

## **Hacia el ecomunismo: una respuesta mítica a algunos problemas del marxismo**

**Elías Capriles**  
Universidad de Los Andes  
Mérida, Venezuela

### **Un mito alternativo de la evolución y la historia humana**

Un elemento de la doctrina marxiana que obstaculiza la realización del proyecto ecomunista es su implícito economismo. Aunque hacia el final de su vida Engels declaró que el motor del “progreso” no era la economía sino “las necesidades de desarrollo del espíritu humano,” el marxismo concibió la pirámide en la que la infraestructura determina la superestructura, vio en la supuesta necesidad de superar la penuria y la escasez el motor de las transformaciones económicas, y transformó en ley absoluta la doctrina según la cual las repetidas substituciones de un sistema económico por otro *se debían* a la incapacidad del sistema vigente para manejar un volumen de bienes y riqueza mayor que el que le era inherente. Mandel (1972), en particular, llevó tan lejos el economismo marxista como para afirmar que el comunismo primitivo estaba caracterizado por la penuria y la escasez:

Cuanto más primitivo es un grupo, tanto mayor parte de su trabajo y de su existencia toda está ocupada por la búsqueda y producción de alimentos... Si se admite que la humanidad existe desde hace un millón de años, ha vivido por lo menos 980.000 en *nuestro* estado de indigencia extrema. (Citado en Savater, 1985.)

Para Mandel, la penuria y la escasez hicieron que se produjese un volumen cada vez mayor de bienes, hasta que el comunismo primitivo no pudo manejar los volúmenes de bienes que producía y hubo de ser remplazado por otro. Esto se repitió con sistemas sucesivos, incluyendo el capitalismo, el cual como los sistemas anteriores llegó a producir un volumen de bienes mayor que el que podía manejar: en el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels (1999) compararon el capitalismo de su época con el aprendiz de brujo de la balada de Goethe, pues sus actos originaban crisis periódicas que luego destruían gran parte de la riqueza que él había creado. Así pues, donde el capitalismo estuviese lo suficientemente desarrollado, el mismo tendría que ser remplazado por el socialismo, cuyo principio distributivo, en vez de estar determinado por los intereses de quienes, habiendo acumulado privadamente capital por medio de la apropiación del producto del trabajo de otros, obtenían beneficios económicos que no dependían de su propio trabajo —fuente de las crisis del capitalismo— sería uno según el cual el ingreso dependería de la productividad efectiva de cada individuo, y el cual sería capaz de manejar volúmenes de bienes y riqueza considerablemente mayores. El socialismo finalmente llegaría a producir tanta riqueza como para poner fin a la escasez, con lo cual entraría en crisis y debería ser remplazado por el comunismo —el sistema económico final de la humanidad, en el cual la superación de la escasez permitiría que cada cual produjese según sus capacidades, pero pudiese recibir bienes y servicios según sus necesidades y no según su aporte.

En base a los escritos sobre economía primitiva de Marshall Sahlins, Jacques Lizot y otros, Pierre Clastres arremetió contra Mandel: los primitivos que conocemos viven en la abundancia, si por tal entendemos el tener todas sus necesidades perfectamente cubiertas

con un mínimo de dos horas de trabajo diarias y un máximo de cinco en el caso de quienes habitan medios extremadamente hostiles —aunque ni siquiera entre ellos trabajan todos los adultos en cada jornada (Clastres, 1985)—. Y, lo que es aún más importante, para Clastres los primitivos no trabajan más *porque no desean acumular*, ya que *sienten que tienen suficiente* y que *sería absurdo acumular cuando el granero de la naturaleza siempre está lleno*. Así pues, los mismos no tendrían la sensación de carecer de algo necesario para la vida o para la felicidad, mientras que los individuos de nuestra época están abrumados por una insoportable sensación de carencia esencial: los primeros no sufrirían lo que Walter Weiskopf (1971) llamó “pobreza existencial,” mientras que los seres humanos de la actualidad la padecen en un grado extremo. En consecuencia, el comunismo primitivo no habría estado caracterizado por la penuria y la escasez, y no habría sido ésta la que habría impulsado la transición a sistemas económicos cada vez más desiguales: Marshall Sahlins (1974) afirma con respecto a las sociedades primitivas, incluyendo aquéllas, más tardías, que se caracterizaron por lo que él designó como Modo de Producción Doméstico (MPD), que “estructuralmente allí la economía no existe.” En cambio, como se verá más adelante, en todas ellas hay una sabiduría que ayuda a perfeccionar las interrelaciones ecológicas. En conclusión, el manejo eco-nómico del *oikos* (“hogar,” raíz etimológica de los términos *economía* y *eco-logía*) es concomitante con la destrucción del *eco*-sistema, y el manejo *eco*-lógico del *oikos* implica la ausencia de la economía.

Aunque el cientificismo proscribe la producción de mitos y exige que se interprete la evolución socioeconómica y espiritual de la humanidad en términos científicos, todas las interpretaciones científicas que de ella se han hecho han sido contradichas por un sinfín de datos obtenidos por científicos de diversas disciplinas. En efecto, ya Hume mostró que las ciencias no demuestran nada positivo, y desde entonces numerosos epistemólogos han ofrecido un sinfín de “evidencia” en respaldo de esta posición. Incluso los intentos por validar las ciencias no han hecho más que invalidarlas, pues el criterio más creíble que se ha aducido a su favor, que es el de A. J. Ayer (1981) —según el cual “estamos autorizados a tener fe en nuestro procedimiento, mientras realice su función, que es la de predecir la experiencia futura, y controlar así lo que nos rodea”— ha invalidado las ciencias en cuanto, intentado controlar lo que nos rodea con el *supuesto* objeto de crear un paraíso terrenal y de matar a la muerte y el dolor, las ciencias y la tecnología en ellas basada han producido un descontrol infernal, llevándonos al borde de nuestra extinción —que es supuestamente lo contrario de lo que pretendían producir—. Estamos, pues, con Sorel (1903, 1906, 1908) en su aserción según la cual las ciencias no son más que mitos (ver justificación en la nota<sup>1</sup>), y la pretensión científica del marxismo se debió a la fuerza del mito científico imperante. Esto implica que, en la medida en que los “descubrimientos” de las ciencias se toman como verdades en el sentido de *adaequatio* del mapa científico al territorio interpretado, ellas son ideologías —cosa que señaló ya Gramsci en 1948 (1997, p. 63),<sup>2</sup> corroboró Bachelard (1957), y han reiterado tantos otros (con respecto a todo lo aquí discutido, cf. Capriles, en preparación; menormente, 1994)—.<sup>3</sup> Así pues, una visión de la evolución socioeconómica y espiritual como la que aquí se presenta, que tiene un mayor asidero que la interpretación marxista en la llamada “evidencia científica,” pero que en vez de pretenderse verdadera en cuanto *adaequatio*, en concordancia con Sorel se reconoce como mito (del tipo que Sorel llamó “auténtico”),<sup>4</sup> está mucho más acorde con la Verdad, entendida no como adecuación, sino como se la definirá luego: como ausencia del error que radica en la confusión del mapa con el territorio y la creencia en la perfecta adecuación del uno al otro. Y si “ideología” implica un enmascaramiento que refleja los intereses de una sociedad o clase

(en este caso la sociedad moderna y la burguesía representada por los científicos), dicha interpretación no es ideología en la medida en que no pretende ser lo que no es.

En respuesta al problema anterior, el llamado “postmodernismo” exige dejar a un lado los metarrelatos totalizadores y producir sólo *petit récits* (pequeños relatos) locales y fragmentarios, mientras que la vertiente derechista de esta forma de pensamiento proscribía los metarrelatos que muestran la vía hacia una sociedad armónica e igualitaria sobre la base de que los mismos son parte del proyecto de la modernidad que ha sido superado. Ahora bien, en tanto que vivenciamos los pensamientos como absolutamente verdaderos o falsos, metarrelatos propios de nuestra civilización, sociedad, grupo cultural o ámbito ideológico determinan de manera subliminal<sup>5</sup> los supuestos en base a los cuales construimos nuestra experiencia y organizamos nuestras vidas. Esto les ocurre a esos filósofos que se declaran postmodernos y proscriben los metarrelatos totalizadores pero dan por sentado tesis tales como... que no hay alternativa para el capitalismo, o que nos hemos perfeccionado con respecto a los seres humanos primitivos, o que la técnica en su forma actual es beneficiosa y no debemos prescindir de ella remplazándola por otra radicalmente diferente (como en la propuesta de Marcuse), o que somos más ricos que los humanos de eras anteriores, o que el pensamiento europeo contemporáneo es más perfecto que el de otras épocas y latitudes —y en particular que es imposible liberarse del condicionamiento por el pensamiento en un estado de “comunidad” libre de los límites que el pensamiento pone a nuestra experiencia, tal como se lo lograba en la tradición dionisiaca griega y sus equivalentes en Asia—. <sup>6</sup> Los metarrelatos que, no reconociéndose como tales, condicionan subliminalmente a tales filósofos, tienen efectos destructivos y generadores de sufrimiento, mientras que el que aquí se presenta podría proporcionar una clave para poner fin a los efectos destructivos y generadores de sufrimiento del error que consiste en la confusión del mapa con el territorio, así como del capitalismo y la modernidad a él asociada.

El problema no radica en elaborar metarrelatos totalizadores, sino en no percatarse de que se está condicionado por ellos —particularmente en el caso de los metarrelatos que justifican la destrucción de la ecosfera, la subyugación y la explotación de otros individuos, etc.—. Es por esto que aquí presento un metarrelato alternativo a los del capitalismo y la modernidad, que el postmodernismo no ha sabido deconstruir tan radicalmente como es imperativo: a fin de impulsar la revolución total que permitiría nuestra supervivencia y haría de la sociedad humana un buen lugar (*eutopos*) en el cual todos podríamos alcanzar la plenitud y la armonía. Ahora bien, puesto que, como se verá más adelante, la raíz última de la problemática actual es el error que Heráclito designó como *lete* (o por lo menos lo que yo entiendo por tal), un aspecto esencial del cual es la confusión del mapa con el territorio y la creencia en la perfecta adecuación del uno al otro, a fin de que el metarrelato en cuestión pueda cumplir la función para la que se lo diseñó debe reconocer explícitamente su carácter de metarrelato incapaz de adecuarse perfectamente a lo interpretado, e insistir en que se lo utilice como la escalera de Wittgenstein, que se usa para llegar al lugar donde se la puede abandonar: aquél en el cual finalmente nos hemos liberado del “embrujo de nuestra inteligencia mediante el lenguaje” (Wittgenstein, 3a. Ed. 1968).

Dicho metarrelato es lo que Sorel llamó una “contraideología” (un clavo que se usa para sacar otro clavo pero que para que no llegue a ser ideología no debe dejarse *in situ*), la cual presenta la evolución socioespiritual de la especie como un proceso de degeneración, reconociendo —con Sorel— en la teoría del progreso una filosofía de la historia explícita o implícita que justifica el sistema de poder imperante, y —también con Sorel— denunciando a esta última por la inversión que radica en identificar el incremento de los “conocimientos

positivos” con el progreso moral y el desarrollo de las “ciencias” con el progreso social. En esto sigue a los múltiples sistemas que en toda Eurasia explicaron la evolución y la historia humanas en términos de una sucesión de edades cada vez menos armónicas, a partir de la era primitiva de perfección y armonía que en Grecia y Persia se llamó Edad de Oro y que en India se designó como Era de Perfección (*kriyayuga*) o Era de la Verdad (*satyayuga*). Los bönpos de los Himalayas y los estoicos de Grecia coinciden en que en dicha época primitiva no habrían existido ni el Estado y el gobierno, ni la propiedad privada o colectiva, ni la familia individual. A su vez, en China el tratado taoísta conocido como *Wen-tzu* (Lao-tzu, 1994, cap. 172, pp. 245-7) afirmó que en ella:

...las personas auténticas respiraban yin y yang, y todos los seres vivientes admiraban su virtud, armonizando así de manera pacífica. En aquellos tiempos, el liderazgo estaba oculto, lo cual creaba de manera espontánea una simplicidad pura. La simplicidad pura no se había perdido todavía, de modo que la multitud de los seres se encontraba muy sosegada..

