límite el empirismo humiano, a saber en los procesos de la psicología humana —lo cual no sucede en el empirismo de Berkeley, quien apela a Dios para explicarse la unidad y coherencia que ponemos en lo percibido—.

¹³¹Cuando se explican los *skandha* como secuencia, comenzando por *rupa*, ésta corresponde en cierta medida a la certeza sensible en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Las principales diferencias entre esta explicación de los *skandha* como secuencia y las que da Hegel en la *Fenomenología*, son: (1) el desarrollo del «yo» por medio de la evolución de los *skandha* como secuencia es algo que se produce repetitiva y constantemente en la vida de un individuo, en vez de indicar un proceso filogénico, y (2) el desarrollo del «yo» por la secuencia de los *skandha* **no** es algo que conduzca directamente a la sabiduría holista que constituye el punto final de la evolución humana, y lo que se desarrolla por dicha secuencia **no** es conservado cuando se manifiesta la sabiduría (ni siquiera en el sentido de una «superación que conserva» como la *Aufhebung* hegeliana o «superación que conserva lo negado, incorporándolo en una nueva posición que representa mayor verdad, autenticidad y totalidad que lo que fue superado»), sino disuelto por la manifestación de ésta (aunque sí se conserva e incluso se perfecciona el aprendizaje que permite manejar efectivamente la realidad, a pesar de que ya no se tiene la sensación de que uno, en tanto que «yo» separado, «maneja algo»).

¹³²Dicha partición comienza con *rupa* —el primero de los cinco *skandha*— en tanto que captación análoga a la certeza sensible de Hegel, sigue adelante con *vedana* o sensación de agrado o desagrado asociada al objeto y con *samskara* o impulso reincidente condicionado y condicionante, se consolida con *samjña* —que cuarto de los *skandha*— que es lo que constituye el juicio propiamente dicho, y concluye con *vijñana* o conciencia.

¹³³Trungpa, Chögyam. *Abhidharma. Psicología Budista*. Traducción por Ricardo Gravel. Editorial Kairós, Barcelona, 1988, p. 33.

Para terminar, al considerar la sustancia vimos que, si creemos en la existencia de dragones, es porque podemos construirlos a partir de distintas impresiones, tales como la de lagartija, la de animal volador, la de fuego y así sucesivamente. Para Hume, no existe ninguna creencia que no esté formada en base a impresiones, y por lo tanto desde su propio marco de referencia, la tesis de Hume según la cual la asociación crea la idea de un «yo» no tendría sentido a menos que existiesen impresiones-de-yo que pudiesen ser asociadas. Cabría volver a insistir en que, a fin de resolver este problema, Hume concibió una ilusión trascendental *avant la lettre* en la medida en que, en las pp. 403-404 del *Tratado*, aceptó la existencia de una disposición natural del espíritu a producir ficciones.

Interés en nosotros mismos y ahamkara

Según la tradición dzogchén de budismo tibetano, antes de la escisión de nuestra experiencia en un sujeto y un objeto, se manifiesta la actividad del corazón que produce el fenómeno-de-ser. De inmediato, aparece una disposición para percibir que es designada como *ahamkara* o «autointerés», la cual corresponde al primer momento de la aparición de un sujeto mental aparentemente separado del campo-de-objetos-potenciales. Luego, comienza la actividad nadificadora y ontogénica (no en el sentido en el que el término se opone a filogénico, sino en el sentido de «productora de entes-que-son») que escinde el campo constantemente en figura-y-fondo y toma cada figura escindida por una sustancia separada de todas las demás figuras, del fondo y del sujeto mental que parece estar percibiendo. Es así que procede el conocimiento que mantiene la ilusoria dualidad sujeto-objeto y la impresión de autoexistencia de los entes.

Ya vimos que, para el budismo, el objetivo de la desconstrucción del «sí-mismo» o «yo» (así como de la sustancia en general, etc.) es hacer posible la superación de lo que dicho sistema llama *avidya* o «error»: el tomar lo meramente relativo como absoluto, lo que no es más que mera apariencia insubstancial como sustancia, etc. Un elemento esencial de este error es lo que, extendiendo el sentido del término de Kant y volviéndolo en contra de las intenciones de éste, en el próximo ensayo de este libro (*Kant y el budismo*), en el capítulo «La otra ilusión trascendental», he designado con este último título —y que no es otra cosa que lo que surge cuando se manifiesta la *ahamkara*—.

Hay percepciones y situaciones cognoscitivas en general que hacen que la patencia de la apariencia del «yo» se manifieste con más intensidad y fuerza que otras —a saber, una gran humillación, un gran dolor, etc.—. Fue por esto —que fue observado también por Hume, a pesar de la diferencia entre sus intenciones y concepciones y las de los budistas— que el Vº Dalai Lama nos recomendó observar cómo se manifiesta la ilusión del «yo» en esas ocasiones en que ella se hace más patente. Y, a fin de observarla, nos recomendó hacerlo «de reojo», con el tipo de atención periférica que tenemos de la persona al lado de la cual caminamos: si la tomamos como objeto, esto cambiará la situación que queríamos observar, haciendo imposible la observación que nos interesaba, y producirá sus propias tensiones, distintas de las que se habían manifestado como la base de la impresión que nos proponíamos observar.

Ahora bien, lo que aquí nos interesa es que la *ahamkara* es el núcleo de la mente en el sentido de «sujeto mental» o «polo noético del conocimiento», que es lo que nos permite unificar el conjunto de percepciones que constituye la mente en el sentido humano. Así, pues, **es la simplicidad de esa impresión que los guelugpas llaman «el claro conocedor que aparece en la imagen de su objeto» (el «yo» en el sentido 1 entre los considerados**

anteriormente) lo que nos permite obtener la ilusión de que el conjunto de percepciones que constituye la mente en el sentido humiano («yo» en el segundo de los sentidos) constituye una unidad.

La eliminación por Hume de las ideas en el sentido de «comprensiones de esencia», debida a que él reconoce sólo lo que aparece con cualidades de los cinco primeros sentidos, desemboca en su desconocimiento del sujeto mental. Este aparece de la misma manera en que lo hacen las ideas en tanto que comprensiones —o sea, sin cualidades de los cinco primeros sentidos— pero se diferencia de las comprensiones que aparecen como objeto (discur-sivas o intuitivas) en que el sujeto mental «parece estar detrás de la mente que percibe» y no «frente a ella» (las impresiones y comprensiones que aparecen como objeto son *presencia*, mientras que la conciencia es *existencia*; las primeras aparecen de manera explícita-directa, mientras que la última lo hace de un modo implícito-indirecto). Es por esto que el empirismo y la desconstrucción del «yo» en Hume *a partir* del empirismo están errados.

IV.- El triunfo de Hume

Como hemos visto, Hume fracasa al no tomar en cuenta el conocimiento *a priori* en su explicación de la realidad, a pesar de que llega a sugerir su posibilidad.

Kant aventaja a Hume al tomarlo en cuenta, pero lo hace con la finalidad de justificar la supuesta verdad de los elementos de la *Weltanschauung* del sentido común que él considera más importantes, salvando la supuesta verdad del conocimiento cotidiano, de la ciencia y de lo que le parece indispensable rescatar entre lo que nosotros podríamos llamar «ficciones metafísicas» (para una explicación de cómo es que el esquema kantiano del conocimiento está destinado a sustentar la supuesta verdad de ilusiones metafísicas, vuelvo a referir al lector al trabajo sobre Kant).

Sin embargo, Hume termina triunfando sobre Kant en tanto que está en lo cierto al considerar a la sustancia y, en particular, a la supuesta sustancialidad del «sí-mismo» o «yo», como una ilusión.

III

Hume y algunas formas contemporáneas de desconstruir el «yo»

En las últimas décadas, los sistemas que, por un motivo u otro, en mayor o menor medida, o de manera más o menos explícita, desconstruyeron el yo y la sustancia en general —la filosofía de Heráclito, filosofías orientales y en particular budistas del mahayana, la filosofía de Hume, etc.— han pasado al foco de las investigaciones de vanguardia en campos como la psicología y la neurofisiología y, en general, en todas las manifestaciones de lo que, en base a las tesis de Thomas Kuhn, ha sido designado como el nuevo paradigma.

El enfoque estructuralista de Jacques Lacan reduce el sujeto a estructuras, desechando toda sustancia. Los enfoques de los psicólogos, psiquiatras y estudiosos de la comunicación del grupo de Palo Alto, cuya figura central fue Gregory Bateson, al igual que investigadores como Anthony Wilden, etc., también descartan la sustancia y reducen la psiquis, el «yo» y el sujeto mental a sistemas de relaciones que desde el punto de vista espacial constituyen estructuras y desde el punto de vista temporal constituyen procesos. Así pues, en la actualidad muchas teorías de vanguardia vuelven a la forma en que, según el extracto citado, Hume concibió la identidad personal. En el artículo «Enfoques sistémicos en sociología» (Anuario Vasco de Sociología del Derecho, San Sebastián, Euskadi, España y Revista Trasiego de la Facultad de Humanidades y Educación de la ULA, Mérida, Venezuela), Mayda Hocevar y yo escribimos:

«...el paradigma científico que, según Fritjof Capra y otros, se encuentra en proceso de superación, podría ser formulado en términos de la segunda máxima del Discurso del método de Descartes: «fragmentar todo problema en tantos elementos simples y separados como sea posible».

«Este «viejo paradigma» constituye un desarrollo de la perspectiva fragmentaria que nos hace sentirnos separados del medio ambiente y de otros seres humanos y contraponernos a ellos, y que nos hace percibir el universo como un cúmulo de elementos intrínsecamente separados e inconexos. Como hemos visto, la perspectiva en cuestión es incapaz de captar la dinámica de los sistemas, que no son agregados de elementos independientes, y cuyos circuitos no son lineales con una sola relación de causalidad a la vez que pueda ser aislada y percibida por nuestra inteligencia lineal y nuestra conciencia fragmentaria. Dicha perspectiva es incapaz de aprehender la unidad del universo y las interrelaciones entre las partes que abstraemos en él, e ignora la sabiduría no-lineal que hace posible el funcionamiento de los sistemas que estudia por medio de las ciencias. Es por esto que Gregory Bateson señaló que Cannon pudo escribir el libro La sabiduría del cuerpo, pero que nadie podría escribir un libro titulado La sabiduría de la ciencia médica, ya que sabiduría (la cual es necesariamente no-lineal y holística) es precisamente lo que a dicha ciencia le falta.

«Durante las últimas décadas, la aceptación generalizada de la teoría de sistemas ha permitido el desarrollo, en distintas disciplinas, de nuevos enfoques por medio de los cuales se intenta superar la fragmentación característica de paradigmas anteriores y producir una

ciencia y una tecnología que no estén dirigidos al dominio del medio ambiente y de otros seres humanos, sino que, por el contrario, puedan permitirnos superar las contradicciones, las oposiciones y los problemas producidos por la fragmentación mental y perceptiva que nos caracteriza, así como por la aplicación técnica e instrumental del viejo paradigma fragmentario y mecanicista.

