FILOSOFIA DE LA HISTORIA
Y
TEORIA DE LA EVOLUCION
SOCIAL, POLITICA, ECONOMICA
Y GLOBAL DE LA HUMANIDAD

Aunque el cientificismo proscribe la producción de mitos y exige que se interprete la evolución socioeconómica y espiritual de la humanidad en términos científicos, todas las interpretaciones cientificistas que de ella se han hecho han sido contradichas por un sinfín de datos obtenidos por científicos de diversas disciplinas. En efecto, como se dejó en claro en el primer ensayo de este libro, estamos con Sorel (1903, 1906, 1908) en su aserción según la cual las ciencias no son más que mitos, y la pretensión científica del marxismo se debió a la fuerza del mito científico imperante. Así pues, una visión de la evolución socioeconómica y espiritual como la que se presentará a continuación, que tiene un mayor asidero que la interpretación marxista en la llamada "evidencia científica," pero que en vez de pretenderse verdadera en cuanto *adæquatio*, en concordancia con Sorel se reconoce como mito (del tipo que Sorel llamó "auténtico"),[1] está mucho más acorde con la Verdad, entendida no como adecuación, sino 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 proscribe 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[2] 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 "comunión" libre de los límites que el pensamiento pone a nuestra experiencia, tal como se lo lograba en la tradición

dionisíaca griega y sus equivalentes en Asia—.[3] 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 el Buda Shakyamuni llamó *avidya* y 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 "embrujamiento 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 (*krityayuga*) o Era de la Verdad (*satyayuga*).

La "filosofía perenne",[4] común a místicos y filósofos de distintas épocas y civilizaciones, está caracterizada por una visión cíclica —circular o espiral— de la "evolución" y la historia humanas según la cual éstas se desarrollan en términos de una sucesión de edades cada vez menos armónicas y más degeneradas, a partir de una era primitiva de perfección y armonía. Los humanos del período preético exhiben en su comportamiento virtudes que los humanos del período ético han perdido totalmente, y que no sólo han perdido, sino que han remplazado con los vicios que constituyen sus contrarios. Como lo establecia ya el artículo de Martine Lochouarn titulado "De quoi mouraient les hommes primitifs",[5] por medio del estudio de los fósiles humanos del paleolítico y de comienzos de neolítico, la paleopatología ha establecido que en esos períodos los humanos *no* morían a causa de traumatismos causados por otros individuos, y que las heridas y los traumatismos resultantes de ataques de animales o accidentes se curaban gracias al cuidado de otros individuos. Estudios de este tipo se siguieron realizando por todo el mundo, y su conclusión es que, con la excepción de unos pocos sitios en el valle del Nilo a partir del 12.000 a.J.C., en ninguna otra parte del mundo aparecen cadáveres de humanos que hayan muerto por violencia ejercida por otros seres humanos antes del 4.000 a.J.C. Ello parece demostrar concluyentemente que, puesto que todavía en el paleolítico el psiquismo humano estaba libre de las ilusorias divisiones y contraposiciones en la raíz de los conflictos humanos (lo cual era concomitante con el hecho de que todavía no habían surgido ni el Estado, ni la propiedad privada o colectiva, ni la pareja exclusivista en la cual cada parte posee a la otra y ambas poseen a los hijos), por lo menos hasta bien entrado el neolítico no se produjeron conflictos humanos tales como guerras o luchas que condujesen al asesinato. En otras palabras, la paleopatología sugiere que en el paleolítico todavía los seres humanos conservaban una condición similar a la del bíblico "Paraíso terrenal", la "edad de oro" grecorromana o la "era de perfección" (*krityayuga*) o "era de la Verdad" *(satyayuga)* de la India.

"Pruebas" exhaustivas de lo anterior se encuentran en Van Der Dennen (1995), DeMeo (1998) y Taylor (2005). Aunque esta obra de Taylor, en particular, nos ofrece las "pruebas" más contundentes de la "superioridad" de los primitivos sobre los humanos posteriores y del hecho de que la evolución humana en lo espiritual y lo social ha constituido un proceso de degeneración (UTILIZAR LA EVIDENCIA

QUE NOS OFRECE TAYLOR), como se verá más adelante, siguiendo a DeMeo Taylor cae en un determinismo geográfico, afirmando erróneamente que las causas de la aparición de la violencia, el sexismo, las divisiones sociales, el maltrato infantil y así sucesivamente son ambientales, cuando la degeneración es el producto del desarrollo del error que el Buda Shakyamuni llamó avidya y que Heráclito designó como lete —el cual como se verá más adelante es inherente a la estructura y función del derebro humano, pues es la manifestación filogenética de lo que el shivaísmo y el tantrismo budista llaman el "Juego Cósmico" (sánscrito, lila; ttibetano, rölpa). EJEMPLOS EN HERÁCLITO TOMAR DE BB, BM, BH..

En el plano económico, político y social también encontramos un grado mucho menor de imperfección a medida que retrocedemos en el tiempo. Antes de la aparición de dioses supramundanos y de la práctica de la agricultura, y de la posterior aparición de las ciudades, *todas* las sociedades humanas eran lo que el antropólogo Pierre Clastres designó como 'sociedades indivisas', en las cuales no había ni gobernantes ni gobernados, ni ricos ni pobres, ni propietarios ni no-propietarios. La estructura de la psiquis de los seres humanos era tan indivisa como la sociedad, de modo que los mismos no sentían que una parte de la sociedad debía dominar a otra, ni que ellos como individuos debían dominar al resto de la naturaleza, ni que el trabajo fuese algo indeseable que debía ser realizado a fin de obtener un fruto 'con el sudor de la propia frente'.