En Capriles (1994) agregué a la visión de dichas tradiciones que la era en cuestión habría estado caracterizada por lo que he designado como “comunidad,” que más adelante constituyó la esencia de los misterios dionisíacos y sus equivalentes en Asia, y a lo cual se accede yendo más allá del condicionamiento por los pensamientos —pues éstos establecen límites en tanto que se definen por género próximo y diferencia específica, y en la medida en que condicionan nuestras vivencias nos hacen experimentar separaciones aparentemente absolutas en el continuo indiviso que, según mi metarrelato y en coincidencia con el de la física actual, es el universo (esta comunidad es no-relacional, pues relación implica dualidad o multiplicidad)—. Según la misma obra, dicha era habría sido sucedida por una condición comunicativa, pacífica y caracterizada por la cooperación, la cual finalmente habría sido sucedida por un estadio instrumental violento y caracterizado por la coacción, a fines del cual se manifiesta lo que Gregory Bateson (1972) llamó “propósito consciente en contra de la naturaleza.”

Antes de la conquista, los habitantes originales de esta tierra de gracia, si bien ya no se encontraban en el estadio de comunidad, en gran medida se encontraban en el estadio comunicativo, relacionándose con los fenómenos naturales como si se tratase de sujetos y no de objetos insensibles: *todas* sus relaciones eran comunicativas. Esto, y la sabiduría inherente a un menor grado de condicionamiento por los pensamientos, habrían hecho que las intervenciones de los habitantes originarios en el ecosistema tuviesen un efecto negentrópico: como lo sugieren los “hallazgos” de la etnoecología (Descola, 1996), en el Amazonas, cuyas tierras son tan poco fértiles, las regiones que han estado habitadas por un mayor tiempo exhiben la mayor biodiversidad. En cambio, en el mundo entero, las regiones que han estado habitadas por sociedades “civilizadas” durante un mayor tiempo exhiben la menor biodiversidad, debido a la rapiña humana desmesurada: Tom Dale y Vernon Gill Carter (1955) “mostraron” que entre las principales civilizaciones una buena parte se autodestruyó por medio de la explotación “irracional” de la ecosfera.

La modernidad ha ido más allá que las civilizaciones tradicionales y nos ha llevado al borde de la autodestrucción: el conocido manifiesto *A Blueprint for Survival* (equipo editorial de la revista *The Ecologist*, 1971), afirma:

Un examen de la información relevante asequible nos ha hecho tomar conciencia de la extrema gravedad de la situación global en nuestros días. Pues, si permitimos que persistan

las tendencias imperantes, la ruptura de la sociedad y la destrucción irreversible de los sistemas que sostienen la vida en este planeta, posiblemente hacia el final del siglo, sin duda dentro de la vida de nuestros hijos, serán inevitables.

A su vez, Michel Bosquet advertía hace varias décadas que (Juan Senent, Philippe Saint-Marc y otros, 1973):

La humanidad necesitó treinta siglos para tomar impulso; le quedan treinta años para frenar antes del abismo.

Arturo Eichler (comunicación personal) señaló que sólo una transformación total *inmediata* podría *quizás* hacer posible nuestra supervivencia más allá de la primera mitad del presente siglo. Por su parte, Lester Brown (1990), del Worldwatch Institute en Washington, D. C., afirmó en el Foro Global sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo para la Supervivencia que tuvo lugar en Moscú del 15 al 19 de enero de 1990:

Si no podemos invertir algunas de (las) tendencias (imperantes) en el futuro próximo, corremos el riesgo muy real de que la degradación ambiental pueda producir ruina económica, como ya lo ha hecho en partes de África, y de que las dos puedan comenzar a alimentarse mutuamente, haciendo cualquier progreso futuro extremadamente difícil...  
...para el año 2030, o bien habremos producido un sistema económico mundial ambientalmente sostenible, o habremos fracasado claramente y, mucho antes de eso, la degradación ambiental y la ruina económica, alimentándose mutuamente, habrán llevado a la desintegración social. Lo haremos para el 2030 o habremos fracasado claramente.

Si la comunión hace que se cuide a la totalidad de universo como el propio cuerpo, la ausencia de relaciones instrumentales todavía impide que se ejerza violencia en contra de otros individuos, o del resto de la ecosfera —lo cual requeriría que se percibiera el objeto como un útil y no como un sujeto—. Así pues, la violencia sólo podría surgir en un estadio tardío del período comunicativo, cuando comienza a manifestarse lo instrumental —lo cual explicaría los “hallazgos” de la paleopatología, según los cuales a excepción de unos pocos lugares en el valle del Nilo a partir del 12.000 a.C., en ninguna otra parte del mundo con anterioridad al 4.000 a.C. habrían muerto unos seres humanos por violencia ejercida por otros seres humanos (Lochouarn, 1993; van der Dennen, 1995; Taylor, 2005).

La existencia de un estadio originario del tipo aquí postulado es sugerida por el contenido del arte del paleolítico. Para Leroi-Gourhan (1965) el arte del paleolítico superior era una expresión religiosa basada en la relación de los dos sexos, y etnólogos tales como Jacques Cauvin (1987) y Andreas Lommel (sin fecha), afirmaron que el mismo reflejaba una espiritualidad del tipo que ellos categorizaron como “horizontal.” Para Cauvin, el arte predominantemente animalista o zoomórfico francocantábrico y las expresiones artísticas del mismo tipo y período en el Cercano Oriente tenían un contenido religioso no-teísta que recuerda el *yin-yang* chino y que expresaba una visión “horizontal” del universo: no hay algo más allá del mundo y por encima de los seres humanos a lo cual éstos deban rendir culto. Todavía no se ha producido el “nacimiento de los dioses”, que tendrá lugar en el Próximo Oriente en el comienzo mismo del neolítico. Cauvin (1987) escribe:

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

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

Yo prefiero decir que el arte del paleolítico expresa la visión de comunión, que para ese entonces se manifestaría durante el rito, mientras que las relaciones horizontales de tipo comunicativo predominarían en lo que he designado como el estado de post-comunión: vimos que en tanto que lo horizontal es relacional y las relaciones tienen lugar entre entes, lo relacional implica multiplicidad, mientras que la comunión es un estado libre de las divisiones que surge del condicionamiento por los conceptos. En todo caso, sus estudios del arte “primitivo” habrían permitido a Cauvin ubicar un momento clave en el proceso de “caída” de los pueblos del Medio Oriente y el Mediterráneo: aquél en el cual se deja de representar el mundo como divino y comienza a representarse lo sagrado fuera del mundo, en forma de una diosa-madre con una profunda y poderosa mirada, y de un dios-toro. Con esto, lo sagrado se habría proyectado en un imaginario plano supramundano, en el cual se mantendrá por largo tiempo. Cauvin (1987) nos dice:

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

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

El mundo y los seres humanos que son parte de él pierden su carácter sagrado, y lo divino es personalizado y proyectado en un “más allá”, en el cual permanecerá durante el transcurso de la historia —hasta que la reducción al absurdo del error humano básico que se considerará más adelante haga posible la disolución de dicho error en la patencia de la plenitud de lo dado, restableciendo el estado de comunión y haciendo que el mundo físico se redescubra como lo divino, resacralizándose—. Esto, que el joven Marx designó como la “transustanciación de Dios en el comunismo,” pero que para mí constituiría la aparición de una nueva condición que podría designarse como lo suprahumano, haría posible lo que Marx llamó la “reconciliación del ser humano con la naturaleza,” pues impediría que se domine a otros seres humanos y al resto de la naturaleza, restableciendo el comunismo propio de la Edad de Oro o Era de la Verdad a un nuevo nivel.

Cauvin cree haber establecido que el momento cuando el arte deja de representar el mundo como divino y comienza a representar lo sagrado fuera del mundo precede por poco tiempo a los primeros experimentos agrícolas. Ahora bien, si el reconocimiento por Cauvin de que los seres humanos del paleolítico tenían una economía de la abundancia, en la cual pocas horas de “trabajo” diarias eran suficientes para cubrir las necesidades, contrariaría ya a muchos marxistas y otros deterministas económicos, más aún los contrariaría el hecho de

que Cauvin crea haber “demostrado” *que no habían razones “económicas” que justificaran la transición de la caza, la pesca y la recolección a la agricultura*. En efecto, en base a criterios puramente económicos sería lógico pensar, con los estadounidenses Lewin Binford y Kent Flannery, que sólo el agotamiento de los recursos naturales debido al aumento de la población y otros factores ecológicos podría haber hecho que los cazadores-pescadores-recolectores substituyeran las dos o tres horas diarias de *grata* actividad que necesitaban para obtener sus alimentos, por las largas jornadas de ardua labor que exigía la agricultura. No obstante, Cauvin afirma que el estudio de los fósiles de la época muestra que la caza, la pesca y los vegetales aptos para la recolección eran abundantes, a partir de lo cual concluye que la transición a la agricultura con del arduo y penoso trabajo que ella implica se debió a cambios psicológicos sufridos por los seres humanos, correspondientes a los revelados por la aparición de la “diosa madre” y el “dios toro.”

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

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

Todo esto apunta a una relación entre la desacralización del mundo y la proyección de lo divino en un imaginario plano supramundano, la fractura de la sociedad que da lugar a gobernantes y gobernados, la aparición del trabajo como un deber penoso, el desarrollo de la carencia de plenitud por contraposición con la cual se establece el valor (Capriles, 1994, 2000b), y el surgimiento del valor económico *lato sensu* con la concomitante percepción del trabajo como una tarea indeseable pero necesaria a fin de producir frutos deseables. En todo caso, se debe subrayar que el mito según el cual el comunismo primitivo constituyó una condición de abundancia impide postular un economismo, y por lo tanto implica que no

se puede hacer depender la futura transición al comunismo de la obtención de niveles de producción más elevados que los actuales —lo cual, como hemos visto, haría imposible la transición al comunismo, pues mucho antes se destruiría la base material de la vida—. Del mismo modo, el mito según el cual el fin del comunismo primitivo dependió de la mutación psicológica en la raíz de la teogénesis y estuvo ligado a la concomitante sustitución de las relaciones horizontales por las verticales, que con el pasar del tiempo se transformarían en relaciones de dominio, opresión y explotación, implica que la transición al comunismo dependerá de la superación de las relaciones instrumentales.