«La aparición de estos nuevos enfoques representa una transición progresiva desde las teorías científicas atomistas y mecanicistas que predominaron hasta nuestro tiempo, hacia una perspectiva sistémica y holística. Fritjof Capra ha insistido en que el viejo paradigma se ha tornado obsoleto y contrario a los verdaderos intereses de la humanidad — incluyendo el de supervivencia— y, en consecuencia, deberá ser remplazado por el nuevo paradigma, que él considera capaz de producir un orden ecológicamente viable y humanamente satisfactorio. Con respecto al paradigma científico y cultural que está siendo superado, Boaventura De Sousa Santos ha escrito:

«Este paradigma pudo haber funcionado de manera más o menos adecuada en el pasado, pero ahora, frente al peligro global de aniquilación nuclear y catástrofe ecológica, por vez primera en la historia se ha creado una situación en la cual ‘frente a un peligro común, se exige a los hombres y mujeres que asuman una responsabilidad moral común’.»

«El nuevo paradigma sistémico deberá superar la fragmentación, el mecanicismo y la instrumentalidad que se encuentran en la raíz de la crisis que enfrentamos y ocuparse de la totalidad. Para ello, tendrá que dejar de considerar las montañas, los árboles, las células y los átomos —y también a los seres humanos, a las familias, a las naciones, etc.— como entes aislados y autoexistentes, y tendrá que ocuparse de relaciones o, lo que es lo mismo, de información. En efecto, en ningún lugar del universo encontramos un ente autoexistente y en sí mismo separado de lo que lo rodea pues, como ha mostrado la física contemporánea, todos los entes son manifestaciones de una sustancia única, y el universo constituye un sistema perfectamente integrado, dentro del cual nuestras mentes pueden abstraer subsistemas (dentro de los cuales podemos abstraer aún más subsistemas del mismo tipo, y así sucesivamente) que jamás se encuentran físicamente aislados ni constituyen entes autoexistentes, y que están todos caracterizados por un funcionamiento operativamente cerrado y autopoietico.

«En el campo de la física, un buen ejemplo de teoría de nuevo paradigma puede ser la hipótesis bootstrap del físico Geoffrey Chew. En dicho campo, los enfoques sistémicos se ocupan de subsistemas de relaciones entre hipotéticos entes, para luego considerar esos entes como subsistemas de relaciones entre entes de menor escala, los cuales son considerados a su vez como relaciones entre entes de menor escala... Ahora bien, el ente más pequeño postulado por la física es el quark, pero la propuesta esencial de la hipótesis bootstrap es que el quark no es un ente material sino tan solo un postulado del pensamiento fragmentario, de modo que nuestra percepción del universo como suma de partes materiales surge gracias a la autocoherencia de un todo constituido por relaciones y no por la agrupación y organización de partículas elementales con existencia material y autónoma.

«Con respecto al campo de la sociología, Gessner y Plett dicen que:

«Los sistemas no incluyen a los seres humanos como actores o agentes sociales, sino que constan de funciones o interacciones. Esto significa, por ejemplo, que una interacción entre madre e hija en relación con su convivencia en la misma casa pertenece al

sistema familiar, mientras que una interacción entre las mismas personas en relación con un contrato testamentario pertenece al sistema legal.»

«La teoría sociológica que describen Gessner y Plett es la del sociólogo y abogado alemán Niklas Luhmann. Siendo una aplicación de la teoría de sistemas, la teoría de Luhmann considera el sistema social, el sistema legal, etc., como sistemas de «comunicaciones», entendiendo este término en el sentido de «flujo de información» y no en el sentido «ético» que le da Habermas. Así, pues, la teoría de Luhmann se ocupa de funciones o interacciones y, si bien estas últimas son interacciones entre individuos humanos, excluye a éstos como actores o agentes sociales (o legales, etc.), pues los considera como operativamente «externos» al sistema.

«En los campos de la psicología, la psiquiatría y el psicoanálisis ha sucedido algo similar. Enfoques estructuralistas como el de Jacques Lacan, enfoques sistémicos como el del grupo de Palo Alto, enfoques fenomenológicos como el de los antipsiquiatras, y así sucesivamente, han desechado el sujeto consciente y el sí-mismo (*self, soi*) en favor de estructuras, procesos o relaciones. Como vimos en *Qué es filosofía*, Anthony Wilden llamó «ficciones populares» al «ego autónomo», a las estructuras cerradas, a los individuos atomistas y a las entidades aislables.

«En general, las teorías de sistemas tienden a «desconstruir» a los individuos humanos, reduciéndolos a sistemas de relaciones. En el campo de la sociología, las teorías de sistemas reducen el sistema social al conjunto de relaciones o interacciones sociales, excluyendo del campo de su estudio a los agentes humanos. En psicología, reducen los individuos mismos al conjunto de relaciones o interacciones que se dan «dentro» de su psiquis. (Estas relaciones o interacciones que se dan dentro de la psiquis son el resultado de la «internalización» de un conjunto de relaciones o interacciones sociales, que ellas reproducen. Entonces, las relaciones de la psiquis se reproducen de nuevo como un conjunto de relaciones sociales concretas.).»

De aquí que el estudio y la comparación entre sí de los distintos sistemas que han intentado una desconstrucción del «sí-mismo» o «yo», así como de la sustancia en general, haya cobrado especial relevancia en nuestros días.

Apéndice:

Hume y Kant desde el punto de vista de este trabajo: La otra «ilusión trascendental»

Lo que para Kant era verdad y fuente de verdad como error y fuente de error

Kant nos habló de una «ilusión trascendental». Al respecto, en la sección de la «Lógica trascendental» titulada «Dialéctica trascendental» (A 293 et seq.; B 349 et seq.; Alfaguara 297 et seq.), nos dice que los sentidos no se equivocan, no porque juzguen correctamente sino porque no juzgan en absoluto; del mismo modo, el entendimiento, en tanto que actúe en forma concordante con sus propias leyes, tampoco puede haber error o ilusión. El error o la ilusión (o, como dice Kant, la ilusión en cuanto conducente al error) sólo puede halarse en el juicio, es decir, en la relación del objeto con el entendimiento.

Lo que nos interesa no es lo que Kant llamó la «ilusión empírica» y que ilustró con el ejemplo de la ilusión óptica, que en la filosofía *madhyamika* del budismo corresponde a la «verdad relativa no-funcional. Como vimos, la verdad relativa «funcional» es la que es (1) percibida colectivamente, (2) funcional o capaz de producir efectos, (3) producida por causa principal y condiciones contributivas, y (4) inexistente al ser examinada. En cambio, la «no-funcional» es la que contradice totalmente los puntos (1), (2) y (3) y que está de acuerdo con ella sólo en lo que respecta al punto (4).

Lo que nos interesa es la «ilusión trascendental», *que interpretaré de un modo mucho más amplio que Kant, en forma tal que contradice lo que parece ser la intención esencial tras su filosofía, pues transforma en error e ilusión lo que él quiso demostrar como verdadero y objetivamente válido.*

En efecto, para Kant la ilusión trascendental no se halla en la relación en la cual, según se dijo arriba, pueden hallarse el error y la ilusión, que es en el juicio, es decir, en la relación del objeto con el entendimiento. La ilusión trascendental es, para Kant, algo que (A 295 et seq.; B 352 et seq.):

«...influye en principios cuyo uso ni siquiera se basa en la experiencia, caso en el que tendríamos al menos una piedra de toque para controlar si es correcto, sino que nos lleva, contra todas las advertencias de la crítica, más allá del uso empírico de las categorías y nos entretiene con el espejismo de una ampliación del *entendimiento puro*. Llamaremos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Denominaremos *trascendentes* a los principios que sobrepasan esos límites. no entiendo por éstos últimos principios el *uso trascendental* o abuso de las categorías, que es un simple error del Juicio por no ser convenientemente refrenado mediante la crítica y por no prestar una atención suficiente a los límites del terreno sobre el que pueda actuar el entendimiento puro. Entiendo por verdaderos principios trascendentes aquéllos que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna. *Trascendental* no es, pues, lo mismo que *trascendente*. Los principios del entendimiento puro que antes hemos mencionado sólo deben aplicarse empírica, no trascendentalmente, esto es, sobrepasando los límites de la experiencia. Un principio que elimine tales límites, que ordene incluso sobrepasarlos, se

llama, en cambio, *trascendente*. Si nuestra crítica es capaz de llegar a descubrir la *ilusión* de estos presuntos principios, podremos llamar *inmanentes* a los mencionados principios del uso meramente empírico, en oposición a los trascendentes...

«La ilusión lógica, consistente en la mera imitación de la forma de la razón (la ilusión de los sofismas), se debe exclusivamente a la falta de atención a la regla lógica. De ahí que desaparezca por completo esa ilusión tan pronto como la atención se concentra sobre el caso de que se trate. La ilusión trascendental no cesa, en cambio, aunque haya sido ya descubierta y se haya comprendido claramente su nulidad a través de la crítica trascendental. (por ejemplo, la ilusión de la proposición: «Desde un punto de vista temporal, el mundo debe tener un comienzo»). La razón de esto se halla en que hay en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva del hombre) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. Debido a tales principios, se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión —favorable al entendimiento— de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas. Se trata de una ilusión inevitable, tan inevitable como el que el mar nos parezca más alto hacia el medio que en la orilla... o que la luna le parezca mayor a un astrónomo a la salida, aunque no se deje engañar por esa ilusión.»

En la siguiente sección de la *C.R.P.*, Kant nos dirá que la ilusión trascendental, como él la concibe, no radica en la relación entre la sensibilidad y el entendimiento, sino más bien en la razón, la facultad «más alta» del psiquismo. Sucede que Kant ignoró el nivel más importante de la ilusión trascendental, que es el de la relación entre el entendimiento y la sensibilidad, en la cual también podemos decir que:

«Debido a tales principios, se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión —favorable al entendimiento— de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas.»

En efecto, también son ilusiones de este tipo, la creencia según la cual la unidad de la autoconciencia en la apercepción corresponde a la existencia verdadera de un perceptor-agente separado de la fuente de sus impresiones y de aquello sobre lo cual actúa; la creencia según la cual la unidad del objeto es inherente a éste y la correspondiente creencia en objetos independientes de nuestra percepción y de los otros objetos, que existirían por sí mismos; y, sobre todo, la manifestación de un objeto trascendental y de una conciencia (o sujeto) trascendental. Todas estas manifestaciones de la ilusión y muchas otras que todavía no han sido mencionadas, no pertenecen al ámbito al que Kant confinó la ilusión trascendental, sino que surgen en la relación entre el entendimiento y la sensibilidad, e incluyen muchos de los elementos que nuestro filósofo consideró como verdaderos *a priori* y como fuentes de verdad empírica. Ellas pertenecen a la ilusión o al error que el Buda Shakyamuni llamó *avidya* (tib.: *ma-rig-pa*). En mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema* escribí:

«Con su primer sermón acerca de las «cuatro nobles verdades» en el Parque de los Venados en Saarnath, cerca de Benarés, el Buda Shakyamuni inició el ciclo de sus enseñanzas del hinayana o «pequeño vehículo».

«...una comprensión profunda —explícita o implícita— de la enseñanza budista hinayana de las cuatro nobles verdades parece ser indispensable para poder efectuar la transición desde la condición de fragmentación y error que he descrito en este ensayo, hacia

la condición de plenitud que caracteriza a lo que he designado como *sophía*. Del mismo modo, encuentro que el esquema de las cuatro nobles verdades, modificado para su aplicación a la crisis ecológica, nos proporciona la forma más efectiva y comprensible de hacer entender este fenómeno y mostrar cómo podría el mismo ser superado.