En el plano de la religión, la visión de los seres humanos era mágica, monista, horizontal: lo divino estaba en el mundo, que era celebrado y cuidado con la mayor veneración, y no en un 'más allá', ni era patrimonio de dioses que se encontrasen por encima de los humanos: la verticalidad y el dominio en todas sus manifestaciones eran desconocidos para los seres humanos. Con la aparición de los dioses y el desarrollo de la agricultura que implica la necesidad de trabajar duramente durante muchas horas al día, se completa la ruptura de este estado paradisíaco. Esto resulta en la aparición del mal sobre la tierra: habiendo perdido la visión holista que nos permitía sabernos parte de un todo al cual pertenecían igualmente el resto de los seres humanos, los animales, las plantas y los minerales, y que nos hacía cuidar de la totalidad del universo y de los seres vivientes como de nuestro propio cuerpo, llegamos a identificarnos con un ego separado y limitado —y, como consecuencia de ello, surgió y comenzó a desarrollarse el egoísmo—. Al fragmentarse la psiquis y la sociedad, aparecieron en ambos planos las relaciones psicológicas de control y dominio, y surgieron

la propiedad privada y el Estado en que unos predominan sobre otros y los gobiernan.

Incluso en el plano de la medicina encontramos hechos sorprendentes. Por ejemplo, como lo señala la obra de Time & Life *The Library of Curious & Unusual Facts,* en Europa se realizaba la cirugía del cerebro hace muchos miles de años, y el 80% de los pacientes sobrevivía.

La caída de la raza humana, simbolizada bíblicamente por el relato según el cual Adán y Eva comieron el fruto del Arbol del Conocimiento, habría correspondido a la introducción del juicio. En alemán, este último se designa como *Urteil,* que etimológicamente significa "partición originaria": fue el juicio el que hizo que los seres humanos se sintieran separados del resto del universo —incluyendo a los otros seres humanos— y que opusieran el bien al mal, el amor al odio y así sucesivamente, en una serie ilimitada de dualidades. (LO DE URTEIL SE REPITE MÁS ADELANTE)

Esta sucesión de edades cada vez menos armónicas y más degeneradas es el resultado del desarrollo hacia su extremo lógico del error fundamental que consideré en el ensayo anterior —el cual, como vimos, consiste en la sobrevaluación de la conceptuación de los contenidos abstraídos y tomados como objeto por la conciencia dualista y fragmentaria—.[6] Dicho desarrollo se desenvuelve primero muy lentamente y luego cada vez más rápidamente hasta que, hacia el final de un ciclo cósmico, el error alcanza un "nivel umbral" en el cual es refutado empíricamente y, en consecuencia, puede ser supera-do. Esta superación restituye entonces, aunque de una nueva manera, muy distinta de la anterior, la perfección primordial.[7]

En la era de armonía y perfección que inicia cada ciclo de corrupción progresiva y posterior restitución de la armonía y la perfección primordiales, aparecen las semillas del proceso de degeneración que se desarrollará y será completado durante ese ciclo. En la era de perfección y armonía que seguirá, y que iniciará el siguiente ciclo, esas semillas ya no estarán activas. Ahora bien, a partir de un momento dado, sobre la base de los rastros de semillas anteriores se manifestarán y desarrollarán las semillas del nuevo proceso de degeneración que se desenvolverá mucho más adelante, pero que tendrá que seguir un curso muy diferente del que siguió el que ya fue completado.

Las tradiciones de la "filosofía perenne"[8] han dividido de distintas maneras el espectro ininterrumpido de la evolución de cada "ciclo cósmico", postulando esquemas que finalmente comprenden tres o cuatro edades que, según los lugares y las tradiciones, adquieren nombres diferentes.

En el budismo tántrico, cada "ciclo cósmico" *(kalpa)* se divide en cuatro eras o edades *(yuga),* que se comparan con los dados de cuatro caras triangulares que se usaban para jugar en la India de la antigüedad: la primera de dichas edades, que como ya se ha señalado se llama *krityayuga* o era perfecta, corresponde al lado del dado que exhibe el valor cuatro, que era el que constituía un "juego perfecto." La segunda, en la medida en que corresponde al segundo mejor juego, se llama "era de tres" o *tretayuga*. La tercera, en la medida en que es ilustrada por el juego inmediatamente inferior, se llama "era de dos" o *dwaparayuga*. Finalmente, la cuarta de las eras es la era de la oscuridad o era negra —el *kaliyuga*— pues es la que representa una mayor degeneración y se compara con el peor de los juegos posibles. Es también muy frecuente que la primera de las eras se designe como *satyayuga* o "era de la Verdad," pues en términos del sentido de "Verdad" como ausencia del error que el Buda llamó *avidya* y que Heráclito designó como *lete*, dicha era habría estado caracterizada por la Verdad. Por último, es también muy frecuente que el ciclo se divida en tres edades en vez de cuatro (ésto no sólo en el budismo tántrico, sino también en algunas sectas heterodoxas del hinduismo), en cuyo caso éstas son: la era de la verdad o *satyayuga,* la era de la ley o *dharmayuga* y la era de la oscuridad o *kaliyuga*: en este caso la segunda de las eras se designa como "era de la Ley" porque si bien ya se ha perdido la patencia de la verdadera condición indivisa de nosotros mismos y de la totalidad del universo, todavía se conserva el respeto por la Ley cósmica que se deriva de dicha patencia, tal como, luego de extraer una bolita de naftalina de una gaveta, todavía se conserva el olor de la misma (en términos de una estrofa del *Tao-te-ching* de Lao-tse, podría decirse que, una vez perdida (la patencia d)el Tao, se conserva su virtud). Por último, en el hinduismo es también frecuente que cada "ciclo cósmico" *(kalpa)* se divida en catorce *manvantara,* cada uno de los cuales se divide en cuatro eras o edades *(yuga):* el *satyayuga,* el *tretayuga,* el *dwaparayuga* y el *kaliyuga*.