### **Condiciones para la transición al comunismo**

Para Marx y Engels el comunismo era el sistema económico final de la humanidad, en el cual se habría extinguido el Estado, que ya no tendría que proteger la propiedad, como lo habría hecho desde la aparición de la misma hasta el final de capitalismo, ni tendría que impedir que unos se aprovecharan del producto del trabajo de otro y viviesen del supuesto producto del capital, como lo habría hecho en el socialismo. Y con él también la propiedad y la familia individual<sup>7</sup> podrían desaparecer. Ahora bien, como hemos visto, para los padres del marxismo la transición al comunismo dependería de que se hubiese producido, primero en el capitalismo y luego en el socialismo, un volumen tal de bienes como para poner fin a la escasez. Puesto que hoy en día el capitalismo ha llegado a producir un volumen de bienes ecológicamente insostenible, si el socialismo sólo se pudiese implantar en los países en los cuales el capitalismo está suficientemente desarrollado y luego debiese generar más riqueza para que la transición al comunismo fuese posible, mientras que en los otros países hubiese que desarrollar aún más el capitalismo, el planeta reventaría antes de que en lugar alguno se viese la transición al comunismo, y antes de que los países más pobres viesen la transición al socialismo.

Se ha hablado mucho de ecosocialismo, y en efecto, entre los distintos sistemas socialistas posibles sólo un ecosocialismo, como contrario al socialismo que según Marx y Engels debería desarrollar la infraestructura y crear riqueza mucho más allá de los límites hasta los cuales pudo desarrollarlas el capitalismo, sería viable en nuestra época (para un esbozo de un sistema tal, cf. la ponencia de Gustavo Fernández-Colón). No obstante, el hecho de que Marx y Engels hayan concebido un socialismo que no se corresponde con las necesidades actuales de la humanidad no implica que los padres del marxismo no hayan tenido conciencia ecológica. Marx (1959) escribió:

Todo progreso en la agricultura capitalista es un progreso en el arte, no sólo de robar al trabajador, sino de robar al suelo.

También algunos fragmentos de la obra de Engels (sin fecha) muestran que la visión del compañero de Marx era bastante ecológica para su época y cultura. El escribió:

No nos congratulemos demasiado por las victorias humanas sobre la naturaleza. Por cada una de esas victorias la naturaleza se vengará de nosotros...

Todo nos hace recordar, a cada paso, que de ninguna manera dominamos a la naturaleza como un conquistador domina una nación extranjera, o como alguien fuera de la naturaleza, sino que pertenecemos a ella en cuerpo, carne y mente, y nos encontramos en medio de ella.



En todo caso, *en los términos en que Marx y Engels concibieron el socialismo y el comunismo*, evidentemente que no era en el primero sino en el segundo en el que se haría posible la “reconciliación con la naturaleza.” Marx (1959) escribió:

El comunismo es la reconciliación (*Versöhnung*) del hombre con la naturaleza.

Sin embargo, Engels —siguiendo un punto de vista más antiguo— afirmó que “en el comunismo se dominarán las cosas, no las personas” (Fetscher, 1967, español, 1971). Habermas (1979) parece seguir esta tesis cuando afirma que la acción instrumental debe caracterizar a las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, mientras que la acción comunicativa (y, siempre que ello sea necesario, la emancipadora) debe caracterizar a las relaciones entre seres humanos. Al proponer esto, Habermas ignora dos importantes realidades.

(1) Ignora que las relaciones instrumentales *con el medio ambiente* se encuentran en la raíz de la crisis ecológica que amenaza con destruirnos. (2) Ignora que el proceso que en el *Proyecto* de 1895 (1974) Freud llamó secundario, que trabaja como una computadora digital y que está ligado al hemisferio cerebral izquierdo, funciona sobre la base del proceso primario, que es por el contrario análogo y está asociado al hemisferio cerebral derecho. Debido a esto último, cuando el proceso secundario intenta determinar la experiencia y la conducta del ser humano, debe enfrentar las limitaciones que le impone el código del proceso primario, lo cual hace que sus intentos de controlar dicha experiencia y dicha conducta a menudo produzcan efectos insospechados (tal como sucede cuando alguien trata de detener una sensación desagradable: puesto que, como lo supieron los estoicos y como he mostrado en una serie de otros trabajos, la sensación desagradable es el resultado del rechazo de las sensaciones, el intento de detenerla, que está basado en el rechazo, la hace más desagradable, dando lugar a un circuito de realimentación positiva). En efecto, una vez que aparece un tipo de relaciones de proceso primario —en este caso las instrumentales— éstas comienzan a ganar terreno *en todos los campos*, y se hace imposible detener su desarrollo en algunos campos, confinándolo a otros. Esto se debe a que el proceso primario: (a) carece de negativos, y (b) pone el énfasis en las relaciones y no en quién es quién en ellas ni en la *dirección* de la relación. Lo primero hace que el **no** que le dé el proceso secundario al desarrollo de pautas de proceso primario no funcione como negación en este último código, sino que, al contrario, al poner el énfasis en lo que es negado, dé impulso a su desarrollo. Lo segundo significa que el proceso primario no puede establecer límites impermeables entre las relaciones entre seres humanos y las que tienen lugar entre seres humanos y otros fenómenos naturales —y, en consecuencia, que los intentos que el proceso secundario hace por imponer distintas pautas a los dos ámbitos de relaciones no pueden ser plenamente efectivos al nivel más profundo de nuestra experiencia.

En su gran mayoría los cristianos fueron afectados por la perniciosa interpretación dualista de las enseñanzas judeocristianas, que se manifestó en términos de una relación instrumental de dominio: la conciencia, entendida como principio inmaterial y puramente espiritual, superior y sublime, debía dominar al cuerpo, a las pasiones (consideradas como algo “del cuerpo”) y al resto de la naturaleza, considerados como inferiores, abyectos e indignos de confianza. Esta ideología implicaba, no sólo que los seres humanos deberían relacionarse instrumentalmente con su medio ambiente, dominándolo y sometiéndolo a sus designios por medio de la ciencia y la tecnología, sino también que las relaciones internas de los individuos deberían ser instrumentales y de dominio. En términos de la segunda

tópica freudiana, en base al “superyó,” el “yo” debía controlar al “ello” a fin mantenerse adaptado y sentirse en control de las pasiones y las pulsiones que lo afectaban; en términos de la primera tópica, los mecanismos “subconscientes” debían producir la ilusión de que el “consciente” estaba en control del “inconsciente” y, en la medida de lo posible, impedir que las pulsiones asociadas a este último dirigiesen la conducta del individuo, traicionando sus aspiraciones, ideales y objetivos “conscientes”. En términos de Sartre (1980), diríamos más bien que, por medio del autoengaño o “mala fe”, la conciencia debía darse a sí misma la impresión de que, por medio de una lucha tenaz, ella lograba un cierto grado de dominio sobre las pasiones.

En general, la ilustración abrigó la concepción de un universo mecánico que podía ser moldeado por los humanos para sus propios fines a través de la ciencia. Esta noción, en la base de las ideologías de René Descartes y Francis Bacon, se sumó al ya existente énfasis galileico en la cuantificación y, al ser ampliada y perfeccionada por Newton y una serie de científicos, se transformó en el elemento esencial de la visión científica del mundo que ha imperado hasta nuestros días. Si los elementos de la naturaleza y los mismos seres humanos fueran como los concibió el mecanicismo del siglo XVII —o sea, como mecanismos de relojería— entonces no habría nada malo en manipularlos, intervenirlos, moldearlos a nuestro antojo y utilizarlos instrumentalmente para lograr nuestros miopes y egoístas fines. Sin embargo, al manipularlos, exacerbando con ello las relaciones instrumentales entre los seres humanos y el resto de la ecosfera, entre unos y otros individuos o grupos, y dentro del individuo, se maquinizó a los seres humanos, se exacerbó el dominio y la explotación en la sociedad, y —dado el carácter fragmentario de nuestra percepción— a la larga se produjo la crisis ecológica global.

Ahora bien, ¿cómo poner fin a las relaciones verticales y posibilitar así la transición al comunismo? Como señaló Carlos Marx (sin fecha), la esencia humana es el conjunto de relaciones sociales. Y como afirmaron en el siglo XX Wilhelm Reich, Gregory Bateson, David Cooper y otros psiquiatras, cada individuo está constituido por sus relaciones con otros individuos (y por las relaciones de sus “otros significativos” con otros individuos, y así sucesivamente). Gregory Bateson (1990) escribe:

Es correcto (y constituye un gran avance) comenzar a pensar en los dos bandos que participan en la interacción como dos ojos, cada uno de los cuales da una visión monocular de lo que acontece, y juntos dan una visión binocular en profundidad. Esta doble visión *es* la relación.

La relación no es interior a la persona individual. No tiene sentido hablar de ‘dependencia’, ‘agresividad’, ‘orgullo’, etc.; todas estas palabras tienen su raíz en lo que ocurre entre personas, no en tal-o-cual-cosa presuntamente situada dentro de una persona.

Hay, sin duda, un aprendizaje en el sentido más restringido. Hay cambios en A y cambios en B que corresponden a la dependencia-protección de la relación. Pero la relación viene primero: *es precedente*.

Sólo si uno se aferra de manera rigurosa a la primacía y prioridad de la relación puede evitar las explicaciones dormitivas. El opio no contiene un principio dormitivo, y el hombre no contiene un principio agresivo.

A su vez, David-Neel y Yongden (1976) señalan que:

El ego es un *collage* de otros.

David Cooper (1971) dice que los humanos estamos constituidos psicológicamente por una red de “otros internalizados”, la cual constituye la base fenoménica del “superyó” freudiano. Esta constelación de “otros internalizados” es una constelación de *relaciones*. Sin embargo, ella funciona en términos de *imágenes* —expresiones, inflexiones de la voz, etc.— de los “otros significativos” en sus relaciones con nosotros o con otros otros —las cuales, según Gregory Bateson (1990), pasan por los “interfases” humanos con mayor facilidad y economía. Así, pues, aunque debemos entender a los individuos humanos como sistemas de relaciones, también debemos tener en cuenta que las relaciones interpersonales tienen un carácter *muy personal*, pues son procesadas como *imágenes de personas o de sus voces, etc.*, y no tendrían sentido sin referencia a las *personas* en relación.

En cualquier caso, si somos el conjunto de nuestras relaciones sociales, no podemos pretender transformar nuestra psiquis sin transformar el conjunto de relaciones sociales en las cuales funcionamos en nuestra vida diaria. Del mismo modo, no podemos pretender transformar nuestra sociedad sin transformar nuestra psiquis, pues si lo intentásemos, en el proceso primario seguiríamos funcionando dentro de las mismas relaciones de opresión y explotación, que reproduciríamos en el nuevo orden social. Cambiando sólo la posición de proceso secundario que tenemos en esas relaciones, dejaríamos de ser oprimidos pero nos volveríamos opresores, y —tal como sucedió en la *Animal Farm* de Orwell— no haríamos más que producir un cambio de amos. En efecto, es evidente que, por el mero hecho de dedicarse al activismo político, el individuo no obtendrá la capacidad para implantar la justicia y hacer que sus ideales se hagan realidad. Esto ha sido reconocido incluso por ideólogos del marxismo-leninismo; por ejemplo, el dirigente chino Liu Shaoshi, “purgado” durante la Revolución Cultural, escribió (Liu Shaoshi, fecha sin identificar, p. 189):

Nuestro partido no cayó del cielo. Nació de la sociedad china. Cada miembro del Partido vino de esa sociedad y está en contacto permanente con todos sus elementos sórdidos: por ende, no es extraño que los comunistas, sean de origen proletario o no proletario, veteranos o principiantes, hayan conservado dentro de sí hasta cierto punto las ideas y los hábitos de la vieja sociedad.