«Desde el punto de vista del mahayana, el vajrayana y el atiyana,¹³⁴ las cuatro nobles verdades pueden ser explicadas de la siguiente manera, entre otras:¹³⁵ (1) La vida, como nosotros la vivimos normalmente, es *duhkha*: falta de plenitud, insatisfacción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. (2) Hay una causa del *duhkha*, que es la *avidya* o carencia de *vidya*: la ausencia de la sabiduría no-conceptual que he venido llamando *sophía* y de la sabiduría conceptual sistémica que emana de ella. Así, pues, la causa del *duhkha* es el error esencial que ha sido descrito en estas páginas. (3) Hay una superación del *duhkha*, que es lo que el budismo llama «iluminación» y que radica en la manifestación de lo que la enseñanza dzogchén (*rdzogs-chen*) denomina *vidya*¹³⁶ —que es precisamente lo que he venido designando como *sophía*: la develación no-conceptual de lo *dado* más allá de toda ilusoria fragmentación— y de la sabiduría conceptual sistémica que emana de ella. (4) Hay un sendero por el cual podemos —por así decir— desplazarnos desde el estado de *duhkha* y *avidya* hasta el estado de plenitud y *vidya* que los budistas llaman «iluminación».»

Del error en cuestión había dicho antes en el mismo ensayo:

«Como veremos más adelante, la concepción metafísica de «verdad» que todavía impera en la filosofía occidental y que sirve de base a las ciencias y a la tecnología es una de las piedras angulares del error que —como también veremos más adelante— se encuentra en la base de la gravísima crisis ecológica que nos ha llevado al borde de nuestra extinción. A fin de superar tanto la crisis como el error que se encuentra en su base debemos acceder a la sabiduría no-referencial a la que Heráclito intentaba darnos acceso por medio de sus aparentes paradojas: a la *sophía* a la que aspiraba la filosofía, que correspondía a la develación¹³⁷ misma del Logos. Una vez que la sabiduría no-referencial en cuestión esté bien establecida, de ella podrá surgir su función práctica y conceptual,¹³⁸ que capta la unidad e interdependencia de los opuestos, liberándonos de la creencia en la verdad absoluta de un concepto y la falsedad absoluta de su contrario.

¹³⁴Hay distintas maneras de clasificar los «vehículos» o niveles de enseñanza y práctica budista. Los tibetanos los clasifican en nueve o en siete vehículos, que resumen en tres, que en la versión más generalizada son hinayana, mahayana y vajrayana, y en otra versión más esotérica son sutrayana (que incluye el hinayana y el mahayana), vajrayana y atiyana.

¹³⁵La segunda noble verdad, sobre todo, es explicada de distintas maneras. La que he empleado aquí es la que considero más esencial, pues *avidya* es la causa profunda de *trshna*, el intento de aferrar. Por qué la *avidya* es causa de *trshna* será explicado (aunque con distinta terminología) al comienzo de *Teoría del valor: Crónica de una caída*.

¹³⁶Esta es la palabra sánscrita; su equivalente tibetano, que es el que se emplea comúnmente en la enseñanza *rdzogs-chen*, es *rig-pa*.

¹³⁷Uso este galicismo para evitar el significado dogmático cristiano de «revelación».

¹³⁸La cual quizás habría sido indicada por el sabio de Efeso con el verbo *phroneo* y con el sustantivo *phronesis* (entendidos, por supuesto, en un sentido muy diferente de los que les dieron Platón y Aristóteles).

«Esto último se explica porque la perspectiva de *sophía* es panorámica y representa la superación de nuestro habitual estado de «pequeño espacio-tiempo-conocimiento».¹³⁹ Así, pues, una vez que la sabiduría en cuestión comience a abarcar el conocimiento,¹⁴⁰ éste dejará de ser unilateral: desde nuestra nueva perspectiva panorámica no nos será posible concentrarnos en un polo e ignorar el otro polo y el resto del continuo del que ambos polos son extremos. Aunque podremos distinguir distintos segmentos en el continuo en cuestión, reconocerlos como tal o cual ente y llamarlos por sus nombres, nos habremos liberado de la errónea escisión que nos hace considerar esos segmentos como entes intrínsecamente separados. En consecuencia, habremos superado la identificación con uno de los segmentos que nos hace experimentar el resto del continuo como algo ajeno a nosotros, y que nos impulsa a tomar bandos.¹⁴¹»

El error en cuestión es lo que designé como «sobreevaluación» y que expliqué del siguiente modo:

«El dar excesivo valor a las ideas, que en consecuencia son confundidas con lo que ellas interpretan, o son consideradas como la verdad —o, por el contrario, como algo falso— con respecto a aquello a lo que ellas se refieren. Como veremos más adelante, cuando discutamos este concepto, la «sobreevaluación» es el eje del error que padecemos los seres humanos.»

En el libro del que se extrajeron las citas, empleé muchos distintos razonamientos para mostrar que el tipo de conocimiento que caracteriza al estado mental estadísticamente «normal» comprende un error esencial, que es aquél al que se refirió el Buda Shakyamuni, y que —una vez redefinido el concepto marxista de «error» en los términos en que lo hice en el libro en cuestión y en que lo estoy haciendo aquí— podríamos entender así el error al

¹³⁹En Tarthang Tulku (1977), *Time, Space and Knowledge. A New Vision of Reality* (Emmeryville, California, EE. UU., Dharma Publishing), se nos comunica una antigua tradición conservada en el Tíbet, según la cual el individuo normal está caracterizado por una perspectiva restringida o «pequeño espacio-tiempo-conocimiento» que ha de ser superado por medio de la recuperación de la perspectiva panorámica del «Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento», que representa la sabiduría.

¹⁴⁰La vivencia de *sophía* en este sentido corresponde a la disolución de la sobrevaluación conceptual a la que me refiero repetidamente en este libro. Como señalan el budismo zen y la enseñanza tibetana conocida como dzogchén, al comienzo (en el nivel que el budismo mahayana llama dharmakaya) la disolución de la sobrevaluación es también la disolución de las ideas en términos de las cuales percibimos, entendemos y pensamos. Más adelante, cuando el individuo se establece en la sabiduría en cuestión, puede producirse un tipo de «conocimiento» —por así decir, ya que el mismo no representa el co-nacimiento del sujeto y el objeto— que está libre de sobrevaluación, el cual corresponde a lo que el mahayana llama nirmanakaya.

¹⁴¹El libro *Time, Space and Knowledge. A New Vision of Reality* (Tarthang Tulku, 1977) presenta treinta y cinco ejercicios tradicionales que tienen por objeto hacer posible que quien los practique obtenga algunas vislumbres del estado holístico de Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento que es la condición de la captación de la coincidentia oppositorum y de la percepción de los entes como segmentos de un todo mayor —o, por lo menos, obtener algunas experiencias de un espacio-tiempo-conocimiento más amplio que el usual, que hagan posible que la globalidad no sea ya para el individuo una mera abstracción intelectual—. Ahora bien, a fin de establecerse en el estado de Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento, el individuo tendrá que realizar una práctica diferente durante *la totalidad* de su vida cotidiana (la cual puede ser del tipo que los tibetanos conocen como *rDzogs-chen*, que tiene sus equivalentes o semejantes en otras civilizaciones).

que se refiere el marxismo cuando afirma que «dondequiera que haya una diferencia hay una contradicción».¹⁴² En el siguiente ensayo del libro citado escribo:

«Esto *no* podría significar que, en tanto que existan montañas y planicies, humedad y sequía, varones y hembras, etc., habrá contradicciones que superar. Para alguien que se adhiera a la cosmovisión que he presentado en este libro, este principio marxista sólo podría tener sentido si por «diferencia» entendiésemos «experiencia de las diferencias como algo intrínseca y absolutamente verdadero». Esto nos llevaría a reformular el principio en cuestión del siguiente modo: «dondequiera que la diferenciación —o, lo que es lo mismo, la ideación— sea *sobrevaluada*, habrá una contradicción».

«Para que la idea anterior quede suficientemente clara, será necesario definir el concepto de «sobrevaluación». Este término indica el proceso mediante el cual una función vibratoria que parece emanar de —o estar concentrada en— el centro del pecho a la altura del corazón, *carga* las ideas de *valor*, de manera tal que, o bien las confundimos con el territorio que describen y las tomamos por entes-en-sí (como sucede, por ejemplo, en la percepción), o bien las tomamos por la verdad absoluta —o por algo absolutamente falso— acerca de lo que interpretan.¹⁴³ Es cuando la sobrevaluación se hace más pronunciada, de modo que la sensación en el centro del pecho asociada a la función vibratoria en la raíz de la sobrevaluación se hace más perceptible, que decimos que estamos siendo afectados por una *pasión*.

«Así, pues, la contradicción es inherente al error cuyo núcleo he designado como «sobrevaluación conceptual». En consecuencia, sólo habrá contradicción en tanto que sintamos que los mapas conceptuales son lo dado, o que algunos de ellos tienen que corresponder exactamente a segmentos de lo dado y ser absolutamente ciertos con respecto a esos segmentos, mientras que sus contrarios tienen que ser absolutamente falsos. El hecho de que el mapa conceptual sea autocontradictorio sólo constituye un problema cuando lo sobrevaluamos, pues es sólo entonces que experimentamos una verdadera contradicción, que funciona como tal y produce efectos.

«¿Quiere decir esto que, puesto que la contradicción no radica en las injusticias económicas y las diferencias de poder que se dan en la sociedad humana, sino en su sobrevaluación, lo que hemos de superar para resolver el «problema de la vida» es nuestro error «subjetivo» y no las situaciones «objetivas» de injusticia, opresión, etc.? Por supuesto que no. Nuestra supervivencia y la construcción de una nueva Edad de Oro o Era de la Verdad caracterizada por la armonía, la equidad y la plenitud dependen de la superación, tanto de las divisiones «objetivas» que han surgido entre los seres humanos, como de la lucha «objetiva» que éstos han emprendido contra su medio ambiente natural. Aún más, puesto que en nuestros días todos los seres humanos sobrevalúan, todos ellos tienden a experimentar esas divisiones «objetivas» como contradicciones y a enfrentar el dolor y el conflicto que emana de ello. Por lo tanto, nuestra responsabilidad hacia los otros seres humanos implica que debemos trabajar por resolver las divisiones en cuestión.

«La «verdadera» contradicción que impulsa la evolución de la humanidad radica en la sobrevaluación. En consecuencia, el impulso hacia el cambio que emana del descubrimiento de la contradicción tiene por objeto, más que ninguna otra cosa, inducirnos

¹⁴²La frase es de Lenin.

¹⁴³Para una consideración más detallada del concepto de «sobrevaluación», remito al lector a mi ensayo *Teoría del valor: crónica de una caída*, en este mismo libro (*Individuo, sociedad, ecosistema*).

a superar la sobrevaluación. No obstante, en tanto que percibamos las situaciones «objetivas» como contradicciones y nosotros y/u otros individuos suframos por ellas, nuestra responsabilidad de cambiar esas situaciones no es en ningún grado menor que la de superar la sobrevaluación.»