Los escritos del taoísmo en su totalidad —el *Tao-te-king* de Lao-tse, el *Chuang-tse* y el *Lieh-tse*— implican también la visión cíclica, aunque nunca la expresan en términos de la sucesión de un número específico de edades con sus respec-tivos nombres. En particular, el texto taoísta atribuido a Lao-tse conocido como *Wen-tzu*, en vez de hablar de eras, habla de los períodos en los que habrían vivido ciertos personajes de la antigua China:[9]

Lao-tse dijo:

En una remota antigüedad, 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.

Más tarde, la sociedad se deterioró. Hacia la época de Fu-hsi, se produjo un florecimiento del esfuerzo deliberado; todo el mundo estaba a punto de abandonar su mente inocente y de comprender conscientemente el universo. Sus virtudes eran complejas y no estaban unificadas.

Al llegar la época en la que Shen-nung y Huang-ti gobernaban el país y elaboraban calendarios para armonizar el yin y el yang, todo el mundo se mantenía honrado y voluntariamente soportaba la carga de mirar y oír. Por ello, estaban en orden pero no en armonía.

Posteriormente, en la sociedad de los tiempos de la dinastía Shang-yin, la gente llegó a saborear y a desear cosas, y la inteligencia fue seducida por las cosas externas. La vida esencial perdió su realidad.

Al llegar la dinastía Chou, hemos diluido la pureza y perdido la simplicidad, apartándonos del Camino *(tao)* para idear artificialidades, actuando sobre la base de cualidades peligrosas. Han surgido los brotes de la astucia y del ardid; la erudición cínica se utiliza pretendiendo llegar a la sabiduría, el falso criticismo se utiliza para intimidar a las masas, la elaboración de la poesía y de la prosa se utiliza para conseguir fama y honor. Todo el mundo quiere emplear el conocimiento y la astucia para ser reconocido socialmente y pierde el fundamento de la fuente global; por ello, en la sociedad existen quienes pierden sus vidas naturales. Este deterioro ha sido un proceso gradual, que se ha estado produciendo durante largo tiempo.

Así, el aprendizaje de las personas completas consiste en hacer regresar su naturaleza esencial al no-ser y dejar flotar sus mentes en la amplitud. El aprendizaje de lo mundano elimina sus virtudes intrínsecas y reducen su naturaleza esencial; mientras que internamente se preocupa de su salud, utiliza acciones violentas para confundir acerca del nombre y del honor. Esto es algo que las personas completas no hacen.

Lo que elimina la virtud intrínseca es la autoconciencia; lo que reduce la naturaleza esencial es cortar su creatividad viva. Si las personas son completas, tienen la certeza sobre el significado de la muerte y de la vida y comprenden las pautas de la gloria y de la ignominia. Aunque el mundo entero los alabe, ello no les proporciona aliento añadido, y aunque el mundo entero los repudie, eso no los inhibe. Han alcanzado la clave del Camino *(tao)* esencial."

En el sufismo (la tradición mística que floreció en el islam), la doctrina cíclica fue explicada en términos del mito judeocristianomusulmán del jardín del Edén y la "Caída de Adán". Abu Bakr Siraj Ed-Din —un inglés convertido al sufismo— escribe:[10]

En todas las regiones del mundo la tradición nos cuenta de una edad cuando el hombre vivía en un Paraíso sobre la tierra. Pero aunque se dice que no había signos de corrupción sobre la faz de la tierra, se puede suponer, en vista de la Caída que siguió, que durante esta edad la perfecta naturaleza humana se había convertido en la base para una exaltación espiritual cada vez menor. Esto puede ser inferido de la historia de Adán y Eva, pues se dice que la creación de cada uno de ellos marcó fases diferentes por las que

atravesó la humanidad en general durante esta edad. Se entiende que la creación de Adán y su adoración por los Angeles se refiere a un período cuando el hombre nacía con el Conocimiento de la Verdad de la Certidumbre (que corresponde a la plena manifestación de la Naturaleza Divina). La creación de Eva se refiere, así, a un período posterior, cuando el hombre comenzó a nacer en posesión solamente del Ojo de la Certidumbre, o sea, en el estado de mera perfección humana: al comienzo Eva estaba contenida en Adán tal como la naturaleza humana está contenida en la Divina, y su existencia separada indica la existencia aparentemente separada de la perfecta naturaleza humana como una entidad en sí misma. Finalmente, la pérdida de esta perfección corresponde a la pérdida del Jardín del Edén, que marca el final de la Edad Primordial...

[El Corán (XX, 120) dice acerca de la tentación de Adán que indujo la Caída:] "Entonces Satán le susurró: 'Oh, Adán, ¿te muestro el Arbol de la Inmortalidad y un reino que no se desvanece?...

...es en efecto evidente en la cita (del Corán en el párrafo anterior) que el Adán que cayó nunca había visto el verdadero Arbol de la Inmortalidad. (Hay un dicho súfico, que muchos atribuyen al Profeta mismo: Antes del Adán que conocemos, Dios creó otros cien mil Adanes.) Pareciera, entonces, que la perfección de la humanidad al final mismo de la Edad primordial era como una perfección hereditaria, pues los hombres seguían naciendo con la armonía primordial en sus corazones después de que la causa de la armonía, el Ojo del Corazón, había cesado de ser suyo...

La doctrina hindú afirma que hay muchos grandes ciclos, cada uno constituido por cuatro edades; así, pues, el final de una Era de la Oscuridad es seguido por una nueva Edad de Oro. Según las perspectivas judía, cristiana e islámica, que consideran el tiempo casi exclusivamente en su aspecto ruinoso, el tiempo de vida total de la existencia de la tierra es comprimido en un solo ciclo, de modo que la ruina final en la etapa terminal de la era actual es por lo general identificada con la ruina final que se produce cuando acaba el mundo. Pero hay una fuerte tradición, sin embargo, en estas tres últimas religiones, de que el Mesías[11] al venir reinará por un cierto tiempo sobre la tierra como rey; y esto coincide con la creencia hindú de que Kalki (el que monta el caballo blanco), cuya venida marca el fin de la actual Era de la Oscuridad, inaugurará una nueva Edad de Oro."