Todos —los activistas políticos y el pueblo en general— hemos internalizado las estructuras de interacción que caracterizaban a la vieja sociedad y funcionamos en términos de relaciones de opresión, de dominación, de explotación, etc. En términos de las ideas de Michel Foucault (1976), podríamos decir que si los revolucionarios están todavía penetrados, atravesados y dominados por el poder tradicional, difícilmente podrán evitar seguir reproduciéndolo en sus nuevas creaciones, ya que:

Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o como una prohibición, a quienes “no lo tienen”; (por el contrario, dicho poder) los invade, pasa por ellos y a través de ellos, se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos.

Y, al apoyarse en las presas que el poder ejerce sobre ellos, no pueden sino afirmar y reproducir ese poder. Gran conocedor de la interacción entre los que Jung llamó “la sombra” —nuestra propia imagen negativa y odiada, que es lo que Susan Isaacs (1989)

llamó una *phantasia* inconsciente— y nuestra identidad consciente,<sup>8</sup> Foucault instó a los *gauchistes* a descubrir el *bourgeois* dentro de sí y vérselas con él allí, en vez de utilizar individuos externos como pantallas en las cuales proyectar los aspectos de sí que no podían aceptar, y despreciar, odiar e intentar destruir la pantalla como si ésta fuese lo que habían proyectado en ella. En efecto, por tales medios sólo lograrían dar más fuerza dentro de sí al mal que se habían visto impulsados a proyectar, y acentuar así su escisión interior.<sup>9</sup>

Para David Cooper (1971), quienes intenten transformar la sociedad sin transformar su propia psiquis seguirán estando dominados por los “otros internalizados” que son la base fenoménica de lo que Freud llamó “superyó” y por la serie de relaciones de opresión en términos de las cuales éstos funcionan; en consecuencia, no podrán evitar reproducir en el nuevo orden social, económico, político, cultural, tecnológico, etc., la opresión que esos “otros internalizados” ejercen dentro de ellos. Más aún, individuos poseídos por el error, el odio y las relaciones de opresión podrían proyectar en la clase dominante los aspectos de sí que no pueden aceptar —sus aspectos opresivos, explotadores, manipuladores, etc.— y ensañarse en éstos en forma de los miembros de dicha clase, dando así más fuerza a sus propios aspectos destructivos, opresivos y sádicos. Éstos tarde o temprano volverían a emerger a su conciencia, teniendo que ser exorcizados de nuevo en nuevas víctimas que los encarnen y puedan ser destruidas como si fuesen esos aspectos. Esto produciría un circuito de realimentación positiva en el cual el sacrificio de víctimas propiciatorias alimentaría tanto la culpa como la imagen oscura y negativa —la “sombra”— esculpida por dicha culpa, y a su vez el desarrollo de la culpa y de la imagen oscura haría que se necesitara un número creciente de víctimas en quienes proyectarlas e intentar destruirlas.

A fin de lograr la transición al comunismo, la transformación en el plano de la cultura es sumamente importante. Ella deberá, entre otras cosas: (1) modificar radicalmente las relaciones interpersonales eliminando todo tipo de relación instrumental, posesiva y exclusiva, poniendo fin a las relaciones de producción que reproducen la fábrica capitalista y la diversificación del trabajo, y desarticulando el tipo de relaciones impuestas por la técnica; (2) liberar a los miembros de la sociedad de toda creencia, de todo tabú y de toda pauta cultural arbitraria, y (3) promover la transformación de la psiquis que se considerará más adelante, la cual entre otras cosas debe poner fin a la dualidad de un aspecto o principio que gobierna u otro que es gobernado. Esta transformación cultural deberá comprender la erradicación de las interpretaciones populares erróneas del cristianismo, que son en gran parte responsables de la crisis global y que, en Latinoamérica, fueron utilizadas desde la Conquista para servir a los ilusorios intereses de las minorías dominantes y produjeron muchos de los problemas característicos de nuestro subcontinente. El teórico y activista del anarcoecologismo M. Bookchin (citado en Clastres, 1987) nos dice:

La tarea de los revolucionarios no es “hacer” la revolución. Ésta sólo es posible si el pueblo todo participa en un proceso de experimentación e innovación orientado a la transformación radical tanto de la vida cotidiana como de la conciencia. La tarea de todo revolucionario será, entonces, provocar y promover ese proceso.

Esto implica el desarrollo de una genuina autogestión, no en el sentido limitado en el cual se propone que, dentro de una sociedad planificada y gobernada centralmente, en la cual un gobierno elitesco decide lo que se debe producir, los trabajadores tomen parte en la dirección de una fábrica o de una comuna agrícola, sino —como señala Castoriadis (citado en Cappelletti, 1991)— en el del desarrollo de una actividad autónoma de las masas...

...que instituye nuevas formas de vida colectiva; elimina a medida que se desarrolla no sólo las manifestaciones, sino los fundamentos mismos, del antiguo orden —y, en particular, (elimina) toda categoría u organización separada de “dirigentes”, cuya existencia significaría *ipso facto* la certidumbre de una vuelta a ese antiguo orden o, mejor dicho, atestiguaría que ese antiguo orden no ha desaparecido—; crea en cada una de sus etapas puntos de apoyo para su desarrollo ulterior, y los arraiga en la realidad.

Esta transformación —al igual que la que hemos de llevar a cabo en todos los otros campos, incluyendo el político, el social, el económico y el cultural— habría de continuarse sin interrupción, y no verse como algo que concluye con la erradicación de los sistemas políticos, sociales y económicos imperantes. Como advirtió Heráclito, la cerveza se corrompe si no se la agita. Y, como señaló en uno de sus *doha* el poeta Indio Sarahapada (en Guenther, 1972):

Cuando (en invierno) el agua estancada es helada por el viento  
(congelándose) toma la apariencia y la textura de una roca.  
Cuando los seres poseídos por el error son condicionados por los pensamientos<sup>10</sup>  
lo que todavía no tiene configuración (fija) se vuelve muy duro y sólido.

Tanto en el plano de la transformación de la psiquis como en el de la transformación de la sociedad, es necesario adoptar lo que Cooper (1971) llamó el “liderazgo carismático” (un liderazgo que implica descubrir el liderazgo en otros y ayudar a esos otros a devenir sus propios líderes, de modo que finalmente no hagan falta líderes) —mas *no* el mando— de quienes hayan llevado su transformación interior más allá que la mayoría y, así, puedan evitar las trampas del autoengaño, que sostienen la opresión por medio de los intentos de poner fin a ella. Lo que Voline (citado en Reszler, 1974), pp. 12-3) dice de la influencia de los “sabios” en materia de arte puede extenderse a la conducción de la sociedad:

Es necesario en todo momento escrutar, verificar, analizar, reflexionar por sí mismos; es necesario crear personalmente, libremente, en resumen, es necesario no someterse, no plegarse a ninguna autoridad, sea la que sea. Sólo una cierta influencia de algún sabio, pensador o artista, realmente potente y valiosa, influencia libre y críticamente<sup>11</sup> aceptada en una medida razonable, puede ser preciosa, útil y aprovechable.

Ahora bien, el problema es mucho más profundo, ya que la crisis ecológica, al igual que las contradicciones sociales, e incluso el sufrimiento individual, surgen todos de un error o delusión fundamental, que en mi interpretación es lo que Heráclito designó por el término *lete* u “ocultación” (Capriles, 2000a, 2000b, en preparación, y varias ponencias y artículos), cuyo desarrollo, en términos del metarrelato aquí presentado y desarrollado más ampliamente en Capriles (1994), se encontraría en la raíz de la evolución degenerativa en términos de la ya considerada sucesión de eras o edades, cada una de ellas caracterizada —contrariamente a la concepción de Hegel— por menor verdad (en el sentido de mayor error o delusión) y completud (en el sentido de un foco de atención consciente que cada vez aísla más herméticamente lo que abstrae en el continuo sensorio, dando lugar a la ilusión de aislamiento e independencia de lo percibido con respecto al resto del ecosistema y del universo en general).<sup>12</sup> Entre los estadios relacionales ya considerados, el que habría estado caracterizado por la comunión sería aquél en el cual el error todavía no se había

desarrollado significativamente y por lo tanto imperaba lo que, en mi interpretación, sería lo que Heráclito llamó *aletheia* o “no-ocultación” (una interpretación que contradice la que propuso Heidegger [1971] en el § 44B de *Ser y tiempo* y la que más adelante dio el mismo autor en *Aletheia* [1943], y en general la mayoría de las producidas hasta ahora). El estadio comunicativo representaría un mayor desarrollo de dicho error, en la medida en que las relaciones comunicativas implican entes separados que se relacionan —aunque lo hacen de manera respetuosa en la medida en que el foco de conciencia no es tan hermético como para ignorar totalmente la pasión y el dolor del otro, de modo que hay com-pasión en el sentido de apertura a la pasión del otro—. Finalmente, el estadio instrumental es aquél en el cual el error o delusión en cuestión se ha desarrollado a tal grado que ya no hay ninguna conciencia de las interrelaciones ecológicas, y el foco de conciencia es tan hermético que se puede ignorar el padecimiento ajeno —lo cual permite dominar, oprimir y explotar a los demás seres humanos, al resto de los animales, y en general a la totalidad de la ecosfera.

Los efectos fragmentarios del foco hermético de atención inherente al error que se está designando como *lete* y la consiguiente carencia de comprensión global son los que ilustra la historia que aparece en el *Udana* (P.T.S., pp. 66-68; Venkata Ramanan, 1966, pp. 49-50, referencia en nota 138 al cap. I, p. 344), texto canónico del budismo Hinayana, según la cual seis hombres en la oscuridad trataba de determinar la identidad de un elefante, al que no podían ver: el que palpó la cabeza del paquidermo afirmó que el objeto era una vasija; el que asió la oreja aseveró que se trataba de un abanico; etc.: cada uno de ellos se aferró a tal grado a su perspectiva parcial, tomándola por una visión precisa, absoluta de la totalidad, que discutieron largamente con mucha emoción, sin ser capaces de ponerse de acuerdo con respecto a la naturaleza del objeto frente a ellos. La misma historia aparece en el *Tathagatagarbhasutra*, de la siguiente manera (en Dudjom Rinpoche, 1991, vol. I, p. 295):

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

En una versión modificada de esta historia popularizada por los poetas sufíes en países musulmanes, el que aferró la trompa dijo que era una manguera; el que tomó en sus manos una oreja pensó que era un abanico; el que puso su mano sobre el lomo concluyó que era un trono; el que abrazó una pierna decidió que era un pilar. Finalmente, el que agarró la cola la lanzó inmediatamente con todas sus fuerzas, creyendo que se trataba de una serpiente.<sup>13</sup> Del mismo modo, a fin de ilustrar nuestro angosto y hermético foco de conciencia, inherente a lo que una tradición ligada al *Tantra Kalachakra* designa como “pequeño espacio-tiempo-conocimiento” (Tarthang Tulku, 1977), el Buda recurrió al ejemplo de una rana que, habiendo estado confinada toda su vida al fondo de un aljibe, creía que el cielo era un pequeño círculo azul.