Y luego, en el último de los ensayos del libro en cuestión, escribo:

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

«Así, pues, una vez que aparece el error, estamos condenados a experimentar una continua sensación de carencia de plenitud, insatisfacción e incomodidad. Esta sensación de carencia se nos presenta como exigencia de colmarla, lo cual intentamos hacer recurriendo a una plétora de medios que son incapaces de lograr su cometido, pues todos ellos afirman y sostienen nuestra ilusión de ser entes intrínsecamente separados, que es la causa de la sensación de carencia. En consecuencia, por lo general nos conformamos con *ocultar* la carencia de plenitud, la insatisfacción y la incomodidad distrayéndonos con una u otra actividad. Ahora bien, esto exige que nos engañemos acerca de la finalidad que perseguimos, pues —como señaló Pascal— aunque lo que en verdad perseguimos es la distracción constituida por la actividad que hemos emprendido, para poder interesarnos en ésta tenemos que creer que lo que perseguimos es su objeto.¹⁴⁴

«La sensación de carencia en cuestión es el resultado de la *sobrevaluación* del concepto de ser y de la estructura conceptual sujeto-objeto, pues es al sobrevaluar dicho concepto y dicha estructura que nos sentimos intrínsecamente separados del continuo de lo dado y nos experimentamos como carencia de la plenitud del continuo en cuestión.¹⁴⁵ Entonces, al enfrentarnos a éste, vamos abstrayendo, uno tras otro, los segmentos que nos interesan entre aquéllos que conservan su configuración y que estamos acostumbrados a asociar a uno u otro de nuestros conceptos, los entendemos en términos de éstos, y creemos que se trata de entes autoexistentes que son en sí mismos los conceptos en términos de los cuales los hemos entendido. Según las cualidades que descubramos en los distintos entes, emitiremos juicios positivos o negativos que, según el caso, los dotarán de valor positivo o negativo (que crearemos inherente a dichos entes), lo cual nos hará experimentar agrado o desagrado e incluso, eventualmente, podría impulsarnos a tratar de apropiarnos de ellos o a intentar destruirlos. Ya habíamos visto que la sobrevaluación se encuentra en la raíz de la crisis ecológica y, en general, nos hace enfrentar una serie de situaciones indeseables y experimentar frustración y recurrente sufrimiento.

«Por ejemplo, si sobrevaluamos nuestro ser cristianos, ateos, budistas, anarquistas, marxistas, analíticos, sartreanos, heideggerianos, foucaultnianos, venezolanos, alemanes,

¹⁴⁴Por ejemplo, creemos que lo que queremos es ganar y no jugar; obtener la presa y no ir tras ella; etc. cfr Pascal, Blaise (español, 1977), *Pensamientos*. Buenos Aires, Aguilar Argentina, y Barcelona, Editorial Orbis..

¹⁴⁵En la sección final de este ensayo se trata más o menos a fondo la sobrevaluación del concepto de ser y el fenómeno de ser que ella produce.

rusos, y así sucesivamente, estaremos siempre preocupados por lo que se piense de Jesús y los cristianos, de los ateos, de Buda y los budistas, de los anarquistas, de Marx y los marxistas, de la filosofía analítica, de Sartre, Heidegger o Foucault y de los heideggerianos, de los venezolanos, de los alemanes, de los rusos, etc., y nos ofenderemos y sufriremos, y quizás incluso estaremos dispuestos a pelear, cuando se los insulte —corriendo en este caso el riesgo de sufrir golpes, dolor, hematomas y hasta, eventualmente, la muerte—. Ahora bien, aun si derrotamos al adversario, quedaremos insatisfechos, pues nunca podremos convencerlo de que nosotros teníamos razón y él seguirá pensando que los cristianos, los budistas, los anarquistas, los marxistas, los analíticos, los sartreanos, heideggerianos, los foucaultnianos, los venezolanos, los alemanes o los rusos no servimos. Y, lo que es peor, esta dinámica se encuentra en la raíz de los conflictos entre grupos en general y de las guerras en particular —las cuales, dadas las características y el número de las armas actuales, producen en el mejor de los casos una drástica aceleración del proceso de autodestrucción de la humanidad y, en el peor de los casos, podrían provocar la inmediata destrucción del planeta—. Así, pues, Krishnamurti estaba en lo cierto cuando decía que, en tanto que *seamos* esto o aquello, seremos responsables por las guerras y por los enfrentamientos entre grupos, con todas sus consecuencias negativas.¹⁴⁶

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

Después, con respecto a la relación entre la verdad, el ser y la sobrevaluación:

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

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

«El error necesita del autoengaño o mala fe porque, cuando estamos en el error, tomamos la verdad como valor y dependemos para nuestro funcionamiento de obtener una

¹⁴⁶Krishnamurti no distinguió entre la necesaria conceptualización del grupo al cual pertenecemos —por ejemplo, al pasar una frontera tenemos que poder decir cuál es nuestra nacionalidad— y la *sobrevaluación* de esta distinción, que nos hace sentir que intrínseca y absolutamente *somos* lo que hemos conceptualizado. En consecuencia, quienes siguen su enseñanza podrían pensar que deben evitar ciertas conceptualizaciones particulares —algunas de las cuales son, por cierto, indispensables para la vida— en vez de entender que deben superar la *sobrevaluación* de los conceptos *en general*. Y, aun si lo entendiesen, no encontrarían en las enseñanzas de Krishnamurti los métodos efectivos que conducen a la autoliberación de la sobrevaluación conceptual.

impresión de verdad. Si sentimos que estamos en el engaño al percibir, opinar y evaluar, sentiremos que estamos encarnando un valor negativo y por ende nos sentiremos mal con nosotros mismos. Y, si perdemos totalmente la ilusión de verdad, sufriremos lo que se conoce como «desrealización psicótica»,¹⁴⁷ que nos impedirá funcionar en la vida práctica y hará que se nos invalide.¹⁴⁸ El error y el autoengaño o mala fe se desarrollan interdependientemente en un proceso autocatalítico porque el segundo multiplica la falsedad inherente al primero y a la fragmentación que lo caracteriza, mientras que el desarrollo de la fragmentación y el error hace cada vez más necesaria la mala fe. Cerrando nuestros ojos al hecho de que con nuestros actos estamos creando lo contrario de lo que creemos perseguir, podemos seguir creyendo que lo falso es verdadero y persiguiendo aquello que destruye la felicidad en la creencia de que lo que perseguimos es la felicidad misma.¹⁴⁹»

Y más adelante, con respecto a la relación entre el valor, el ser y la sobrevaluación (temo haber citado esto ya con anterioridad, pero no quise eliminarlo de este apéndice porque el mismo es uno de los capítulos del trabajo sobre Kant, que debe poder ser leído independientemente del trabajo sobre Hume y que no quise mutilar en esta presentación):

¹⁴⁷Como ha señalado Ronald D. Laing, la «desrealización de lo que erróneamente habíamos considerado real» es la condición necesaria de la «re-realización de lo que errónea-mente habíamos considerado irreal». Esto es aplicable al proceso de liberación individual fomentado por las tradiciones de sabiduría.

Ahora bien, para Laing, como para Gregory Bateson, Jay Haley, David Cooper, Aaron Esterson, Don Jackson, Joseph Berke, Morton Szchazman, Thomas Szasz, Kazi-mierz Dabrowski, B. Kaplan, y muchos otros, lo que la psiquiatría clásica llamó «desrealización psicótica» y consideró como «enfermedad mental» también podría conducir a la verdadera salud mental. No obstante, por lo general el entorno del individuo — en la sociedad en general, en la familia, en el hospital al que la familia lo confina— intenta interrumpir por todos los medios el proceso que lo llevaría a la salud, en vez de orientarlo para que pueda llegar a ella. Así, pues, con su amor, con su interés, con su cuidado —en pocas palabras, con sus intentos de conservarlo como era antes de enloquecer— lo desorientan, lo obstruyen y lo destruyen. Ver los varios libros de los autores mencionados, así como Capriles, Elías, *The Direct Path. Providing a Background for Approaching the Practice of rDzogs-chen* (Mudra Publishing, Kathmandú, 1976), Capriles, Elías, *Qué somos y adónde vamos* (Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1986), y un libro sobre psicología que se encuentra en preparación.

¹⁴⁸Ronald D. Laing escribe (Laing, Ronald David (1967), *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*. Empastado: Londres, Tavistock. Cartulina: Harmondsworth, Peli-can.):

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

¹⁴⁹De no ser por el autoengaño, no podríamos soportar la falta de plenitud, la insatisfacción, la repetida frustración y el recurrente dolor que produce el error. Del mismo modo, no podríamos mantener un sentido de identidad aceptable y, en consecuencia, experimentaríamos sensaciones en extremo desagradables.

«Esto es lo que he llamado «*sobrevaluación*». La actividad vibratoria que parece emanar de, o estar concentrada en, el centro del pecho a la altura del corazón, «carga» con aparente valor, verdad e importancia a nuestras ideas, aunque en sí mismas éstas no tienen ni valor ni no-valor, ni verdad ni no-verdad, ni importancia ni no-importancia. Cuando las ideas en cuestión son identificadas con segmentos del mundo sensorial, obtenemos la ilusión de enfrentar entes autoexistentes; cuando son identificadas con cualidades, obtenemos la ilusión de que los «entes» que enfrentamos poseen intrínsecamente tales o cuales cualidades.¹⁵⁰

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

«El hecho de que el valor sea mayor o menor no tiene nada que ver con el que su signo sea positivo o negativo. Quien tiene una enorme necesidad de destacarse es quien tiene una enorme necesidad de ser, pues *somos* en la medida en la que sentimos que otros nos reconocen y nos dan importancia. Si quien tiene una enorme necesidad de ser no logra que otros lo reconozcan como encarnación de los valores positivos de la sociedad y lo valoricen como tal, podría intentar destacarse encarnando valores negativos: el enemigo público número uno es por lo menos número uno en algo, y en la medida en la que los otros le temen o lo odian alcanza un grado mayor de ser y de valor.¹⁵¹

«Los errores que denuncié en el segundo párrafo de esta sección se deben a la incompreensión del verdadero significado del concepto de «ser». Desde Aristóteles, la comprensión de este concepto básico fue dada por sentado; en consecuencia, su consideración fue dejada a un lado por la mayoría de los filósofos, con algunas notables excepciones, tales como Blaise Pascal, Nietzsche y Heidegger. En efecto, el segundo declaró que el ser era un error y que «constituía el último humo de la realidad evaporada», mientras que el tercero se opuso a la idea de que el ser era un concepto vacío, sin contenido, y emprendió el análisis del *fenómeno* que indica la palabra *ser*.¹⁵² En las páginas que siguen, conciliaré el análisis heideggeriano del *fenómeno de ser* con la afirmación nietzscheana de que el ser constituye un error.

«En su *Introducción a la metafísica*, Heidegger insistió en que la palabra «ser» no es «vacía», pues tiene su «fuerza de nombrar». En otras palabras, la palabra «ser» no es un

¹⁵⁰Por supuesto, dichas ideas tienen que ser aplicables a los segmentos o cualidades en cuestión. Cabe señalar que, dado que desde el punto de vista temporal el mundo sensorial puede ser visto como un proceso, los «segmentos» que abstraemos en dicho mundo y que interpretamos como entes estáticos sustanciales y subsistentes, pueden ser vistos como segmentos del «proceso universal» —o, lo que es lo mismo, como subprocesos dentro de un proceso único—. Las cualidades son, a su vez, *aspectos* de estos subprocesos.

¹⁵¹A menudo el individuo que intenta destacarse por lo negativo es alguien cuyos padres u «otros significativos» tienen como correctos los valores de la sociedad en general, pero se niegan a reconocer y estimular al niño cuando los encarna (criticándolo constantemente por su supuesta incapacidad de encarnarlos), o bien alguien cuyos padres tienen valores contrarios a los de la sociedad en general. En el primer caso, el niño se verá forzado a buscar la admiración de desviados encarnando las conductas que éstos aceptan o admiran.