Según Diógenes Laercio (L, IV, 9), también Heráclito ha-bría sostenido la visión circular que nos concierne, afirmando que el mundo surge del fuego y vuelve al fuego según ciclos fijados y por toda la eternidad. Muchos pitagóricos se adhirie-ron a esta doctrina, que fue popularizada sobre todo por los estoicos, quienes, diciendo seguir a Heráclito, difundieron la tradición grecorromana de edades sucesivas representadas por los metales oro, plata, cobre y hierro, cada uno de ellos menos "noble" que el anterior. En la edad de oro, la naturaleza otorgaba sus frutos a los seres humanos sin que éstos tuvieran que trabajar. En la edad de plata y la edad de cobre, se requería un esfuerzo cada vez mayor para obtener los frutos de la tierra. Finalmente, en la edad de hierro, hace falta el más arduo trabajo para obtenerlos.

En la primitiva Edad de Oro o Era de la Verdad no existían las divisiones entre los seres humanos. Para los estoicos, en dicha era imperaba

plenamente el Logos y, en consecuencia, los seres humanos eran todos libres e iguales entre sí y no estaban divididos por fronteras nacionales ni por distinciones de clase, fortuna o alcurnia. La propiedad privada era desconocida, como lo eran también la familia individual, la esclavitud y el Estado en que unos pocos imperan sobre la mayoría. Los bienes de la naturaleza eran disfrutados en forma común por todos los seres humanos, que carecían de todo sentido de posesión y vivían como verdaderos hermanos, abandonados al flujo natural del Logos —y, en consecuencia, libres de todo tipo dualista de gobierno y de control—.[12] Los bönpos de los Himalayas coinciden con los estoicos 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.

Así, pues, la primitiva Edad de Oro o Era de la Verdad podría corresponder, en cierto sentido, a las formas originales y más puras del "comunismo primitivo" postulado por el marxismo y por el pensamiento ácrata. Ahora bien, Marx y Engels crecieron y florecieron en un clima que todavía estaba marcado por el gran entusiasmo con el progreso que había caracterizado a la Edad Moderna. Más aún, los padres del marxismo tomaron como base para su sistema la filosofía de Hegel, máxima expresión de la concepción de la evolución como perfeccionamiento constante. Así, pues, no pudieron evitar el error de concebir el proceso de evolución humano como un progresivo perfeccionamiento, lo cual implicaba comprender el "comunismo primitivo" como un estadio inferior a los que lo sucedieron en el proceso de evolución social, cada uno de los cuales debía ser más completo y perfecto que el anterior.

El constante perfeccionamiento del espíritu que suponían la visión moderna y la concepción hegeliana de la evolución y de la historia no parece, sin embargo, haberse producido real-mente en parte alguna. Tomando como ejemplo de lo que llamamos "seres humanos primitivos" a los creadores del arte franco-cantábrico, Andreas Lommel, director del museo etnológico de Zurich, escribe:[13]

> Existe quien prefiere evitar cualquier especulación (con respecto al desarrollo espiritual de quienes crearon el maravilloso arte "primitivo" franco-cantábrico), puesto que el problema plantea cuestiones insolubles al estudioso de la prehistoria y **sobre todo a cualquier persona convencida ingenuamente de la marcha del progreso,** pues si el "hombre primitivo" fue capaz de producir obras de arte tan primorosas con sus rudos instrumentos de piedra y hueso, **no puede, de ninguna manera, haber sido "primitivo" en el sentido artístico e intelectual, y debe, por el contrario, haber alcanzado un nivel de desarrollo hasta hoy no sobrepasado. Se demuestra así que la evolución artística y mental no se desarrolla paralelamente a los progresos de la civilización material.**

Aceptar esta hipótesis significaría revolucionar el cuadro del desarrollo humano tal cual lo encaramos, como una progresión más o menos en línea recta."

La antropología y la etnología actuales rechazan la visión moderna de la evolución y de la historia como un desarrollo lineal caracterizado por un progreso y un perfeccionamiento constantes que nos llevan desde un estado de barbarie hacia uno de civilización y modernidad en el cual la humanidad se realizaría finalmente. En cambio, en la época de Marx y Engels la visión lineal de perfeccionamiento constante estaba todavía en auge. Y, puesto que los padres del marxismo adoptaron una visión parcialmente economista,[14] era inevitable que el marxismo terminara afirmando erróneamente que el carácter igualitario y ácrata[15] de los "comunismos primitivos" se debía a que sus miembros vivían en la más extrema indi-gencia.

Este supuesto no se encuentra, en cambio, en la base de la concepción ácrata del "comunismo primitivo". Pierre Clastres ha señalado correctamente que las comunidades "salvajes" en las cuales no existían ni el Estado ni las divisiones económicas y cuyos miembros parecían vivir en relativa armonía, en general poseen o poseían una "economía de la abundancia" en la cual la carencia económica era prácticamente desconocida y no existía el menor deseo de acumular bienes con el engañoso objetivo de "mejorar la vida".[16] Así, pues, comentaristas ácra-tas de Clastres tales como Fernando Savater señalan que es un grave error del marxismo el afirmar que tales comunidades vivían en la indigencia y no habían logrado desarrollar su economía.