Este error o delusión implica el foco hermético de conciencia que nos hace percibir fragmentariamente el universo que según el metarrelato aquí expuesto y según la física

actual es un continuo indivisible, y la ecosfera que constituye una red de interdependencias —a raíz de lo cual los experimentamos como si fuesen un conjunto de entes autoexistentes, separados y desconectados entre sí—. Igualmente, nos hace experimentarnos a nosotros mismos como entes intrínsecamente separados e independientes del resto de la ecosfera. El error en cuestión se ha ido exacerbando durante la evolución espiritual y social de nuestra especie, dando lugar a las relaciones instrumentales y alcanzando su extremo lógico en la modernidad, en la cual dichas relaciones se manifiestan de manera extrema en dominio, opresión y explotación, y nos hacemos mucho peores que los hombres con el elefante, pues desarrollamos e implementamos el proyecto tecnológico que tiene por objeto destruir las partes del mundo que nos molestan y apropiarnos las que nos agradan, dañando gravemente la funcionalidad del ecosistema del que depende nuestra supervivencia: apropiándonos la trompa, las orejas y el lomo del elefante, y destruyendo sus patas y su cola, asesinamos el sistema viviente del que somos parte. Alan Watts señaló que nuestra incapacidad de aprehender la unidad de la moneda de la vida nos ha hecho producir poderosos corrosivos y aplicarlos en el lado de la moneda que vemos como indeseable —muerte, enfermedad, dolor, problemas, etc.— a fin de conservar sólo el lado que consideramos deseable —vida, salud, placer, confort, etc.—. Estos corrosivos, al hacer su trabajo, han ido abriendo un hueco a través de la moneda, de modo que nos encontramos a punto de destruir el lado que nos proponíamos conservar.<sup>14</sup> Este es el tipo de conciencia que ilustra el famoso adagio del árbol que no nos deja ver el bosque, y también aquél con respecto al cual Gregory Bateson (1971) dijo que, cuando percibimos un arco, no nos percatamos de que el mismo es parte de un circuito. En consecuencia, cuando un arco nos molesta, dirigimos nuestras armas tecnológicas contra el mismo, y con ello destruimos el circuito del que el arco es parte: prendiéndole fuego al árbol frente a nosotros, quemamos el bosque en el que nos hallamos y así ocasionamos nuestra propia destrucción.

Éste es el proyecto de la modernidad, cuyo aspecto científico-tecnológico podría representarse con el mito de Prometeo, quien robó el fuego a los dioses, se transformó en el dios de los tecnólogos (Illich, 1971) y, como castigo por su osadía, fue amarrado a una roca en el Cáucaso a fin de que los buitres le picotearan y desgarraran constantemente el hígado —el cual volvería a crecerle de nuevo cada vez que terminara de ser devorado—. El proyecto en cuestión es también el de Sísifo y el de Tántalo: el primero encadenó a Thánatos y por un tiempo nadie murió en la tierra; el segundo robó a los dioses el secreto de la preparación de la *Ambrosia*, bebida de la inmortalidad. Ambos fueron condenados a suplicios proverbiales, los cuales —como ha señalado Iván D. Illich (1971)— ilustran el estado mental de los habitantes de nuestras ciudades. Se trata también del proyecto de los creadores del Gólem, quienes dieron vida a dicho androide moldeando una estatuilla con barro y escribiendo en su frente las letras *alef*, *mem* y *tau*, cuya sucesión constituye la palabra *emeth*, que en hebreo significa “verdad” (y que aquí tiene el sentido de *adaequatio*). El homúnculo, que debía realizar las tareas domésticas de sus amos, crecería un poco cada día; cuando se hiciera demasiado grande para el tamaño del hogar, bastaría con borrar la *alef*, dejando en su frente la palabra *meth*, que significa “muerte”, y él se volvería de nuevo barro. Ahora bien, en un momento dado los amos, distraídos, lo dejaron crecer demasiado; cuando finalmente alcanzaron su frente y pudieron borrar la *alef*, fue tanto el lodo que les cayó encima que los sepultó, matándolos. Éste es también el proyecto del aprendiz de brujo de Goethe, el del Dr. Frankenstein, el de los hombres que pidieron a Jesús la palabra con la que se podía resucitar a los muertos<sup>15</sup> y el de los constructores de Babel. Estos últimos intentaron alcanzar el paraíso construyendo una estructura material, pero sólo obtuvieron la

más extrema confusión y el más extremo desorden. Como aprendices de brujo científicistas, hemos creado un Gólem y una Babel tecnológicos que nos han sumido en la más extrema confusión, nos han hecho enfrentar los infernales castigos de Prometeo, Sísifo y Tántalo, y nos han llevado al borde de nuestra autoaniquilación. Por ello, *sabemos* que en la base de nuestro proyecto había algo que no funcionaba —que no es otra cosa que el error o delusión fundamental que hemos estado considerando— y no nos queda más remedio que superarlo.

Ya Spinoza hablaba de un error, que caracterizó como “lo incompleto y abstracto”. Y en efecto, independientemente de lo que desde su perspectiva racionalista haya querido significar Spinoza, el error que se ha desarrollado a lo largo de la evolución y la historia humanas puede ser caracterizado como la comprensión *incompleta* —en el sentido de “fragmentaria”— que resulta de la *abstracción* de segmentos del continuo de lo dado. Hegel, a su vez, nos decía que el error se revelaba por las contradicciones que producía,<sup>16</sup> y aunque el error como lo concibió Hegel es muy distinto del que nos concierne, la crisis ecológica que enfrentamos puede considerarse como la *gran contradicción* (no hegeliana) que revela como tal el error inherente al estado mental de fragmentación que concibió el proyecto tecnológico y a la razón instrumental que se desarrolló con éste —demostrando que ese error, su proyecto y la razón que éste produjo *no funcionan*—. Así, pues, podemos ver la evolución y la historia de la humanidad como un proceso de desarrollo paulatino del estado de fragmentación y error que nos ha caracterizado durante los últimos milenios —el cual ha producido las relaciones instrumentales de proceso primario características de la civilización europea, que nos hacen tratar a los otros seres humanos y a la naturaleza como meros medios para lograr fines egoístas— y en general de todo lo que ha de ser superado para que sobrevenga una nueva “Edad de Oro.”

Sucede que en la evolución humana, ontogenética tanto como filogenética, lo que ha de ser superado tiene necesariamente que exagerarse de modo que crezca exponencialmente hacia su extremo lógico. En el primero de dichos planos, en el marco de sus investigaciones psiquiátricas Gregory Bateson (1971) explicó la exacerbación de lo que debe ser superado en términos de un circuito de realimentación positiva; ahora bien, este término no debería hacernos creer que dicha exacerbación es provocada por un proceso independiente de la acción consciente del sujeto y de los cómputos del proceso secundario, ya que estos últimos tienen una función determinante en ella. En efecto, ya hemos visto que el proceso primario, siendo analógico, carece de negativos, de modo que si en el proceso secundario nos damos cuenta de que ciertas relaciones de proceso primario *no funcionan*, el *no* que les demos a esas relaciones en el proceso secundario no podrá interrumpirlas en el proceso primario, en el que no existe el *no* —y en la medida en que pone el énfasis en lo que pretendemos interrumpir, nuestro intento por detenerlas *podría tener un efecto contrario al que intenta producir, exacerbando dichas relaciones* (lo cual hace que el digital proceso secundario sea el detonante de las actividades sistémicas que Maruyama y luego Buckley [1993] llamaron morfogénesis, así como de lo que yo llamé metamorfia [Capriles, 1994, en preparación])—. En todo caso, este circuito de realimentación positiva, que Bateson (1972) identificó con el *Thánatos* freudiano, constituye una genuina teleonomía<sup>17</sup> que hace que las relaciones de proceso primario que han de ser superadas se desarrollen hasta el “nivel umbral” en el cual, habiendo demostrado que *no funcionan* y alcanzado así su reducción al absurdo, pueden romperse por sí solas como una liga que se estira más allá de su máxima resistencia. Como dice el filósofo hindú Aurobindo Gosh (1973):



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

En efecto, también en el plano filogenético, sólo la reducción al absurdo empírica del error caracterizado por la fragmentación y por la confusión del mapa intelectual con el territorio que representa, así como de la opinión y la ciencia divorciada de la sabiduría, y de la explotación de los seres humanos y de la naturaleza, puede hacer posible la restitución de la sabiduría propia de la era primordial y así posibilitar la transición al siguiente estadio evolutivo —al cual, siguiendo a Rumi, Nietzsche, Aurobindo y Teilhard, podríamos llamar “suprahumano,” pero el cual, a diferencia de lo suprahumano en algunos de estos autores y al igual que la humanidad en su estadio inicial, estará caracterizado por la comunión y por mucho de lo que tanto Marx como Kropotkin atribuyeron al comunismo.<sup>18</sup>

Es importante subrayar el hecho de que los sistemas implantados en el siglo XX en los países marxistas, que muchos identifican con el comunismo, difícilmente podrían haber estado más alejados de dicho sistema. En efecto, aunque la URSS afirmaba encontrarse ya en los albores de comunismo, en ella y los países de su órbita el sistema distributivo no se aproximó ni siquiera al del socialismo, pues los ingresos de los científicos nucleares, la nomenklatura y otras elites eran decenas de veces mayores que los de un campesino o un obrero no calificado. Aunque en China llegó a haber una relación de 3 a 1 entre los mejor y los peor pagados, sería aventurado afirmar que allí se haya implantado el socialismo —y en todo caso, después de la muerte de Mao se inició un giro radical hacia el capitalismo que ha generado enormes desigualdades—. Esto no se explica, como se ha querido, porque “Marx y Engels no previeron los recursos a los que podría recurrir el capitalismo.” Del mismo modo, el hecho de que en lo político la U.R.S.S., en vez de haber desmantelado el Estado y el gobierno, como correspondería al comunismo, haya tenido un sistema tan totalitario, no se explica por el asedio de la OTAN. Las razones de todo esto tienen su causa principal en el hecho de que, tal como según Marx en la época de los socialistas utópicos no estaban dadas las condiciones para la transición al socialismo y por eso los experimentos de éstos fracasaron, en el siglo XX las condiciones no estaban dadas para acceder al socialismo, ni menos aún al comunismo, pues no se había completado la reducción al absurdo del error llamado *lete* —condición de posibilidad del abandono de los valores inherentes al ego con su “yo y lo mío” y la superación de la carencia de plenitud en la base del afán de consumo, lo cual en su conjunto impulsó la restauración de una mayor desigualdad y la instauración del capitalismo, y condición de posibilidad también de la erradicación de las relaciones verticales e instrumentales que sería necesaria para la desmantelación del Estado—. La ya considerada causa principal del fracaso de los regímenes marxistas del siglo XX también está detrás sus causas secundarias, que podemos subsumir en el hecho de que las estrategias implementadas para la transición al socialismo (que por otra parte, como lo previó Trotsky, no se podría construir en uno o varios países mientras el resto adhiriese al capitalismo), tanto en el plano socioeconómico como el plano político, eran autocontradictorias, ya que no existe ningún automatismo económico que conduzca a los resultados que previeron Marx y Engels —y, como se subrayará a continuación, otros planos claves simplemente se pasaron por alto (Capriles, 1994).