¹⁵²Heidegger fue el último en hacer un análisis del ser como tal que puede sernos verdaderamente útil, pero no fue el último en ocuparse de este concepto. Por ejemplo, dentro del campo de la filosofía analítica, A. J. Ayer insistió en que el problema del ser surge de un mal uso del verbo en cuestión. Es necesario subrayar que **no** es en este sentido, ni en el de Nietzsche, que considero que el ser sea un error.

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

«Hemos visto que la palabra «ser» indica un fenómeno específico y que el escuchar o leer esa palabra hace que dicho fenómeno se presente ante nosotros. Para que el sentido de esto quede bien claro, veamos lo que dice Heidegger al respecto¹⁵³:

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

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

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

«Aunque lo dado no es comprensible en términos de ningún concepto, la sobrevaluación —relacionada con esa actividad vibratoria que parece estar concentrada en, o emanar de, el centro del pecho a nivel del corazón— nos hace «cargar» los conceptos con valor-verdad-importancia y experimentarlos como entes autoexistentes o como cualidades

¹⁵³*Ibídem*, p. 117 y p. 120.

autoexistentes de los entes, etc., produciendo un error que deforma lo dado. El más general de los conceptos que «sobrevaluamos» es el concepto de ser; cuando éste es implícitamente sobrevaluado, surge el más general de los fenómenos, que es la impresión de *ser* (que sirve de base a la impresión que los entes *son*, o bien de que *ya no son*, pues se han destruido, etc.).

«Esto último trae a colación el problema del no-ser. El no-ser es el resultado de una negación realizada por el digital proceso secundario sobre la base del fenómeno de ser producido por la actividad sobrevaluante que hemos considerado. Puesto que dicha negación es sostenida y hecha aparecer como algo verdadero e importante precisamente por el fenómeno de ser que ella niega, debe ser considerada como menos auténtica y más engañosa que éste. En terminología sartreana, quizás podríamos decir que el no-ser es la presencia de la ausencia del ser de los entes¹⁵⁴ y que, como tal, refiere al ser. Quizás sea por esto que Heidegger afirmó que:¹⁵⁵

«Todo lo que no sea sin más una nada, es; e inclusive la nada «pertenece», para nosotros, al «ser».»

«Así, pues, el fenómeno de ser —que constituye un error— nos da el ser (o el no-ser) del fenómeno y sirve de base a la apariencia de autoexistencia o existencia intrínseca de los entes.¹⁵⁶ Esto último es lo que sucede cuando —en términos de Heidegger—¹⁵⁷ en el comprender el mundo de acuerdo con la forma de ser de la caída,¹⁵⁸ el ser toma el carácter de *realidad*:¹⁵⁹

«...se empieza por concebir los entes como un conjunto de cosas «ante los ojos» (*res*). El *ser* toma el sentido de «*realidad*». La determinación fundamental del ser viene a ser la sustancialidad...

«...como forma de aprehender lo real ha valido desde siempre el conocer intuitivo... En la medida en que a la «realidad» es inherente el carácter del «en sí» y de la independencia, se enlaza con la cuestión del sentido de «realidad» la cuestión de la posible independencia de lo «real» «frente a la conciencia», o de la posible trascendencia de la conciencia hasta la «esfera» de lo «real». La posibilidad de hacer un análisis ontológico de la «realidad» que resulte suficiente, depende del grado en que quede claro el ser de aquello mismo de que debe haber independencia, de aquello mismo que debe trascenderse...»

«Heidegger se da cuenta de que los entes que llamó intramundanos, manifestándose como realidad, son experimentados por la conciencia como *siendo* en-sí,

¹⁵⁴Sartre señala que si mi cartera desaparece de mi bolsillo, estará ausente del mismo, pero esa ausencia podría no estar presente para mí hasta el momento en el que intente sacar la cartera para pagar algo y, en vez de encontrar la cartera, encuentre su ausencia. Es en este caso que podremos hablar de la presencia de la ausencia de la cartera.

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

¹⁵⁵Heidegger, Martin (español, 1980), *Introducción a la metafísica*. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires, Editorial Nova, pp. 122-123.

¹⁵⁶Así como a la apariencia de no-autoexistencia o no-existencia-intrínseca que se manifiesta, bien sea en ciertas prácticas de meditación, bien sea en ciertas experiencias de «desrealización psicótica».

¹⁵⁷Aunque, como vimos, para Heidegger el ser no constituye un error.

¹⁵⁸«Caída» en el sentido de Heidegger; no en el que hemos estado dando al término.

¹⁵⁹Heidegger, Martin (1927; español 1951; revisada con nota preliminar 1971), *El ser el tiempo*. Traducción de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica., p. 221 *et seq.*

independientemente de ella. El sentido común no necesita que se le demuestre la existencia independiente de los entes en cuestión, ya que es inherente al modo de ser de la conciencia el experimentar los entes como *siendo en sí* en relación a ella. Esto quiere decir que, en la experiencia cotidiana de la «realidad», el error que llamamos «ser» implica sentir que dicha «realidad» existe independientemente de la conciencia humana —pues ésta experimenta que aquélla ya está allí cuando ella aparece, que «le ofrece resistencia» y que no la puede modificar con sólo pensarlo— y que los entes *son* en-sí este o aquel ente, independientemente de la conciencia. En otras palabras, la impresión de que los entes *son* en-sí es inherente al fenómeno de ser tal como lo experimentamos al percibir los entes que constituyen la realidad y sentir que, como conciencias, estamos percibiendo esos entes:¹⁶⁰

«El ser-ahí bien comprendido se resiste a tales pruebas (destinadas a demostrar la independencia de la realidad con respecto a la conciencia), porque en su ser *es* en cada caso ya lo que tienen por necesario imponerle una pruebas que llegan tarde.»

«Hemos visto que la actividad vibratoria que produce la sobrevaluación es la fuente del ser y del valor. Nuestra dinámica es tal que, tan pronto como se inicia esta actividad, se activa la ilusoria dualidad sujeto-objeto, que toma la forma de la dualidad entre el ser-para-sí y el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí. Como hemos visto, el primero es el ente que es ser-para-el-valor y corresponde al sujeto mental, mientras que el segundo es el continuo en el cual el ser-para-sí abstrae innumerables segmentos que, dada la estructura de la experiencia humana, el para-sí vivencia como algo que él no ha producido, que estaba allí antes de que él apareciera, que él no puede modificar a voluntad, que le hace resistencia, etc.

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

«Esto significa que el ser-para-sí surge interdependientemente con la impresión de que el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí y los entes que abstraemos en él *son en-sí*, y que el grado de ser y de necesidad-de-valor que adquiere el ser-para-sí es directamente proporcional al grado de ser y de valor que adquieren el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí y los entes que en él abstraemos.

«Todo esto es hecho posible por la estructura de nuestra experiencia, gran parte de la cual Heidegger supo analizar. Como hemos visto, la sensación de que el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí *es en sí* puede darse porque los entes «nos hacen resistencia», porque éstos tienden a conservar su configuración, porque no podemos cambiarlos mágicamente a

¹⁶⁰*Ibidem*, p. 226.

nuestro antojo y porque se nos aparecen como ya estando allí antes de que nuestra conciencia los descubra.»

Espero no haberme excedido en citas que quizás no sean centrales al tema, ya que en ellas la referencia es a Heidegger más que a Kant (y, por otra parte, para una mejor comprensión del asunto haría falta incluir las consideraciones hechas en mi trabajo sobre Heidegger que aparecerá en los Nos. 10 y 11 de la revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes).¹⁶¹ Sin embargo, lo creí necesario a fin de aclarar en la medida de lo posible en qué consiste el error cuya raíz es la sobrevaluación y una de cuyas manifestaciones más esenciales es la «ilusión trascendental» en el nuevo sentido que he dado al término: como la ilusión —que Kant tomó por verdad— que consiste en creer que el sujeto y el objeto son entidades autoexistentes y absolutamente verdaderas, que el sujeto es un alma inmaterial separada del cuerpo e intrínsecamente separada de sus objetos, y que los objetos son (o tienen detrás) una entidad en-sí absolutamente verdadera y autoexistente. Esta ilusión implica lo que sucede cuando —en términos de Heidegger—¹⁶² en el comprender el mundo de acuerdo con la forma de ser de la caída,¹⁶³ el ser toma el carácter de *realidad*, y que fue considerado en la cita anterior.

Ahora bien, la ilusión trascendental, en el sentido más general que he dado al término, a diferencia de la ilusión trascendental de la razón tal como fue concebida por Kant (para quien ésta no podía ser superada), *sí* puede ser superada —aunque no meramente a través de tener en cuenta que se trata de una ilusión—. Obrando de este modo, lograríamos lo que para Kant podemos lograr con respecto a su «ilusión trascendental»: no lograríamos suprimirla, sino tan sólo estar conscientes de ella a fin de evitar que el engaño que ella produce afecte nuestras operaciones intelectuales. Pero el budismo plantea la posibilidad de una superación efectiva (*wirlich*) de la ilusión trascendental entendida en el sentido más amplio que he dado al término. Eso es lo que se llama «iluminación» y que constituye la verdad absoluta desde el punto de vista gnoseológico (que es el único desde el cual, para Kant, puede hablarse de verdad: sólo hay para él verdad y error en el juicio —y en la ilusión trascendental—). En efecto, en la escuela madhyamika en general, se habla de «dos verdades», que son la relativa y la absoluta. Cuando la verdad relativa es sobrevaluada, se incurre en un error que deforma la naturaleza de la verdad relativa y al mismo tiempo vela la verdad absoluta, la cual, a su vez, se manifiesta cuando tiene lugar lo que se conoce como «Iluminación».

Para los madhyamika, la verdad relativa es *samvrtti satya*, mientras que la verdad absoluta es *paramartha*. En última instancia no hay dos verdades, pues todo es en verdad la verdad absoluta (la verdad relativa aparece en la medida en que es producida por la mente y jamás es absolutamente verdadera) —y, puesto que los conceptos se definen por sus contrarios, si no hay verdad relativa no hay una verdad absoluta que se defina por

¹⁶¹(a) Capriles, Elías, Por aparecer: «El *arjé*, el ser y la verdad en Heidegger, Heráclito y el budismo mahayana. Parte I: *Arjé* y ser, *aletheia* y *letheia*.» Mérida, revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No 10. (b) Capriles, Elías, Por aparecer: «El *arjé*, el ser y la verdad en Heidegger, Heráclito y el budismo mahayana. Parte II: Heidegger y el budismo.» Mérida, revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No 11.

¹⁶²Aunque, como vimos, para Heidegger el ser no constituye un error.

¹⁶³«Caída» en el sentido de Heidegger; no en el que hemos estado dando al término.

contraste con ella—. Para el *madhyamika* general la esencia de la verdad relativa es la mente poseída por el error y sus objetos, y lo que es verdad para esta mente en el error es verdad relativa.