Ahora bien, las "comunidades salvajes" cuyas economías exhibían características comunistas, que fueron estudiadas por una serie de antropólogos entre los cuales Morgan fue el más conocido, y a las que se refirieron Engels, Sahlins, Lizot, Clastres y otros, no son muestras de la primitiva Edad de Oro o Era de la Verdad. Aquéllas se han alejado de ésta en la medida —bastante considerable— en la que se han apartado de la armonía primordial. Esto es evidente en el hecho de que las comunidades en cuestión tenían que guerrear constantemente con otras comunidades y de que la espiritualidad que las caracterizaba era por lo general de tipo "chamánico" —un tipo de espiritualidad que, según Idries Shah, es el producto de la degeneración de la espiritualidad que caracteriza a las auténticas tradiciones de sabiduría asociadas a la "filosofía perenne"[17] (siendo este último tipo de espiritualidad el que habría imperado en la Edad de Oro o Era de la Verdad)—.[18] Aunque la espiritualidad chamánica reconoce que la experien-cia cotidiana habitual de los seres humanos no posee el grado de verdad que le atribuye el individuo normal, conserva en cambio la creencia errónea en que las experiencias que ocurren en ciertos "estados alterados" son verdad absoluta.[19]

La futura Edad de Oro o Era de la Verdad representaría la restitución de la armonía primordial y la superación de todas las etapas anteriores. En ella las propensiones para combatir y la necesidad de hacer la guerra a fin de preservar el grupo y su cohesión,[20] habiendo alcanzado su reducción al absurdo, habrían sido superadas. En consecuencia, las sociedades comu-nitarias de carácter ácrata que en ella prosperarían estarían libres de los avatares de la guerra. Del mismo modo, la espiritualidad que se desarrollaría en dichas sociedades comu-nitarias sería del tipo que he designado como "metachamá-nico": ella reconocería que *tanto* nuestra experiencia cotidiana habitual *como* las experiencias que ocurren en "estados altera-dos" son meras apariencias, carentes de sustancia y de verdad absoluta.[21]

En la próxima Edad de Oro o Era de la Verdad, el sistema político sería la democracia directa (como diferente de la democracia indirecta o representativa), y habrían desaparecido la represión y el gobierno externo al individuo, las divisiones de clases y todo tipo de propiedad.[22] En ella, una tecnología suave que se integraría con la naturaleza, producida y orienta-da por la sabiduría para facilitar las tareas de supervivencia de los seres humanos, sustentaría una red de pequeñas comunida-des organizadas en base a valores comunitarios y cooperativis-tas. Así, pues, esta nueva era podría corresponder al comunis-mo libertario concebido por los pensadores ácratas, al comu-nismo post-socialista en el cual —según el marxismo— se extinguiría el Estado y se lograría una verdadera igualdad,[23] o a la sociedad comunitaria concebida por los comunitaristas cristianos, budistas, etc.

Plantear, antes de que se completara la reducción al absurdo del error en la crisis que enfrentamos, la construcción de una sociedad comunitaria con las características de la Edad de Oro o Era de la Verdad habría sido utópico en el sentido etimo-lógico del término "utopía": habría estado "fuera de lugar", tal como para Marx lo habían estado los planteamientos de los llamados "socialistas utópicos". Pero lo que en otras épocas estaba fuera de lugar es hoy en día indispensable, y lo que en otras épocas era inevitable, hoy en día está tan fuera de lugar que se ha vuelto insostenible y, de no ser superado, ocasionará nuestra extinción. Jean Monnet, el padre de la Comunidad Económica Europea,[24] señaló que:

> La gente sólo acepta el cambio en tiempos de necesidad; ellos sólo reconocen la necesidad en tiempos de crisis."

Adaptando la ideología marxiana a la visión más amplia que aquí presento, podríamos decir que la crisis ecológica es un producto del proyecto de desarrollo tecnológico y económico impulsado originalmente por la burguesía europea, el cual generó una acumulación cuantitativa tan enorme

que, a menos que se produzca el cambio cualitativo indispensable para que esa acumulación cuantitativa pueda ser manejada de manera viable,[25] podría muy bien producir la desintegración de las sociedades humanas, la destrucción de nuestra especie y quizás incluso la extinción de toda la vida en el planeta. Esto hace que la instauración de lo que otrora fue utopía se haya vuelto imprescindible. Fritjof Capra escribe:[26]

> (Los) utopistas crearon fábricas en base a principios humanitarios —con horarios de trabajo reducidos, sueldos aumentados, recreación, seguros y a veces vivienda—, fundaron cooperativas de trabajadores y promovieron valores éticos, estéticos y espirituales. Muchos de estos experimentos fueron muy exitosos por un tiempo, pero en última instancia todos ellos fracasaron, incapaces de sobrevivir en un medio económico hostil. Karl Marx, quien tomó mucho de la imaginación de los utopistas, creía que sus comunidades no podían durar, pues no habían emergido "orgánicamente" a partir del estado existente de desarrollo económico material. Desde la perspectiva de los años 80 (del siglo XX), parece que Marx podría haber tenido razón. Quizás teníamos que esperar hasta el cansancio de nuestros días "postindustriales" con el consumo de masas y la conciencia de los crecientes costos sociales y ambientales —para no mencionar la reducción de la base de recursos— para alcanzar condiciones en las cuales el sueño que abrigaron los utopistas, de un orden social ecológicamente armonioso basado en cooperativas, pudiera hacerse realidad."

Durante los últimos milenios y hasta nuestros días, fue imposible lograr que imperase la igualdad, que se generalizase la sabiduría y que los seres humanos prescindiesen del poder político, social y económico que unos ejercen sobre otros. La reducción al absurdo de la desigualdad, del error y del poder ejercido por este último, ha hecho posible —y no sólo posible, sino indispensable— lo que hasta ahora había sido utópico (o sea, "fuera de lugar"). No obstante, el sistema intenta mante-nerse hasta ocasionar nuestra —y su propia— destrucción autodesignándose como "realista" y acusando de utópico a lo que puede salvarnos. Como lo expresa Jonathan Schell:[27]

> Se nos alienta a no enfrentar nuestra gravísima situación y, en cambio, habituarnos a ella: a desarrollar una visión enervada que es capaz de pasar por alto lo enormemente obvio, un sistema nervioso indolente que está condicionado para no reaccionar aun ante el peligro más extremo y urgente, y un tipo de pensamiento político estrecho al que se le permite deslizarse por las orillas de la crisis mortal en la vida de nuestra especie pero nunca encararla de frente. En este pensamiento tímido y lisiado, "realismo" es el título que se da a creencias cuya característica más notable es que pasan por alto la realidad principal de nuestro tiempo, que es el abismo en el que nuestra especie amenaza con lanzarse; "utópico" es el término despreciativo que se da a cualquier plan que prometa seriamente capacitar a la especie para evitar destruirse (si es "utópico" querer sobrevivir, entonces debe ser "realista" estar muerto); y los arreglos políticos que nos mantienen al borde de la aniquilación son considerados "moderados" y "respetables", mientras que nuevos arreglos que podrían permitirnos dar unos pasos atrás y alejarnos del borde del abismo son llamados "extremos" o "radicales". Con esos atemorizantes epítetos que bloquean el pensamiento, quienes

sostienen el *statu quo* defienden la estructura anacrónica de su pensamiento, e intentan bloquear la revolución en pensamiento y acción que es necesaria si la humanidad ha de seguir viviendo."