Ahora bien, el metarrelato que aquí presento no postula otro automatismo según el cual no habría nada que hacer, pues el circuito de realización positiva que conduce a la reducción al absurdo del error y todo lo que se desarrolló con él lo harán todo por nosotros. La transición que es indispensable sólo será posible si el circuito en cuestión es catalizado

por una praxis que abarque los tres planos ya considerados: el de lo económico, lo social y lo político; el de lo cultural y lo ideológico, y el de la psiquis humana —que podría bien ser el más importante—. En el tercero de dichos planos la praxis no es algo a inventar, pues una serie de tradiciones en todo el mundo —entre las cuales las más estudiadas han sido las tradiciones eurasiáticas de las cuales el representante griego fue los misterios dionisiacos— han conservado los medios de acceso al estado de comunión y consolidación del mismo propios de la era primordial. Dicha praxis tiene por objeto ampliar el foco de la conciencia, haciendo que pierda sus herméticos límites, de modo que la comunión se haga de nuevo posible y se manifiesten las dinámicas sistémicas inherentes a una conciencia más amplia y menos hermética, de modo que éstas a la larga puedan poner fin al error que implica la fragmentación de nuestra experiencia del continuo universal y la concomitante sensación de separatividad, y que al desarrollarse da lugar a la problemática aquí considerada. Ahora bien, conscientes de que consolidar el estado de comunión es una tarea de toda una vida y de que en tanto que el mismo no se consolide es esencial transformar las relaciones sociales cuya internalización determina las estructuras psíquicas, las tradiciones eurasiáticas a las que ya se ha aludido y sus equivalentes y parientes en el resto del mundo, amén de emplear los medios para acceder al estado de comunión y consolidar dicho estado, transformaban radicalmente las estructuras y relaciones sociales en la comunidad de practicantes —y no sólo en ella, pues a pesar de estar conscientes de la imposibilidad de lograr la transición al comunismo antes de que se completase la reducción al absurdo del error, repetidamente intentaron implantar una mayor equidad en la sociedad entera—. <sup>19</sup> En algunos de mis libros —entre los cuales los más completos son Capriles (2000a, 2003, 2004)— discutí a fondo los métodos que una de dichas tradiciones emplea para acceder al estado de comunión y luego consolidar dicho estado.

Es por encima de todo la revolución de la psiquis lo que hará posible la transición al ecomunismo, pues la consolidación del estado de comunión pondría fin a las relaciones verticales de dominio y posesión que, junto con la concomitante experiencia fragmentaria, se encuentran en la raíz de la crisis ecológica, de los intentos de unos Estados por dominar a otros y las guerras y atropellos que éstos acarrearán, y de la opresión y la explotación en el seno de cada sociedad. Del mismo modo, al poner fin a la ilusión de un ego separado que actúa, la consolidación de dicho estado restablecería el libre flujo de la espontaneidad del *Lógos* (en el sentido heraclíteo tal como le he definido en Capriles, en preparación, y una serie de otros trabajos) que beneficia naturalmente a todos en la medida en que sin la ilusión de un ego no puede manifestarse el egoísmo. Y al eliminar la carencia de plenitud que dimana de la ilusoria ruptura de la Totalidad, permitiría que recuperásemos la plenitud y en consecuencia nos contentásemos con niveles de consumo ecológicamente sostenibles.

Esto último es clave, ya que en la medida en que la elevada población actual del planeta está sujeta los menguantes recursos de una ecosfera gravemente enferma que ya no podemos seguir contaminando, el ecomunismo no podría comprender mayores volúmenes de producción, y por lo tanto tendría que resultar de la eliminación de las falsas necesidades impuestas por la sociedad de consumo —lo cual para ser aceptado y deseado debe pasar por la eliminación de la sensación de carencia que dimana del error humano básico que en mi interpretación es lo que Heráclito llamó *lete*—. En efecto, la única forma de riqueza que puede hacer posible el modo de distribución que tanto Marx como Kropotkin atribuyeron al futuro comunismo será la que caracterizó al comunismo primitivo y que como ya vimos Walter Weisskopf designó como “riqueza existencial.” Ésta es inherente al estado que he llamado “de comunión” en la medida en que la sensación de carencia que constituye la

pobreza existencial se deriva de la ilusión de que una conciencia no física que no ocupa espacio alguno —como el alma o *res cogitans* cartesiana— se halla a una distancia del continuo que según el metarrelato que comparto con la física actual es el universo: esta ilusión nos hace sentir la carencia de la plenitud inherente a la totalidad indivisa que en verdad somos, y que puede ejemplificarse con el continuo en cuestión. Es por esto que cuando el Emperador de China le preguntó al lama tibetano Sakya Pandita quién era el hombre más rico del Tíbet, éste le respondió con el nombre de un yogui que vivía desnudo en una cueva en las montañas, cuya única posesión era un poco de harina de cebada tostada: habiendo superado la sensación de separatividad, el yogui (era) la plenitud del continuo universal, que podría ser considerada como valor absoluto. Fue por esto mismo que, cuando un discípulo intentó comprar sus enseñanzas con varias onzas de polvo de oro, Guru Chöwang echó el polvo de oro al viento sobre un río exclamando: “¿para qué quiero oro, si el mundo entero es oro para mí?” (en Dudjom Rinpoche, 1991). El místico y filósofo católico Meister Eckhart (1957), por su parte, dijo que el impulso que le permitía penetrar el absoluto lo hacía tan rico que Dios no era suficiente para él. A su vez, Padmasambhava de Öddiyana afirmó que (citado en Tsogyal, 1979):

Al ser humano no lo satisface la cantidad de comida, sino la ausencia de (sensación de carencia y de la consiguiente) ansia y voracidad.

En la misma vena, el tratado taoísta conocido como *Huainanzi* nos transmite la siguiente serie de aforismos y admoniciones (en Cleary (1992), pp. 30, 32, 33 y 44):

Existe algo de importancia capital en el mundo, pero no es el poder o el “estatus.” Existe una fortuna inmensa, pero no consiste en oro o joyas. Existe una vida plena, pero no se mide en años...

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

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

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

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

El economismo implícito en el marxismo y la teoría económica cuyo eje es la idea de plusvalía, raíz del principio distributivo del socialismo, harían imposible la transición al comunismo. Fue a fin de eliminar estos impedimentos que, sintetizando las ideas básicas aquí esbozadas con la teoría económica de Kropotkin, elaboré la teoría del valor económico en Capriles (1994).

En cualquier caso, teniendo en cuenta todo considerado arriba, podremos apreciar la gran sabiduría de las palabras de Lao-tse:

Para arreglar tu imperio, primero arregla tu provincia;  
 para arreglar tu provincia, arregla tu aldea;  
 para arreglar tu aldea, arregla primero tu clan;  
 para arreglar tu clan arregla tu familia;  
 para arreglar tu familia, arréglate antes a ti mismo.

Más recientemente, Chögyam Trungpa (1984) propuso algo similar:

Cuando los seres humanos pierden su conexión con la naturaleza, con el cielo y la tierra, entonces ya no saben cómo nutrir su medio ambiente... Los seres humanos destruyen su ecología al mismo tiempo que se destruyen los unos a los otros. Desde esa perspectiva, curar a nuestra sociedad va mano a mano con curar nuestra conexión personal y elemental con el mundo fenoménico...

De acuerdo con las enseñanzas de Shambhala, sin embargo, tenemos que reconocer que nuestra experiencia individual de salud mental está intrínsecamente ligada a nuestra visión de una buena sociedad humana. De modo que tenemos que hacer las cosas por pasos. Si tratamos de resolver los problemas del mundo sin superar la confusión y la agresión en nuestro propio estado mental, entonces nuestros esfuerzos sólo contribuirán a aumentar los problemas básicos, en vez de resolverlos. Es por eso que el viaje individual del guerrero debe ser emprendido antes de que podamos abordar el problema más amplio de cómo ayudar a este mundo. Sin embargo, sería algo extremadamente desafortunado si la visión Shambhala fuese tomada sólo como otro intento de construirnos a nosotros mismos mientras ignoramos nuestras responsabilidades hacia los demás.

¿Quiere decir todo esto que debemos posponer la acción política dirigida al cambio social hasta que hayamos superado totalmente el error producido por la fragmentación de nuestra percepción, la concomitante confusión del mapa conceptual con el territorio de lo dado, y las relaciones instrumentales que caracterizan a nuestra psiquis? Ciertamente no. Si tuviéramos que estar plenamente transformados para poder emprender la acción política, probablemente la mayoría de nosotros moriría antes de emprenderla y el mundo llegaría a su fin antes de que hayamos hecho nada por transformarlo. Como se ha señalado una y otra vez, es necesario trabajar por la revolución social, política, económica, cultural e ideológica al mismo tiempo que trabajamos por la transformación individual.

## REFERENCIAS

- Aurobindo, Shri (1973), *La vie divine*. París: Albin Michel.
- Ayer, Alfred Julius (1981), *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona, Martínez Roca.
- Bachelard, Gaston (1957). *La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une Psychanalyse de la connaissance objective* (1a ed. 1938). París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Bajo la dirección de Yvon Belaval (1981). *Historia de la Filosofía Siglo XXI Editores: La filosofía en Oriente*. México: Siglo XXI Editores. (Ed. original en francés 1974.)
- Bateson, Gregory (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York, NY, EE.UU.: Ballantine Books.
- Bateson, Gregory (1990). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu editores S. A. (1a. Ed. española 1982).
- Bausani, Alessandro (1988). *El Islam en su cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Brown, Lester (1990). *Picturing a Sustainable Society*. Berkeley, CA, EE.UU.: *The Elmwood Newsletter*, Vol. 6, N° 1, Equinoccio de primavera.
- Buckley, Walter (1993) *La sociología y la teoría moderna de los sistemas* (Aníbal Leal, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Ed. original 1967; 1a Ed. española 1970.)
- Cappelletti, Ángel (1991). Cornelius Castoriadis y la sociedad burocrática. En *Trasiego*, Nos 2 y 3, pp. 6-19. Mérida: Facultad de humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes.
- Capriles, Elías (1992). La inversión hegeliana. Mérida: *Filosofía* (Revista de la Maestría de Filosofía de la Universidad de Los Andes), N° 4, diciembre de 1992.
- Capriles, Elías (1994). *Individuo, sociedad, ecosistema: Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.
- Capriles, Elías (2000a). *Budismo y dzogchén*: Vitoria, Euskadi: Ediciones La Llave.
- Capriles, Elías (2000b). *Estética primordial y arte visionario: Un enfoque cíclico-evolutivo comparado*. Mérida: Publicaciones del Grupo de Investigación en Estudios de Asia y África (GIEAA) / CDCHT-ULA.
- Capriles, Elías (2003). *Buddhism and Dzogchen: Volume One: Buddhism: A Dzogchen Outlook*. Moscú: Instituto Shang Shung (radicado en Arcidosso, GR, Italy): Internet: <http://eliascapriles.dzogchen.ru>
- Capriles, Elías (2004). *Clear Discrimination of Views Pointing at the Definitive Meaning: The Four Philosophical Schools of the Sutrayana Traditionally Taught in Tibet (With Reference to the Dzogchen Teachings)*. Moscú: Instituto Shang Shung (radicado en Arcidosso, GR, Italy): Internet: <http://eliascapriles.dzogchen.ru>
- Capriles, Elías (en preparación). *Beyond Mind, Beyond Being, Beyond History: A Dzogchen-Founded Metatranspersonal, Metapostmodern Philosophy and Psychology for Survival and an Age of Communion*.
- Cauvin, Jacques (1987). L'apparition des premières divinités. París: *La Recherche*, 195, diciembre de 1987.
- Clastres, Pierre (1987). *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*. (Originalmente publicada como prefacio a la obra de Marshall Sahlins *Stone Age Economics*.) Mexico: suplemento a *Testimonios*, N° 4, octubre de 1987 (Reproducido a partir de: Buenos Aires: ediciones Antropos, suplemento a *Aletheya*, 6, 1985).
- Cleary, Thomas (1992), *El Tao de la política* (traducción de los dichos de los maestros taoístas de Huainan). Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo. (Ed. original en inglés, 1990.)
- Cooper, David E. (1971). *The Death of the Family*. Harmondsworth, Middlesex, Reino Unido: Pelican Books.
- David-Neel, Alexandra y el lama Yongdén (1976), *Las enseñanzas secretas de los budistas tibetanos*. Buenos Aires, Editorial Kier. (2a edición francesa, 1961.)
- Dale, Tom & Carter, Vernon Gill (1955). *Topsoil and Civilization*. Oklahoma, OK, EE.UU.: University of Oklahoma Press.
- Daniélou, Alain (1987), *Shiva y Dionisos*. Barcelona, España: Kairós.
- Deleuze, Gilles (1980). *Psicoanálisis muerto analiza*. En Deleuze, Gilles, y Parnet, Claire, *Diálogos*. Valencia, Editorial Pre-Textos. (Ed. original 1977.)
- Descola, Philippe (1996). "Les cosmologies des indiens d'Amazonie. Comme pour leurs frères du nord, la nature est une construction sociale." París: *La Recherche*, No. 292, noviembre de 1996, pp. 62-7.