Los *madhyamika-prasangikas* aceptan la clasificación de los tipos de verdad propia del *madhyamika* general y descrita anteriormente, pero le agregan una nueva clasificación, que distingue entre verdad relativa invertida, la cual está constituida por todos los fenómenos que se manifiestan en la experiencia de los individuos poseídos por el error, y verdad relativa correcta, la cual se manifiesta en los períodos de post-Contemplación del *arya-bodhisattva* entre los *bhumis* 1 y 9, cuando los mismos ya no perciben tan fuertemente los fenómenos ilusorios como si fuesen autoexistentes. En esta clasificación, la verdad absoluta es el estado de budeidad al final del Sendero, correspondiente al décimo *bhumi*, en el cual no hay ni fenómenos ni ausencia de fenómenos, ni apego ni desapego, ni otras distinciones aparentemente verdaderas, ya que no hay actividad mental. Cabe señalar que algunos aceptan también una «verdad absoluta provisional» que corresponde al estado de Contemplación del *arya-bodhisattva* entre los *bhumis* uno y nueve. En breve, las verdades relativas y la verdad absoluta de los *prasangika* pueden ser ejemplificadas así: (1) Verdad relativa invertida: es como el espejismo de una bella actriz creado por un mago, al cual público se apega. (2) Verdad relativa correcta: es como ese espejismo para el mago mismo, quien sabe que no es verdadero y no se apega a él. (3) Quien no es afectado por la magia, los espejismos o los mantras de un mago es como un Buda para quien no hay ni apego ni desapego: su vivencia es la verdad absoluta.

Para los *madhyamika-svatántrika* superiores, la verdad absoluta no se explica con «todo es como un espejismo»; si la verdad relativa no existe en verdad, no puede hablarse de una verdad absoluta y, en consecuencia, ésta tiene que ser «verdad absoluta de enumeración», que consiste en la enumeración de diez y seis «vacuidades». A su vez, la «verdad absoluta sin enumeración» corresponde al sistema que afirma que la base para comprender naturaleza de los fenómenos es que ésta está separada de toda actividad, y que sabiduría del Buda es separada de toda enumeración. Los *prasangika* afirman que la verdad absoluta no es ni de enumeración ni sin enumeración: no se promete que la verdad absoluta corresponda a idea alguna.

Para resumir, la verdad absoluta es el firme descubrimiento de la condición básica de *dharmata* (naturaleza última de todos fenómenos), que muestra que fenómenos no son ni existentes ni inexistentes, ni verdaderos ni falsos. Ella elimina el eternalismo y el nihilismo, muestra que no hay actividad y, en última instancia, que no hay ni conocimiento ni desconocimiento posibles. Se trata de la mente de los Budas, libre de la dualidad sujeto-objeto, inconcebible como el cielo. En ella no hay dos verdades, ni verdad ni no-verdad. Ella puede revelarse cuando examinamos la mente relativa y sus fenómenos, y no encontramos nada concreto. Entones tendremos la posibilidad de acceder a la vivencia de la *dharmata*, y ya no habrá exterior, interior, forma ni color —aunque las formas y los colores seguirán manifestándose—, pues todo será como el cielo.

A comienzos de nuestro siglo el lama y filósofo tibetano Mi Pham Rinpoché, afirmó que el punto de vista de los *prasangika* expresaba la Visión que se manifiesta en el estado absoluto de Contemplación de quienes se encuentran en el «sendero de meditación» (tib.: *sgom lam*) —o sea, el cuarto de los senderos del *mahayana*, que se recorre del *bhumi* 2 al 9—, mientras que el punto de vista de los *svatántrika* (y en particular de los *svatantrika-yogachara*) expresaba la visión que se manifiesta en el estado de post-Contemplación de los mismos individuos.

La idea en la base de la interpretación de Mi Pham Rinpoché es que quienes recorren el sendero de Contemplación (tib., *sgom lam*), cuando se encuentran en el estado de Contemplación, no perciben ningún fenómeno como existiendo intrínsecamente, ni siquiera en el plano convencional —lo cual corresponde al punto de vista de los *prasangika*—. En cambio, en el estado de post-Contemplación, los individuos en cuestión todavía perciben los fenómenos como existiendo intrínsecamente en el plano convencional (a pesar de que, según el *bhumi, sa* o «nivel» del sendero en cuestión en que se encuentren, la impresión de existencia intrínseca en cuestión será mayor o menor).

Ahora bien, volviendo a Kant, cabe señalar que el objeto trascendental —cuando va sostenido por la sobrevaluación conceptual— es uno de los elementos esenciales del error, junto con el resto de los elementos trascendentales [síntesis productiva de la imaginación; unidad a priori de la apercepción (autoconciencia/concepto); etc] Es la base de la [ilusión] de sustancialidad de que Heidegger habló [aunque no la consideró como ilusión] en Ser y tiempo [lo cual muestra que lo que dijo Heidegger de Suzuki indica que no comprendió a éste en absoluto: ¿no dice que la ontología alcanza en Kant su propia esfera?]. Todo lo que explica Kant como verdad y base de verdad es, al ser sobrevaluado, la base del error humano básico del que tanto he hablado. En la medida en que está sostenido por la sobrevaluación conceptual pues sin ella los elementos y estructuras en cuestión no serían error sino base de conocimiento relativo y manejo de la vida práctica: sobrevaluadas son error y sin sobrevaluar son verdad relativa; el error consiste en tomarlas como la verdad (verdad absoluta): ésta es la base que tiene que ser superada.

Así pues, todo cuanto Kant considera como verdad *a priori* y como base *a priori* de la verdad de los entes empíricos es, en términos del budismo, error y base de error con respecto a los entes de la experiencia. El hecho de que las formas *a priori* de la sensibilidad, las categorías y todo tipo de concepto *a priori* sea algo puesto por el psiquismo implica que es algo que, al ser sobrevaluado, producirá el error al que se refiere el budismo, en el sentido que la enseñanza dzogchén da al mismo.

Todas las estructuras, las funciones y los elementos postulados por Kant —que implican la dualidad sujeto-objeto (Paul Claudel dijo que el conocimiento o *connaissance* era el co-nacimiento o co-naissance del sujeto y el objeto)— desaparecen cuando se manifiesta la «gnosis anoica»¹⁶⁴ que la enseñanza dzogchén llama «gñana» (*jñana*) o «yeshe» (*ye-shes*), pues ésta —que devela la naturaleza de la base-de-todo, constituyendo la «verdad absoluta provisional»— está libre de la dualidad sujeto-objeto y de toda sobrevaluación conceptual. Esta gnosis anoica disuelve temporalmente el conocimiento dualista en términos de las estructuras, las funciones y los elementos de Kant, pero una vez transcurrida la gnosis en cuestión dichas estructuras, dichas funciones y dichos elementos se restablecen, aunque la ilusión de su verdad absoluta y de la verdad absoluta del conocimiento que a través de ellos se produce, habrá perdido algo de fuerza. El reposar en la medida de lo posible en la gnosis anoica irá haciendo que cada vez que se restablezca el conocimiento dualista y sobrevaluado la ilusión de su verdad sea menor, hasta que finalmente se supere toda sobrevaluación y las estructuras en cuestión puedan manifestarse cuando ello sea necesario sin que sean sobrevaluadas en lo más mínimo.e hablarse de la verdad absoluta como resultado, no en el sentido provisional, sino como algo definitivo.

¹⁶⁴Se trata de una gnosis en tanto que es una ocurrencia cognoscitiva que devela lo absoluto; dicha gnosis es «anoica» en tanto que está libre de lo que la enseñanza dzogchén (*rdzogs-chen*) designa como «mente»: no se manifiesta un ilusorio sujeto mental aparentemente distinto de su objeto, no se manifiestan eventos mentales que parezcan distintos y separados de la mente; no ha conceptualización sobrevaluada ni el resto de los eventos mentales que producen el *samsara*.

Con respecto a la concepción de la percepción como algo activo por parte del sujeto y no sólo como mera receptividad, cabe señalar que la misma podría parecer implicar la existencia intrínseca de un sujeto como sede de dicha espontaneidad. En la concepción budista, sin embargo, la espontaneidad en cuestión no es la espontaneidad de un sujeto intrínsecamente separado, sino la espontaneidad de la naturaleza como totalidad: la misma que se encuentra tras el crecimiento de un árbol, de la respiración de un batracio, etc. (como se sigue de la teoría budista de *anatman* o «no-existencia de un sí-mismo»). Evidentemente, ella tiene que ver con la actividad que tiene lugar en el cerebro, pero ésta es parte de la espontaneidad de la naturaleza y no de un sujeto intrínsecamente separado. En todo caso, la actividad en cuestión es parte de lo que produce la ilusión de que hay un sujeto trascendental incorpóreo en el «lugar» donde «se cruzan» la forma del sentido interno —el tiempo, que es representado en términos de la metáfora espacial como una línea matemática continua— y las «líneas matemáticas» de las tres dimensiones espaciales que constituyen la forma del sentido externo. Es porque este «lugar de cruce» no ocupa espacio alguno —o sea, porque constituye un punto matemático— que Descartes lo concibió como una *res cogitans* que no era en absoluto espacial y que se contraponía a la *res extensa* o sustancia espacial. Dicho punto matemático es el centro de las tres dimensiones del espacio en toda experiencia humana; la sucesión del mismo (representada espacialmente como una línea matemática) es la continuidad del tiempo, y la combinación de ambos factores constituye el constante cambio de ubicación «del sujeto» en el espacio.

Así pues, en el «lugar de cruce» de la forma del sentido externo con las tres dimensiones de la forma del sentido interno es donde parece estar el sujeto como ente intrínsecamente separado: parece que éste recibiera impresiones desde un mundo externo y a su vez actuase sobre ese mundo a partir de la misma espontaneidad que entra en juego en la percepción, la asociación-reproducción y el reconocimiento. Esta apariencia de que hay un ente separado que recibe impresiones y que actúa constituye el eje o núcleo del error humano básico que hemos estado considerando. Es lo que los budistas explican en términos de una ilusoria dualidad entre la mente (*chitta*; *sems*) y los eventos mentales (*chaitta*; *sems-byung*): la impresión de que hay un sujeto separado de los eventos mentales, que en oportunidades los controla (por ejemplo, cuando dirige la mente a una idea para considerarla) y en ocasiones es controlado por ellos (por ejemplo, cuando no puede evitar que su atención se concentre en algo que le parece atractivo pero que conscientemente no desea tomar como objeto: por ejemplo, en el caso de un meditador masculino del hinayana, el cuerpo de una hermosa mujer). La conciencia trascendental implica, así, la ilusión de un sujeto intrínsecamente separado de su experiencia y de aquello sobre lo cual actúa —que es ilusión para el budismo mahayana, vajrayana y atiayana porque, para tales formas del budismo, no existe la separación intrínseca en cuestión—.

Algo similar mismo sucede con el objeto, incluso en tanto que fenómeno. En efecto, el continuo de sensaciones no contiene separaciones intrínsecas entre figura y fondo; sin embargo, cuando la atención separa la figura del fondo (algo que puede ser ilustrado con la famosa representación empleada por la escuela Gestalt), surge la ilusión de que el fenómeno que fue tomado como figura es algo intrínsecamente separado del resto del continuo sensorial (además de surgir la ilusión trascendental según la cual el objeto es tomado por una cosa-en-sí, o por un ente que es la manifestación fenoménica de una cosa-en-sí).

En todo esto, he estado explicando tesis de la enseñanza dzogchén en términos, no sólo de la terminología kantiana, sino de ideas kantianas que no existen en la tradición en

cuestión. En consecuencia, el trabajo no es uno de mera traducción, sino que implica en cierta medida la aparición de nuevas concepciones. Sin embargo, las mismas corresponden en la medida de lo posible a las tesis más esenciales de la enseñanza dzogchén.