En efecto, los científicos más conscientes del planeta insisten en que la única forma de garantizar nuestra supervivencia y la continuidad de lo que llamamos "civilización" es transforman-do *de manera inmediata* las prácticas políticas y económicas imperantes y reestructurando profundamente la tecnología.

En lo político, son imperativas la implantación de la demo-cracia directa y la concomitante superación de los sistemas de gobierno coercitivo externos al individuo, que parecen haber-se encontrado en la raíz de las primeras divisiones de la sociedad en grupos diferentes y que, a la larga, crearon intereses privados a los que luego tuvieron que responder, sentando las bases para las divisiones de clases.[28]

En lo socioeconómico, son necesarias la abolición de la propiedad y de la división de la sociedad en clases, lo cual implica necesariamente la redistribución a nivel mundial de los medios de producción —y, en particular, el traslado al Sur de gran parte de los que ahora se encuentran en el Norte— y la transferencia de las tierras de los latifundistas y de la agroindustria a los agricultores, preferiblemente organizados de manera natural en comunidades, de modo que puedan cultivar los productos de consumo que ellos mismos y el pueblo en general necesitan para su adecuada alimentación.[29]

A su vez, la transformación de la tecnología y de los modos de producción debe hacer a la industria mucho más liviana y permitirle integrarse con el "medio ambiente", poniendo fin a la destrucción de este último.[30] En cada una de las áreas de producción —agrícola, pecuaria, industrial y así sucesivamen-te— es necesario redistribuir los medios de producción, revo-lucionar la tecnología y transformar los modos de producción.

Tal como lo predijeron P. Kropotkin y William Morris, la división del trabajo en agrícola e industrial, manual e intelectual, y así sucesivamente, debe ser superada, de modo que todos los individuos realicen actividades productivas de bienes de consumo necesarios para la supervivencia y puedan también realizar las actividades que prefieran entre las que hasta ahora se consideraron creativas, que comprenden la artesanía, el arte, la filosofía, etc. En ambos planos —el de la labor productiva y el de la actividad recreativa— el trabajo deberá ser igualmente creativo y satisfactorio.

Del mismo modo, las grandes concentraciones industriales y demográficas deberán ser sustituidas por una red de pequeñas comunidades autosuficientes que integren el trabajo agrícola con la pequeña industria acoplada al ecosistema. Estudios soviéticos realizados con la ayuda de

satélites artificiales han mostrado que las grandes ciudades son como tumores en el organismo mundo, que deben ser extirpados si dicho organis-mo ha de sobrevivir. Por otra parte, el desmantelamiento de las ciudades es también indispensable para la erradicación del crimen, de la "enfermedad mental", de la neurosis, de la dependencia con respecto a drogas duras y en general de todos los males sociales. Aunque nos parezca curioso, las estadísticas reunidas por Theodore Roszak[31] sugieren que, en naciones como los EE. UU., la mayoría de los habitantes de las ciuda-des preferiría vivir en el campo o en los suburbios que en las grandes ciudades, y se mudaría a aquellos lugares si tan solo encontrasen nuevos medios de vida que les permitiesen hacer-lo. (Por supuesto, las comunidades del mañana no serán subur-banas sino campesinas: puesto que el concepto de "suburbio" implica el de "urbe", el desmantelamiento de las ciudades ha-bría de implicar el desmantelamiento de los suburbios.)

La reducción al absurdo del error y la inversión hegeliana[32]

Hemos visto que la "filosofía perenne" considera la "evolu-ción" y la historia de la humanidad como un proceso de degeneración progresiva, el cual, en términos de las ideas expresadas en este libro, puede ser visto como el desarrollo progresivo de un error caracterizado por la fragmentación, que hace que los seres humanos se sientan separados de la naturaleza y de los otros seres humanos y, cuando alcanza un alto grado de desarrollo, los impulsa a enfrentarse a ellos e intentar dominarlos.

Dicho error debe desarrollarse hacia su extremo lógico a fin de alcanzar su propia reducción al absurdo. Sólo cuando el mismo se ha desarrollado hasta un nivel umbral en el cual la autointerferencia demuestra que él no funciona, se hace posible su superación y, en consecuencia, puede iniciarse una nueva Edad de Oro o Era de la Verdad.

El desarrollo del error fue produciendo un creciente desarrollo tecnológico a partir del inicio de la utilización del fuego y de una serie de nuevos útiles para el trabajo. Mientras que en un país oriental como el Tíbet la rueda estuvo prohibida hasta el siglo XX, en Occidente se dio rienda suelta al proceso de investigación científica dirigida a la innovación tecnológica, a tal

punto que el historiador de la magia Julien Tondriau ha afirmado que "el Gólem —tecnológico, podemos suponer— es la materialización del sueño que abrigó la Edad Media".