- Dudjom Rinpoche (1991). *The Nyingma School of Tibetan Buddhism* (2 vol.; trad.: G. Dorje & M. Kapstein). Boston, MA, EE.UU.: Wisdom Publications.
- Eckhart, Meister (1957). *Meister Eckhart*. San Francisco, CA, EE.UU.: HarperSanFrancisco.
- Engels, Friedrich (sin fecha). *Dialéctica de la naturaleza*. En [dianatura.doc](#) (ed. original 1883; escrito en 1875-6).
- Equipo editorial de la revista *The Ecologist* (1971). *A Blueprint for Survival*. Versión expandida en forma de libro: Harmondsworth, Middlesex, Reino Unido: Pelican Books.
- Fetscher, Iring (1967; español, 1971), *Carlos Marx y el marxismo*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Feyerabend, Paul K. (1970; español 1974/1984), *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona, Historia del pensamiento, Editorial Orbis.
- Feyerabend, Paul K. (1980; español 1982), *La ciencia en una sociedad libre*. México, Madrid y Bogotá, Siglo XXI Editores.
- Feyerabend, Paul K. (español 1984; 1a reimpression 1987), *Adiós a la razón*. Madrid, Editorial Tecnos.
- Foucault, Michel (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores, S.A. (Ed. original 1975.)
- Foucault, Michel (1978). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Freud, Sigmund (1974), *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Madrid, Alianza Editorial. (Escrito en 1895.)
- Gramsci, Antonio (1998). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión. (Ed. original 1948. Turín: Einaudi.)
- Habermas, Jürgen (1979). *Communication and the Evolution of Society*. Londres: Heinemann.
- Heidegger, Martin (1971), *El ser el tiempo*. Traducción de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica. (Ed. original, 1927; 1a Ed. española 1951)
- Heidegger, Martin (1943). Aletheia. In Heidegger, M. (1975). *Early Greek Thinking*, 102-123. New York, NY: Harper & Row Publishers.
- Isaacs, Susan (1989). *The Nature and Function of Phantasy: Developments in Psychoanalysis*. London: Karnac Books. (Original Ed. 1943.)
- Kuhn, Thomas S. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press.
- Laing, Ronald D. (1961). *Self and Others*. Londres: Tavistock.
- Lao-tzu (1994). *Wen-tzu*. Madrid: Edaf, Colección Arca de Sabiduría. (Traducción de la traducción al inglés por Thomas S. Cleary.)
- Leroi-Gourhan, André (1965). *Préhistoire de l'art occidental*. París: Lucien Mazenod.
- Lochouarn, Martine (1993). De quoi mouraient les hommes primitifs. París: *Sciences et Avenir*, No. 553, Marzo de 1993, 44-7.
- Lommel, Andreas (sin fecha). *El arte prehistórico y primitivo*. En *El mundo del Arte—Las artes plásticas de sus orígenes a la actualidad*, Vol. I. Brasil (no se indica la ciudad): Aggs Industrias Gráficas S. A.
- Mandel, Ernest (1972). *Tratado de economía marxista*. México: Ediciones Era.
- Marx, Karl (sin fecha). *Tesis sobre Feuerbach* (escritas en 1845). Internet: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>.
- Marx, Karl (1959), *El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1999). *Manifiesto del Partido Comunista*. Internet: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm> (ed. original 1848).
- Pascal, Blaise (1977), *Pensamientos*. Buenos Aires: Aguilar Argentina; Barcelona, España: Editorial Orbis.
- Reszler, André (1974). *La estética anarquista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sahlins, Marshall (1974). *Stone Age Economics*. London: Tavistock Publications.
- Sarahapada, *Dohas reales*. En Guenther, Herbert V. (1972). *The Royal Song of Saraha*. Boulder, CA, EE.UU.: Shambhala Publications. La traducción del fragmento es mía
- Sartre, Jean-Paul (1980), *L'êtr e et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, NRF Librairie Gallimard. (31 edición.)
- Savater, Fernando (1987). Pierre Clastres. En Clastres, Pierre (1987).
- Senent, Juan; Saint Marc, Philippe y otros (1973). *La contaminación*. Barcelona, España: Salvat, Biblioteca Salvat de Grandes Temas.
- Shaoshi, Liu (fecha sin identificar) *Pour être un bon communiste*. París: Livre de Poche. (La fecha no se pudo identificar debido a la pérdida del ejemplar.)
- Sorel, Georges (2a ed. 1922). *Introduction à l'économie moderne*. París: Marcel Rivière. En <http://pages.infinit.net/sociojmt> (1a edición: 1903).
- Sorel, Georges (1906). *Le système historique de Renan*. París: G. Jacques.
- Sorel, Georges (1908). *Les illusions du progrès*. París: Marcel Rivière.
- Tarhang Tulku (1977), *Time, Space and Knowledge. A New Vision of Reality*. Emeryville, California, EE. UU.: Dharma Publishing.
- Taylor, Steve (2005). *The Fall: The Evidence for a Golden Age, 6,000 Years of Insanity, and the Dawning of a New Era*. Winchester, Reino Unido / New York, NY, EE.UU.: The Bothy, John Hunt Publishing LTD., O Books.
- Trungpa, Chögyam (1984). *Shambhala: The Sacred Path of the Warrior*. Boulder, CO, EE.UU.: Shambhala Publications.
- Tsogyal, Yeshe (1979). *Le Grand Guru Padmasambhava. Histoire de ses existences* (trad. Toussaint, Gustave-Charles; originalmente titulado *Le dicte de Padma*). Paris: Michel Allard.
- van der Dennen, Johan M. G. (1995). *The Origin of War: The Evolution of a Male-Coalitional Reproductive Strategy*. Groningen, Holanda: Origin Press.
- Ventaka Ramanan, K. (1966). *Nagarjuna's Philosophy*. Rutland, VT, EE.UU.: Charles E. Tuttle, para el Harvard-Yenching Institute.
- Weisskopf, Walter (1971). *Alienation and Economics*. New York, NY, EE.UU.: Dutton.
- Wittgenstein, Ludwig (3a ed. 1968). *Philosophical Investigations*. Nueva York, NY, EE.UU.: Macmillan.

---

<sup>1</sup> No niego que, a pesar de la Ley de Hume (“no tenemos derecho a extrapolar regularidades observadas en números limitados de casos a la totalidad de casos posibles”), las ciencias son en general capaces de predecir *algunos tipos de* ocurrencias con un alto grado de confiabilidad, así como de producir efectos *inmediatos* de manera predecible. No obstante, Paul K. Feyerabend (1982, 1984, 1987) mostró que a menudo se llega a los “descubrimientos” y las teorías científicas rompiendo las reglas del procedimiento científico, mientras que Thomas Kuhn (1970) dejó en claro que un número creciente de observaciones contradice las teorías y los paradigmas científicos que en un momento se consideran como verdaderos, y los científicos que adhieren a dichas teorías y paradigmas las pasan por alto hasta que se hacen tan abundantes y conspicuas que ya no pueden hacerlo, de modo que se hace imperativo concebir nuevas teorías y paradigmas para explicarlas —los cuales también serán contradichos por un número creciente de observaciones, de modo que el proceso se repite una y otra vez—. Más aún, como se ha visto, la crisis ecológica que, a menos que se produzca un cambio radical en la psiquis y la sociedad humanas,

desarticulará dicha sociedad y presumiblemente ocasionará la extinción de nuestra especie durante el presente siglo, ha hecho evidente que a la larga la aplicación tecnológica de las ciencias produce efectos contrarios a los que supuestamente se pretende producir. Por lo tanto, en la medida en que las ciencias conllevan una pretensión de verdad en el sentido de perfecta adecuación de sus mapas al territorio de lo dado, al igual que la pretensión de mejorar nuestras vidas y producir un paraíso tecnológico, las mismas no son más que mitos: ellas son aspectos del mito del progreso característico de la modernidad, que como lo ha demostrado la crisis ecológica es no sólo irrealizable, sino mortal.

<sup>2</sup> Gramsci escribió: “En realidad la ciencia es también una superestructura, una ideología.” (Citado en artículo electrónico que produjo Gustavo Fernández-Colón en el marco del diálogo Alex Fergusson - Rigoberto Lanz con respecto a la Misión Ciencia, el cual circuló por redes de correo electrónico.)

<sup>3</sup> La perfecta adecuación es imposible en la medida en que los mapas conceptuales son digitales y el territorio interpretado es análogo (lo cual puede ser ilustrado con la relación que hay entre una foto digital, que es discontinua, y lo que ella representa, que es continuo y a lo cual por ende no puede corresponder), y en la medida en que desde distintos puntos de vista un distinto mapa es válido. Todo esto lo he discutido en detalle en Capriles (en preparación) y en menos medida en Capriles (2004) y otros trabajos. (Como todos sabemos, para Foucault [1976, 1978] y Deleuze [1980] las ciencias son más que ideologías: son la matriz misma que hace posible y justifica la existencia del poder.)

<sup>4</sup> Desde la utilización inicial del término en Sorel (2a Ed. 1922), el mito era para dicho autor una red de significados y un dispositivo de elucidación que nos ayudaba a percibir nuestra propia historia. En particular, la “teoría de los mitos sociales” plantea que el mito es una creencia de origen humano nacida de un shock psicológico y frecuentemente ligada a la cuestión de los orígenes (en la medida en que debe motivar a la acción en base a una genealogía ejemplar). En vez de reenviar al pasado como lo creyeron los primitivistas, apunta a lo eterno. Se trata de un conjunto, no de conceptos o ideas, sino de imágenes motoras, de modo que lo importante no es que responda a lo que sucedió, sino que produzca intuitiva y prerreflexivamente todos los sentimientos que puedan motivar a la realización de una acción proyectada: tiene que ver con lo que se producirá y lo que se intenta producir, aunque no se trata de una predicción precisa. Si es fecundo, si responde a las aspiraciones colectivas, si lo acepta la sociedad entera o por lo menos una parte importante de ella, el mito se renueva a partir de sí mismo: su socialización equivale a su sacralización. De modo que el mito está más allá de disyuntivas como verdadero-falso, bien-mal, justo-injusto: o bien es fecundo y genera una actividad sociopsicológica, o bien no lo es y no la genera. Es por esto, entre otras cosas, que Sorel no refuta el marxismo (aunque denuncia su reduccionismo implícito y su pretensión de predecir el futuro de manera científica), sino que afirma que el mismo se pretende científico en la medida en que la ciencia es un mito central de su época: el mismo es mítico justamente en la medida en que se pretende científico. Por esto Sorel (1906) afirma que el verdadero problema no es tanto encontrar preceptos o incluso ejemplos, como poner en acción fuerzas que puedan hacer que la acción se ajuste a los preceptos y los ejemplos. Al contrario de Pareto, Sorel no considera que las creencias sean un residuo irracional del cual hay que desembarazarse, sino un motor a implementar — siempre y cuando el mito sea “auténtico” en la medida en que conduzca a un estado de cosas deseable—. Es por esto que para Sorel (1908), al igual que para este trabajo, el “progreso” no era más que un mito de la burguesía —el cual, hoy está claro, nos ha llevado al borde de la autodestrucción.