Todas las apariencias que Kant tomó por realidades absolutas no son meas que el resultado de la sobrevaluación de las estructuras, las funciones y los elementos del conocimiento, así como de los resultados del funcionamiento de este último.

La idea es que la crítica debió haber sido extendida hasta sus últimas consecuencias; ella no debe ser limitada al nivel de las tres ramas de la metafísica especial y en particular a la metafísica de lo suprasensible —o sea, la metafísica en el sentido en el que la entendían los neoplatónicos (como «ciencia de las inteligencias inmateriales») y en el sentido que Benedicto Pereyra S. J. dio al término (en el de «ciencia de lo divino») —, sino que debe ser extendida a la metafísica general u ontología —o sea, a la metafísica en el sentido principal de Aristóteles y en el sentido que Heinrich Alsted da al término—. Así pues, la ilusión trascendental no debió ser sólo la que concibió Kant, sino que debió haberse hablado de ilusión trascendental al nivel que aquí ha sido concebida. En efecto, la ilusión trascendental no es sólo la que se da a nivel de la razón en relación con la metafísica dogmática [necesidad de postular entidades más allá de la experiencia en este nivel], sino que hay también una ilusión trascendental en este otro nivel, en el que Kant se proponía demostrar que dicha ilusión era la verdad en sí misma. La ontología sólo alcanza su propia esfera cuando se vuelve crítica de la verdad de lo que tomamos como verdad, hasta llegar al concepto de ser: ésta es la más importante de las críticas.

Así pues, es necesario llevar a algo que Kant habría considerado como un tipo de escepticismo que tanto lo asustaba y que se proponía derrotar. [No podría hablarse de idealismo en ninguno de los dos sentidos de Kant; más bien, no habría verdad en el conocimiento; por el contrario, en las condiciones normales en las que es sobrevaluado, éste sería la base del error humano básico.

La superación del error no suprime ni sensibilidad ni entendimiento sino el error en general, y con él la ilusión trascendental que surge de la sobrevaluación de lo que surge por combinación de la sensibilidad y el entendimiento y, en general, los distintos niveles de ilusión trascendental y todas las ilusiones que surgen de la sobrevaluación de las estructuras conceptuales: la sobrevaluación del concepto/autoconciencia/apercepción con todos sus elementos; la sobrevaluación del modo en que los mismos son tomados como absolutamente verdaderos, y la totalidad de la ilusión de verdad que se extiende de lo trascendental y *a priori* a todo lo empírico que es sostenido por ello.

Por último, podemos considerar la imagen del espejo con la que la enseñanza dzogchén ilustra la naturaleza de nuestro conocimiento. Aunque la capacidad reflectante del espejo —que representa nuestra capacidad de conocer: de recibir impresiones y de actuar sobre ellas para tener objetos— es inseparable del continuo de lo reflejado —que representa el continuo de fenómenos de nuestra experiencia—, sentimos que somos alguien separado de las sensaciones que las percibe —como si la conciencia fuese un ente inmaterial que estuviese tras el espejo y fuera de él— y sentimos que los fenómenos son cosas en sí que se encuentran frente al espejo y fuera de él, que están siendo reflejadas en la superficie del espejo. La ilusión de un sujeto tras el espejo y fuera de él constituye la conciencia trascendental, mientras que la ilusión de un objeto frente al espejo y fuera de él constituye el objeto trascendental.

Lo anterior puede parecer idealismo, pero idea y materia son separaciones conceptuales que realiza la conciencia dentro de la unidad que, con todas las limitaciones

del caso, represento con el espejo; éste no es ni idea o mente, ni materia o sustancia material (ni cosas en sí o cosas sensibles). Idea/mente y cosas/materia son conceptos en términos de los cuales el entendimiento entiende lo que no es en sí mismo ni una cosa ni la otra. En todo caso se puede tomar todo esto del espejo fenomenológicamente, como lo hice en el capítulo III de *Individuo, sociedad, ecosistema*: sólo sabemos que hay experiencia y en ella y en base a ella explicamos lo que nos interesa a nuestros fines.

Agregar todo lo que sigue:

Así pues, el conocimiento sigue funcionando (después de Iluminación), de modo que la Iluminación no es sustitución de una experiencia ordenada por una «rapsodia de representaciones», ni tampoco incapacidad de actuar en el mundo; sólo es cesación de sobrevaluación: ciempiés efecto invertido Chu'i el artesano y el carnicero de Chuang tzu. No es superación de sensibilidad ni de entendimiento ni de razón sino cesación de sobrevaluación de éstos y sus funciones e interrelaciones.

Explicación de la rapsodia: todo es rapsodia; lo que sería, sería música ininteligible debido a carencia de regularidades (de las formas) —del orden en las representaciones en espacio y tiempo—; subversión de toda categoría que enlace la experiencia y de su posibilidad.

En sí misma las estructuras trascendentales y sus efectos (o consecuencias) empíricas no son ni ilusión ni no-ilusión (verdad); son simplemente lo dado a un nivel de la experiencia (o el nivel de la experiencia en tanto que experiencia); ahora bien, cuando se las sobrevalúa es que surge la ilusión trascendental a este nivel (sensibilidad-entendimiento, metafísica general).

Es similar a lo que sucede con los conceptos para Kant, que en sí mismos no son ni verdaderos ni falsos: sólo pueden ser una casa o la otra en los juicios [Kant dice, más correctamente, que son los juicios los que son verdaderos o falsos y no los conceptos (incluso en ellos)].

¿Es la autoconciencia *a priori*, o es consecuencia de experiencias en la vida de cada individuo (efecto empírico), o es consecuencia de la dialéctica del amo y el esclavo?

No es la estructura o los elementos (C.R.P.) el error: sobrevaluada es error; sin sobrevaluar es conocimiento correcto: tomar como verdad (absoluta y única) es el error; no tomarlo así sino como relativo

Poseído por entusiasmo con conocimiento que caracterizaba a su época, anterior a efectos ecológicos sociales psicológicos negativos reductio.

La categoría de sustancia en Kant era uno de los elementos esenciales que Kant se proponía validar; en cambio, en el budismo mahayana, vajrayana y atiyana se muestra la vacuidad (en sánscrito: *shunyata*; en tibetano: *stong-pa-ñid*; en chino: *wu*; en japonés: *mu*; etc. etc.) de todo lo que normalmente percibimos o tomamos como sustancia: todo ello parece existir sustancialmente pero en verdad no existe de tal manera; este no existir de esa manera es la vacuidad (aunque hay varios tipos de explicación según la escuela de que

se trate). Así pues, lo que Kant se proponía validar era precisamente lo que los budistas se proponían desrealizar.

(Lo mismo con respecto a otras categorías).

Kant habría criticado a los sautrántika en términos similares a los que aplicó a Leibniz en la «Anfibología de los conceptos de reflexión» (aunque basado en Berkeley: argumentos de éste contra la tesis según la cual las cosas-en-sí que servirían de base a nuestra percepción, si existiesen —cosa que trata de refutar— no podrían poseer características de forma espacial, color, peso, etc.): los sautrántika imputan características propias de lo sensible a las cosas-en-sí.

Cabe agregar que el mahayana rechaza unánimemente los puntos de vista de los sautrántika; probablemente Kant les parecería más coherente en relación con este punto, aunque sin duda errado en lo más esencial.

Nota al pie sobre los vaibhasika en el punto en que se los menciona:

Esta escuela, identificada por los tibetanos con la secta *mulasarvastivadin* —una de las dieciocho en que se dividió la corriente general de lo que el mahayana llama «hinayana»—, reúne las tesis «realistas» (o sea, *sarvastivadin*) de quienes aceptan la existencia absoluta, tanto de átomos sustanciales y materiales, como de instantes de conciencia. Según las enseñanzas del Norte recogidas por la tradición tibetana, esta escuela corresponde al *shravakayana* o «vehículo de los oyentes», que son quienes pasan su vida al pie de un maestro practicando las enseñanzas de éste.

Para los *vaibhasikas* o *sarvastivadins*, el mundo físico está estructurado por átomos indivisibles, sólidos e indestructibles, los cuales son estáticos y existen materialmente, tienen seis lados aunque su espacio interior es indivisible, son esféricos, dejan espacios entre ellos al conglomerarse y no se separan debido al *karmán* de los seres sencientes. A su vez, la mente y las experiencias mentales están constituidas por una secuencia de eventos noéticos indivisibles.

El criterio de absoluto que maneja la escuela en cuestión es definido así: «Una cosa tiene la característica específica de realidad absoluta cuando la idea de ella no se pierde cuando alguien la intenta destruir o separar mentalmente». O bien: «El absoluto es lo que no nace de causas y condiciones.» Los absolutos son: (a) los átomos indivisibles, (b) los eventos noéticos indivisibles y (c) los tres elementos no-compuestos (*asamskṛta dharmas*): *Akasha* o espacio, *Apratisamkhyanirodha* o no percepción de *dharmas* debida a ausencia de *prataya* o condiciones y no producida por conocimiento perfecto o *insight* sino por concentración, y *Pratisamkhyanirodha* o sabiduría suprema (= realización).

El espacio es absoluto, aunque no es la nada tridimensional construida intelectualmente pero supuestamente autoexistente que postuló Newton, sino el espacio relacional en el que se orienta experiencia del individuo, y se divide en dos clases: espacio entre cuerpos sólidos y espacio percibido en meditación. El segundo es una «experiencia de irrealidad», pues es una concepción de la imaginación. El tiempo es una sucesión de unidades de tiempo que aunque tienen cierta duración son indivisibles.

Por último, al igual que para el resto de los budistas, la personalidad y el «yo» o «sí-mismo» son ilusión creada por la combinación de cinco agregados o *skandhas*: *rupa*, *vedana*, *chetana*, *samjña* y *vijñana*.

En general se considera que los *shravakas* se realizan meditando principalmente sobre las Cuatro Nobles Verdades y sus respectivos aspectos.

Nota al pie sobre los theravada:

Aunque la escuela *theravada* no debería ser considerada aquí debido al hecho de que no es una de las escuelas budistas del Norte, cabe mencionar algunos de sus postulados más esenciales. El mundo y los entes físicos están estructurados por átomos que no son unidades estáticas que existan concreta y localmente, sino procesos dinámicos. A su vez, lo mental está constituido por eventos mentales indivisibles. Hay dos tipos de espacio, que son el espacio entre cuerpos sólidos y el espacio percibido en meditación —el último de los cuales no es ni una realidad ni una total abstracción sin correspondencia en experiencia—. al igual que para el resto de los budistas, la personalidad y el «yo» o «sí-mismo» son una ilusión creada por la combinación de los cinco agregados o *skandhas*: *rupa*, *vedana*, *chetana*, *samjña* y *vijñana*.

Bibliografía

(a) Libros

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

Bréhier, Émile, *Historia de la Filosofía* (Traducción de Juan Antonio Pérez Millán y María Dolores Morán) Editorial Tecnos, Madrid, 1988.

Capriles, Elías, *The Direct Path. providing a Background for Approaching the Practice of rDzogs-Chen*. Kathmandú, Mudra Publishing, 1976.

Capriles, Elías, *Qué somos y adónde vamos. Sobre la crisis mundial y la problemática individual. Ontología, filosofía de la historia, ecología, física, psicología y el «sendero directo» del tantrismo tibetano*. Caracas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, 1986.

Capriles, Elías, *El rugido de león que afirma la inseparabilidad del método y el resultado y contrasta el punto de vista y el método del dzogchén y los de la escuela Guelugpa*. Caracas, Ediciones Tigre, León, Garuda y Dragón, 1986.