En efecto, en la Edad Moderna se impuso el proyecto científico-tecnológico concebido por el error. Luego, en la que fue denominada "Edad Contemporánea", dicho proyecto logró determinar completamente la forma de vida, la experiencia y las pautas de interacción de los seres humanos. Ahora bien, en la medida en la que las fue determinando, fue dando cada vez más impulso al desarrollo del error que lo concibió y desarrolló, y así lo ha llevado a su reducción al absurdo en la crisis actual, lo cual permitirá su superación y con ella la consolidación de la Edad Postmoderna, que dará inicio a la próxima Edad de Oro o Era de la Verdad.[33]

El proyecto científico-tecnológico es el de Prometeo, quien robó el fuego a los dioses, se transformó en el dios de los tecnólogos[34] y, como castigo por su osadía, fue amarrado a una roca en el Cáucaso donde los buitres le picotearían y desgarrarían constantemente el hígado —el cual volvería a crecerle de nuevo cada vez que terminara de ser devorado—. El proyecto en cuestión es también el de Sísifo y el de Tántalo: el primero encadenó a Thánatos y por un tiempo nadie murió en la tierra; el segundo robó a los dioses el secreto de la preparación de la *Ambrosía,* bebida de la inmortalidad. Am-bos fueron condenados a unos suplicios proverbiales, los cua-les —como ha señalado Iván D. Illich—[35] ilustran el estado mental de los habitantes de nuestras ciudades.

Como ya he sugerido, se trata también del proyecto de los creadores del Gólem, quienes dieron vida al androide en cuestión 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". El homún-culo, 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 se distrajeron y 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.

El proyecto en cuestión es también el 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[36] 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 cientificistas, 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 fundamental del que hablamos en el ensayo anterior— y no nos queda más remedio que supe-rarlo.

Ya Spinoza nos hablaba de un error, que caracterizó como "lo incompleto y abstracto". Y en efecto, independientemente de lo que haya querido significar Spinoza,[37] el error que se ha ido desarrollando con 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.[38] En efecto, la crisis ecológica que enfrentamos puede ser considerada como la *gran contra-dicción* 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 (la cual fue designada por el filósofo Ernesto Mayz Vallenilla como *ratio technica),* [39] 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, sobrevaluación y error que nos ha carac-terizado durante los últimos milenios —el cual ha producido las relaciones instrumentales de proceso primario[40] típicas 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". Como dice el filósofo hindú Shri Aurobindo:[41]

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

Ese recrudecimiento permite que se haga evidente que lo que ha de ser superado *no funciona*. Y, lo que es más impor-tante, al estirar lo que ha de ser superado como si se tratase de una liga, más allá de su máxima resistencia, hace que reviente. Sólo de esta manera podrá ser superado lo que ha de ser superado para que se produzca el advenimiento de una nueva Edad de Oro o Era de la Verdad.

A fin de entender claramente por qué ha de producirse el recrudecimiento de lo que ha de ser superado y en general comprender con

precisión la filosofía de la historia y la crítica de Hegel que expondré a continuación, será necesario tener bien claro el sentido de los términos "analógico" y "digital". Una señal es analógica cuando una magnitud o cantidad es utilizada para representar una cantidad que varía de manera continua en el referente, sin "saltos" ni intervalos.[42] En cambio, una señal es digital si existe discontinuidad entre ella y otras señales de las que deba distinguírsela. "Sí" y "no" son ejemplos de señales digitales.[43] Del mismo modo, los números son señales digitales, mientras que las cantidades —aunque son siempre expresadas en números— son en sí mismas señales analógicas. El afán cuantificador que caracteriza a las ciencias desde Galileo exige mediciones exactas, pero éstas son imposi-bles de lograr, pues las señales discontinuas no pueden corres-ponder exactamente a las señales continuas. Gregory Bateson escribe:[44]

> Los números son el producto del recuento; las cantidades, el producto de la medición. Esto significa lo siguiente: es verosímil que los números sean exactos, porque existe una discontinuidad entre cada entero y el siguiente: entre "dos" y "tres" hay un salto; pero en el caso de la cantidad, no existe ese salto, y por ello es imposible que una cantidad cualquiera sea exacta. Puedes tener exactamente tres tomates, pero jamás podrás tener exactamente tres litros de agua. La cantidad es siempre aproximada...
>
> ...Nótese que los sistemas digitales se asemejan más a aquéllos que contienen número, en tanto que los analógicos parecen depender más de la cantidad. La diferencia entre estos dos géneros de codificación es un ejemplo de la generalización... según la cual el número es diferente de la cantidad. Entre cada número y el siguiente hay una discontinuidad, así como en los sistemas digitales la hay entre la "respuesta" y la "falta de respuesta". Es la discontinuidad entre "sí" y "no"."

Los cambios en nuestra experiencia son cambios en el tiempo y en el espacio, los cuales siempre parecen ser conti-nuos. Al tener que expresarlos en números, estamos ya conde-nados a la inexactitud. El desarrollo actual de la ciencia y la tecnología ha sido posible porque esta inexactitud parece hacerse insignificante cuando añadimos muchos decimales a los números: ello nos permite calcular con un alto grado de aproximación la trayectoria que seguirá un misil balístico o un cohete enviado a Saturno, etc.

Mientras que las primeras computadoras eran analógicas y funcionaban en base a un aumento continuo o una disminución continua de cantidades (por ejemplo, mediante el aumento continuo o la disminución continua de la magnitud de una corriente eléctrica), las computadoras actuales son casi todas digitales y tienen un funcionamiento binario en base a las alternativas de "sí" y "no". El cerebro humano, en cambio, procesa *ambos* tipos de señales. El hemisferio cerebral nor-malmente situado a la derecha procesa las señales analógicas, mientras que el hemisferio cerebral normalmente situado a la

izquierda procesa las señales digitales.[45] Nuestra experiencia y nuestros actos son el resultado de la combinación de ambos procesos (así como del funcionamiento de una o dos regiones más de nuestro encéfalo y sistema nervioso central); en consecuencia, no pueden ser reducidos ni al uno ni al otro.