En el caso del mito que aquí presento, el mismo debe impulsar a quienes a él adhieran, no sólo a transformar la sociedad, sino a liberarse del “adherir” en el modo de “estar condicionado por” —y por lo tanto a liberarse de lo que hace que el mito tenga fuerza—. En otras palabras, tal como para Ashvagosha (el filósofo indio del siglo II d.C.) había que usar el lenguaje para ir más allá del lenguaje, en este caso hay que usar la fuerza del mito para hacer que los mitos dejen de tener fuerza.

(Cabe señalar que mi parcial coincidencia con Sorel en este plano no implica la aceptación de su apología de la violencia extrema.)

<sup>5</sup> Mi uso de este término no implica la tesis según la cual el autoengaño es función de un *topos* ajeno a la conciencia (como en la primera tópica freudiana) o al ego (como en la segunda tópica). Ver Capriles (en preparación).

<sup>6</sup> En general, las tradiciones que, como la dionisiaca, han estado conectadas al monte Kailash: el shivaísmo en India, el zurvanismo en Persia, el Bön en los Himalayas, el taoísmo en China, y más adelante el budismo tántrico y dzogchén en el Centro de Asia, los Himalayas, India y China... etc. Para una discusión más amplia ver Capriles (en preparación), aunque hay discusiones menos detalladas en otros de mis trabajos.



Alain Daniélou (1987), por su parte, muestra la identidad entre dionisismo, shivaísmo y el culto egipcio a Osiris.

- <sup>7</sup> La extensión de la unidad conyugal y de la unidad social básica de propiedad y control se ha ido reduciendo: la tribu habría sido sucedida por el clan, que habría sido remplazado por la familia amplia, luego sucedida por la familia nuclear —que recientemente en Occidente se dividió con la proliferación del divorcio—. Puesto que la psique y el sentido de “yo” y “lo mío” se estructuran en base a las relaciones en que funcionamos, a medida que la extensión de la unidad social básica de propiedad y control se reduce, y vivimos en sociedades cada vez más divididas por vallas, muros, puertas y candados, en las que guardias protegen la propiedad, el sentido de “yo” y “lo mío” se concentra, como sucede al calentar una solución salina a medida que el volumen del agua disminuye, hasta alcanzar su extremo lógico y reducción al absurdo en la crisis que enfrentamos —con lo cual alcanza su reducción al absurdo la familia reducida en la base de dicho sentido.
- <sup>8</sup> Como hemos visto, la *phantasia* inconsciente es más o menos lo mismo que la sombra para Jung, pero sin que la misma sea el remanente de los estadios animales de evolución. En Capriles (1977, 1986, en preparación) afirmo que la misma es el resultado de habernos transformado el monstruo vergonzoso que percibió nuestra madre y otros otros al castigarnos en la infancia: como ser esto es tan doloroso e insoportable, nos vemos forzados a proyectarlo en otros, percibirlo como la naturaleza de esos otros, y castigarlo y destruirlo en y como esos otros.
- <sup>9</sup> Es bien sabido que, por influencia de Jacques Derrida y Stanley Fish, entre otros, en los EE.UU. (sobre todo en las universidades) se considera como “políticamente correcto” o “PC” el no aplicar a otros etiquetas que se refieren a grupos determinados de individuos (y en particular aquéllas que han se refieren a minorías demográficas adquirido connotaciones negativas), y se designa como “políticamente incorrecto” a quienes sí las emplean. Aunque esta iniciativa es laudable, más importante que cambiar el lenguaje es superar la confusión del mapa con el territorio y el consiguiente condicionamiento por los pensamientos: estar siempre temerosos de emplear un término refuerza nuestra creencia en que el concepto que dicho término comunica es algo malo.
- <sup>10</sup> En el original se leía “molestados por pensamientos,” pero el término que se emplea por “pensamientos” es el que se refiere a aquéllos que se confunden con lo que ellos interpretan y se toman como verdades o falsedades absolutas. Por esto decidí modificar el texto.
- <sup>11</sup> En el original, en vez de “críticamente” se leía “científicamente.”
- <sup>12</sup> Hegel inventó la *Aufhebung* —una negación que incorporaba lo negado y que representaba mayor verdad y completud que lo que ella negaba— para justificar su concepción de un constante progreso del espíritu. Este tipo de negación no se parece a nada que podamos observar en nuestra experiencia. En mis sucesivas críticas de Hegel (Capriles, 1992, 1994, y la versión más resumida pero más precisa, que es Capriles, en preparación) reconozco dos tipos de negación: la lógica, que anula lo negado, y la fenomenológica, que lo incorpora, pero que representa mayor engaño —de la cual son ejemplos la “mala fe” de Sartre (1980) y la “elusión” de Laing (1961).
- <sup>13</sup> Según el *Hadiqah* de Sana’i, al igual que en el *sutra* original, los hombres eran ciegos, mientras que en el *Mathnavi* de Rumi (escrito siglos después del *Hadiqah*) no tenían problemas de visión, sino que se encontraban en la oscuridad. El quinto hombre —el que confundió la cola con una serpiente— no aparece en las versiones sufíes de la historia: fui yo quien la incorporó aquí.
- <sup>14</sup> Desafortunadamente, no recuerdo en cuáles de sus libros usó Alan Watts este ejemplo.
- <sup>15</sup> Según esta historia transmitida por los sufíes un grupo de hombres poseídos por el error fue al desierto a pedir a Jesús la palabra con la que se podía resucitar a los muertos. Después de negarse repetidamente a ofrecerla, entendiendo que los hombres en cuestión sólo aprenderían de la experiencia, Jesús la ofreció. En la vía de regreso, los hombres comenzaron a dudar que Jesús les hubiese ofrecido la palabra correcta, de modo que al ver un montón de huesos decidieron ponerla a prueba. Los huesos volaron por el aire, dieron forma a un esqueleto de tigre, y se recubrieron de carne; tomando vida, el tigre al que los huesos habían pertenecido los devoró a todos.
- <sup>16</sup> McTaggart creyó que esta tesis no es compatible con la tesis hegeliana de que las descripciones y lo que ellas describen son indistinguibles y son ambas autocontradictorias. Ahora bien, dada la forma como Hegel definió “contradicción” en este contexto, el problema no parece existir. En Capriles (1994, en preparación) por una parte he explicado cómo entender esta tesis en términos de mi propia filosofía, y por la otra he hecho patentes los errores de la visión hegeliana, que fomenta todo lo que habría que superar si la vida en el planeta ha de seguir existiendo y la humanidad ha de recuperar la armonía.

- 
- <sup>17</sup> Adoptando aparentemente con ello un punto de vista metafísico, Bateson (1971) habla de “teleología.”
- <sup>18</sup> Mi teoría sistémica de la evolución y la historia humanas (Capriles, 1986, 1992, 1994, en preparación), que no fueron consideradas por Bateson, es una aplicación filogenética de la interpretación que hace Bateson de procesos psicológicos tales como las psicosis y el alcoholismo en *The Cybernetics of Alcoholism* (en Bateson, 1972). Lo mismo se aplica a mi crítica de Hegel en las obras señaladas en esta nota.
- <sup>19</sup> En el Tíbet, el Rey Mune Tsampó, aplicando las enseñanzas de sus maestros, intentó redistribuir la riqueza de los tibetanos en tres ocasiones consecutivas, hasta que finalmente fue envenenado por su madre en complicidad con la nobleza del país. Luego hubo repetidos intentos de cambiar el orden existente, todos los cuales fueron aplastados por las fuerzas del orden imperante. Sin embargo, muchas comunidades se organizaron en base a principios ecomunistas —como fue el caso con la establecida por el maestro de dzogchén Changchub Dorje (cf. Namkhai Norbu, 1995).
- En Occidente, se considera que la designación “de izquierda” se deriva del lado del auditorio donde se sentaron los que esgrimían una ideología del tipo que ahora designamos como “de izquierda,” en una de las grandes asambleas de la Revolución Francesa. Sin embargo, en el Oriente, desde mucho tiempo antes se había asociado la izquierda al igualitarismo: en las bacanales de los tántricos “de la mano izquierda” se mezclaban los miembros de todas las distintas castas y la princesa se unía al mendigo, y los tántricos realizaron repetidos intentos por eliminar las diferencias económicas y sociales. Los Estados construidos sobre principios tántricos (como el de los *Newari* en Nepal antes de la invasión *gorkha* y el del Bhután a raíz de las reformas introducidas por la dinastía actual) están caracterizados por un alto grado de igualdad socioeconómica.
- En China, tanto taoístas como milenaristas budistas protagonizaron revueltas sucesivas, algunas de las cuales fueron exitosas por algún tiempo, llegando a implantar nuevos gobiernos que en un comienzo trabajaron por la igualdad (pero que en algunos casos terminaron transformándose en nuevas dinastías: la dinastía Míng fue surgió de una revuelta que puso fin a la dinastía mongola Yüan con el objeto de traer al mundo al Buda del futuro, Maitreya —en chino, Mi-lo Fo— e implantar una nueva era de igualdad y armonía). Esto no fue mera coincidencia: el *Tantra Kalachakra* del budismo tántrico —al igual que el *Libro de los Ismaelitas* y menos explícitamente el *Apocalipsis*— predice el advenimiento de un Milenio final en el que reinarían la igualdad, la armonía y la comunión.
- En los países islámicos, los cármatas ismaelitas siempre fueron considerados como agitadores comunistas. Alessandro Bausani (1988) escribe:
- “Los ismaelitas, desde el principio perseguidos como un peligro público, se dispersaron por las varias regiones del impero califal y ganaron prosélitos hasta en las regiones más lejanas por medio de sus *da'i* (literalmente ‘el que invita a la Verdad’) o propagandistas. Uno de ellos era Hamdan Karmat, cuyos adeptos se llamaron *cármatas* y, al decir de los heresiógrafos musulmanes, propugnaron ideas comunistas ganando prosélitos rápidamente y poniendo varias veces en peligro el imperio abasida, hasta conquistar La Meca en el 930... Durante los siglos X-XIII la actitud del hombre medio musulmán hacia los ismaelitas fue comparable en cierto modo a la de muchos burgueses actuales hacia el comunismo.”
- Los ismaelitas estuvieron implicados en la revuelta de los esclavos negros *sanj* en Kuwait (en la que estuvo implicado Mansur el-Hallaj, el más famoso de los mártires sufíes, quien fue un cármata ismaelita) y en otras revueltas de carácter “izquierdista.” La influencia de los ismaelitas dentro del sufismo fue enorme: el maestro de Rumi, Shams-i-Tabriz, habría sido nieto de un lugarteniente de Hassan Ibn el-Sabbah. Por último, el sufismo iranio y centroasiático tomó del ismaelismo su “mística de la luz” (bajo la dirección de Yvon Belaval, 1981) —en la cual los elementos iranio-kuchano-tibetanos son evidentes.
- Los cínicos y los estoicos en Grecia atacaron instituciones tales como la propiedad, el Estado y la familia (y si bien los sucesores romanos de los estoicos dejaron a un lado sus objeciones en contra de la participación en el gobierno del Estado, humanizaron el derecho romano).