Capriles, Elías, *Percepción unitaria y dzogchén/El paradigma holográfico*. Caracas, Ediciones Tigre, León, Garuda y Dragón, 1987

Capriles, Elías, *Autoliberación de los seis bardo o modos de experiencia*. Caracas, Ediciones Tigre, León, Garuda y Dragón, 1987.

Capriles, Elías (publicado bajo el seudónimo «Kunzang Namdröl»), *The Source of Danger is Fear: Paradoxes of the Realm of Delusion and Instructions for the Practice of the Dzogchen Upadesha*. Mérida y Buenos Aires, Asociación Civil Editorial Reflejos, 1989.

Capriles, Elías, *Individuo, sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Consejo de Publicaciones de la U.L.A., Mérida, 1994.

Capriles, Elías, «Steps to a Comparative Evolutionary Aesthetics: China, India, Tibet and Europe». En *Aesthetics East & West*, compilado por Grazia Marchianò, Presidenta de la Asociación Italiana de Estética y Vicepresidenta de la Asociación Internacional de Estética. *Proceedings* de la Sociedad Internacional de Estética (XII Congreso Internacional, realizado en Lahti, Finlandia, en agosto de 1995), en prensa.

Capriles, Elías, *Kant y el budismo*. Sin publicar.

Capriles, Elías (en preparación), *Psicología metatranspersonal y fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia*. A ser publicado por el Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.

Capriles, Elías (en preparación, conjuntamente con el profesor Angel J. Cappelletti), Cursos y conferencias dictados en la Cátedra de Estudios Orientales (Fac. Hum. y Ed., ULA, Mérida). A ser publicado por el Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.

Cassirer, Ernst, *El Problema del conocimiento* (Traducción de Wenceslao Roces), Tomo II, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Épiméthée—Essais philosophiques (collection fondée par Jean Hyppolite), Presses Universitaires de France, Paris 1953 (3a edición 1980).

Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad. Las Bases Filosóficas del Anti-Edipo*. Traducción Hugo Acevedo. Granica Editor, Barcelona 1977.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*. Alianza Editorial. Madrid. 1984.

Guenther, Herbert V., *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Motilal Banarsidass, Nueva Delhi, 1971.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature. Second Edition*. Edited by L.A. Selby-Bigge with Text Revised and Notes by P. H. Nidditch. Oxford University Press, Oxford. 1978

Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana. Traducción, Introducción y notas de Félix Duque*. Editora Nacional, Madrid, 1981

Hume, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Second Edition*. Edited by L.A. Selby-Bigge. Oxford University Press. 1902.

Kant, Emmanuel, *Crítica de la Razón Pura*. Prólogo, Traducción, Notas e Indices por Pedro Ribas. Segunda Edición. Editorial Alfaguara, Madrid 1983.

Kemp Smith, Norman, *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its origins and central doctrines*. Londres, 1941 (reproducido en Nueva York en 1966).

Norbu, Namkhai (prefacio, notas, compilación y traducción: Elías Capriles), *Semzìn. Practices for Inducing Experiences which May Serve as a Basis for Discovering Rigpa*. Mérida y Buenos Aires, Asociación Civil Editorial Reflejos, 1989.

Norbu, Namkhai (traducción al español, notas agregadas y modificaciones: Elías Capriles), *La jarra que colma los deseos*. Mérida, Editorial Reflejos, 1994.

Norbu, Namkhai (traducción al español, notas agregadas y corrección general: Elías Capriles), *El cristal y la vía de la luz*. Barcelona, España, Editorial Kairós, en prensa.

Norbu, Namkhai (prefacio, notas, compilación crítica y traducción al español de las conferencias que sirvieron de base para la compilación: Elías Capriles), *La vía de autoliberación y la gran perfección*. Enseñanzas sobre la tradición dzogchén (*rDzogs-chen*) de los lamas tibetanos. Barcelona, España, Editorial Kairós, a aparecer en 1996/97.

O'Connor, D. J. (Comp.) *Historia Crítica de la Filosofía Occidental. Tomo IV (El Empirismo Inglés)*, Ediciones Paidós Ibérica, 1982.

Popkin, Richard, *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (Traducción de Juan José Utrilla), Fondo de Cultura Económica. México. 1983.

Price, H. H., *Pensamiento y experiencia* (traducción de María Martínez Peñaloza), Fondo de Cultura Económica. México. 1975 (1a edición en inglés 1953; 2a edición en inglés 1969, de donde se realizó la traducción).

The Encyclopædia of Philosophy. Macmillan y Free Press, Londres y Nueva York, 1967; reimpresión 1972.

Trungpa, Chögyam. *Abhidharma. Psicología Budista*. Traducción por Ricardo Gravel. Editorial Kairós, Barcelona, 1988.

(b) Artículos

Berkeley, George (Introducción y traducción: Elías Capriles), 1993, Tratado sobre los principios del conocimiento humano (traducción parcial). Mérida, revista Filosofía del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No. 5.

Capriles, Elías, 1988: Resumen de la ponencia «Sabiduría, equidad y paz» presentada en el Primer Encuentro Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida, publicado en inglés e italiano en la revista trimestral *Rivista Meri Gar/Meri Gar Review*, octubre de 1988. Arcidosso, Grosseto, Italia.

Capriles, Elías, 1990: «Las aventuras del fabuloso hombre-máquina. Contra Habermas y la *ratio technica*». Mérida, Venezuela, revista *Actual* (tercera época) de la Universidad de Los Andes, N° 16-17, pp. 77-90.

Capriles, Elías, 1990: «Ciencia, chamanismo y metachamanismo.» Ponencia presentada en el Congreso sobre Etnomedicina y Religión realizado en 1990 en Mérida, Venezuela. Mérida, Boletín Antropológico, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, N° 19, agosto-septiembre de 1990, pp. 139-46.

Capriles, Elías, 1990: «Sabiduría, equidad y paz». Ponencia presentada en Primer Encuentro Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida realizado en mayo de 1988 en

Mérida, Venezuela. Mérida, Venezuela, revista *Actual* (tercera época) de la Universidad de Los Andes, N° 18-19, pp. 77-90.

Capriles, Elías, 1990: «Faces in the Mirror: Elías Capriles». La sección «Faces in the Mirror» de la revista mensual *The Mirror* presenta en cada número la autobiografía resumida, en lengua inglesa, de algún tibetólogo occidental o algún practicante occidental de las disciplinas orientales; en este número se presenta la de Elías Capriles. Número de septiembre de 1990 de la revista mensual *The Mirror*, p. 10. Arcidosso, Grosseto, Italia.

Capriles, Elías, 1990: «Hegelian and Tibetan Philosophy of History». Artículo publicado en inglés en el N° 5 de la revista mensual *The Mirror*. Arcidosso, Grosseto, Italia.

Capriles, Elías, 1990: «The 21 Semzìn?? In Reply to an Anonymous Critical Review». Elías Capriles responde las críticas que al libro por él compilado, *Semzìn. Practices for Inducing Experiences which May Serve as a Basis for Discovering Rigba*, hizo un comentador anónimo en Inglaterra. Londres, número de invierno 1990-91, *Newsletter Dzogchen Community U. K.*

Capriles, Elías, 1991: «Presence and Awareness». Artículo publicado en inglés en el N° 10 de la revista mensual *The Mirror*, correspondiente a julio de 1991. Arcidosso, Grosseto, Italia.

Capriles, Elías, 1991 (en colaboración con Mayda Hocevar): «Enfoques sistémicos en sociología. Discusión de algunas de las tesis de Capra, Luhmann y Habermas». San Sebastián (Euskadi, España), *Anuario Vasco de Sociología del Derecho (Eskubidearen Soziologiako Euskal Urtekaria)*, N° 3 (correspondiente al año 1991), pp. 151-86.

Capriles, Elías, 1993 (en colaboración con Mayda Hocevar): Versión ampliada y corregida del artículo «Enfoques sistémicos en sociología. Discusión de algunas de las tesis de Capra, Luhmann y Habermas». Mérida, *Trasiego* (revista de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes).

Capriles, Elías, 1993: «La Inversión hegeliana de la historia». Mérida, revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No. 4.

Capriles, Elías, 1993: «El valor y los valores como resultado de la caída (parte I)». Mérida, revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No. 5.

Capriles, Elías, 1994: «El valor y los valores como resultado de la caída (parte II)». Mérida, revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No. 4.

Capriles, Elías, 1995: «Fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia - Parte I». Mérida, revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No. 8.

Capriles, Elías, 1995: «Guardians and Popular Cults of Venezuela». Artículo publicado en inglés en el N° 30 de la revista mensual *The Mirror*, correspondiente a julio de 1991. Conway, Mass., USA.

Capriles, Elías, 1995: «La filosofía de Angel Cappelletti» (versión ampliada y corregida del trabajo leído para la presentación del libro de Angel J. Cappelletti *Textos y ensayos sobre filosofía medieval*. Mérida, *Trasiego* (revista de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes).

Capriles, Elías, 1995: «El libro: Una visión mítica». Mérida, *Versal*, revista del Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, No. 1.

Capriles, Elías, En prensa: «Upadesha for an Initiated Western Girl» (poema). Vermont, USA., Garuda Press.

Capriles, Elías, Por aparecer en 1996: «Fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia - Parte II». Mérida, revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No. 9.

Capriles, Elías, Por aparecer: «El *arjé*, el ser y la verdad en Heidegger, Heráclito y el budismo mahayana. Parte I: *Arjé* y ser, *aletheia* y *letheia*.» Mérida, revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No 10.

Capriles, Elías, Por aparecer: «El *arjé*, el ser y la verdad en Heidegger, Heráclito y el budismo mahayana. Parte II: Heidegger y el budismo.» Mérida, revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No 11.

Capriles, Elías, Por aparecer: «La escritura: visión mítica de la evolución de los medios y sus mensajes». Mérida, *Versal*, revista del Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, No. 2.

Capriles, Elías, Por aparecer: «The Concept of the Base (*gZhi*) in the Dzogchen Teachings and the Concept of Being (*Das Sein*) in the Philosophy of Martin Heidegger». Revista mensual *The Mirror*, Arcidosso, Grosseto, Italia.

Capriles, Elías, En consideración: «La escuela madhyamika y el resto de las escuelas del budismo del Norte». Los directores de la Revista de Estudios Budistas (Los Angeles/México/Buenos Aires), Fernando Tola Y Carmen Dragonetti, lo han enviado, de acuerdo a las normas de la R.E.B., a un especialista relacionado con la revista para que de su apreciación.

Chandrakirti, el filósofo hindú perteneciente a la escuela madhyamaka-prasangika de budismo (introducción, traducción y notas: Elías Capriles), 1994: «Análisis del ir y del venir». Mérida, revista *Filosofía* del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, No. 7.

(c) Tesis de Postgrado

Hocevar, Mayda (asesor y orientador de la tesis: Elías Capriles; tutor: Angel Cappelletti), 1994: *La desconstrucción del «yo» en David Hume*. Tesis con la cual la tesista obtuvo el título de *Magister Scientiæ* en Filosofía en la Maestría de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes en Mérida, Venezuela. Sin publicar; será sintetizada con el presente trabajo para la producción del primero de los ensayos del libro *Hume, Kant y el budismo* (autor: Elías Capriles, con la colaboración de Mayda Hocevar en el trabajo sobre Hume).