En términos de los conceptos introducidos por Sigmund Freud en su *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895,[46] el funcionamiento analógico del cerebro humano corresponde al proceso primario, mientras que su funciona-miento digital corresponde al proceso secundario.[47] Según Fenichel[48] el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las relaciones *y no en quién es quién en ellas,* y es meta-fórico. El proceso secundario, en cambio, tiene negativos, especifica tiempo y modo verbales, pone el énfasis en quién es quién en las relaciones, y es literal.[49]

El proceso primario no distingue claramente a qué sujetos deben ser aplicados los distintos tipos de relaciones; esa distinción es hecha claramente por el proceso secundario, pero este último está siempre determinado por el primario y no es capaz de determinarlo *completamente* a su vez.[50] Debido a esto y al hecho de que en el proceso primario no existe la negación, una vez que en un sistema humano se introducen relaciones instrumentales y relaciones de conflicto y éstas comienzan a desarrollarse, no hay forma de limitar su desarrollo al campo de las relaciones internas del individuo, al de las relaciones entre individuos, al de las relaciones entre sociedades, o al de las relaciones entre los humanos y el medio ambiente.[51] Dadas las características del proceso primario, la única forma de superar las relaciones que han de ser superadas es desarrollándolas hasta el extremo en el cual completan su reducción al absurdo y, no pudiendo ser "estiradas" aún más, se revientan, como una liga que es estirada más allá de su máxima resistencia.

Esto explica por qué en la evolución humana —tanto colectiva a largo plazo como individual a corto plazo— lo que ha de ser superado tiene necesariamente que ser exagerado de modo que crezca exponencialmente hacia su extremo lógico. El proceso primario, como todo proceso analógico, carece de negativos. En consecuencia, aunque en el proceso secundario nos demos cuenta de que ciertas relaciones de proceso primario **no** funcionan, el **no** que les demos a esas relaciones en el proceso secundario será incapaz de interrumpirlas en el proceso primario, en el que no existe el **no.** Ahora bien, lo curioso no es que nuestro intento consciente de detener una relación de proceso primario no pueda lograr su objetivo, sino que dicho intento *podría tener un efecto contrario al que in-tenta producir, y exacerbar esa relación en vez de interrum-pirla.*[52]

En el campo de la psiquiatría, Gregory Bateson[53] ha expli-cado en términos de un "circuito de realimentación positiva" la exacerbación y reducción al absurdo de lo que debe ser superado. Esto podría hacernos creer, erróneamente, que dicha exacerbación es provocada por un proceso endógeno independiente de la acción consciente del sujeto y de los cómputos del proceso secundario.[54] En verdad, como señalé arriba, la acción consciente del sujeto y la intervención del proceso secundario son esenciales al proceso de exacerbación y reducción al absurdo de lo que debe ser superado.

Puesto que, como hemos visto, en el *analógico* proceso primario no existe el "no", cuando *conscientemente* damos un "no" a una función-relación de nuestra psiquis, el "no" que le da el proceso secundario y la atención que a ella dirige la conciencia, en el proceso primario no hace más que poner un énfasis especial en la función-relación que está siendo negada. En un proceso mental en el que no existe la negación, este énfasis alimenta la función-relación que está siendo negada, reforzándola en vez de truncarla.[55] Es así como la conciencia y el proceso secundario pueden impulsar el circuito de realimentación positiva que produce la exacerbación de las funciones-relaciones que se demuestran contraproducentes para los seres humanos y que en consecuencia han de ser superadas. Aunque Gregory Bateson identificó este circuito de realimentación positiva con el *Thánatos* freudiano,[56] el hecho de que la intencionalidad de la conciencia pueda impulsarlo muestra que el concepto de "instinto" que Freud tomó de la Biblia[57] es insuficiente para explicarlo.

El circuito sistémico que Bateson relacionó con el *Thánatos* freudiano constituye una verdadera teleonomía[58] que hace que las relaciones de proceso primario que han de ser superadas se desarrollen hasta el "nivel umbral" en el cual se rompen, y podamos así acceder a lo que Bateson designó como "sabiduría sistémica". En efecto, sólo la reducción al absurdo empírica del error y la fragmentación, de la opinión y de la ciencia divorciada de la sabiduría, y de la explotación de los seres humanos y de la naturaleza, podría restituir la sabiduría característica de la Edad de Oro o Era de la Verdad y produ-cir así una genuina armonía social.

Como ya he señalado, Hegel desconoció el proceso primario, cuyo funcionamiento es analógico, y se ocupó exclusivamente del proceso secundario, cuyo funcionamiento es digital. En consecuencia, su interpretación dialéctica de la historia reduce a ésta a *una de las formas de verla* desde el punto de vista del proceso secundario. Y —lo que es peor— presa de la confu-sión entre mapa y territorio propia del error humano fundamental, Hegel consideró su mapa digital de proceso secundario (y todos los

mapas digitales de proceso secundario que le parecían válidos) como algo *dado:* como el *territorio mismo* que por él es interpretado.[59]

Así, pues, aunque llegó a ver que el proceso que llamó "dialéctico" estaba relacionado con la reducción al absurdo, habiendo desconocido el (analógico) proceso primario, Hegel pudo limitar la reducción al absurdo a las tesis que para él iban surgiendo repentina y discontinuamente en el (digital) proceso secundario y entenderla meramente como la demos-tración, que se produce al final de cada estadio dialéctico, de que la tesis que en él imperaba no funcionaba y debía ser superada. En cambio, pasó por alto el proceso de reducción al absurdo que se produce en el proceso primario, que consiste en el acrecentamiento *gradual y continuo* de un error funda-mental que tiende a desarrollarse hasta su extremo lógico, y la comprobación definitiva, al final del proceso, de que el error en cuestión *no funciona*.

Como vimos, el error, la inautenticidad, la fragmentación y las relaciones instrumentales tienen que desarrollarse hasta su extremo lógico porque en el proceso primario no existe el **no** y, en consecuencia, ellos sólo pueden desconectarse cuando su desarrollo los hace alcanzar un "nivel umbral" en el que se comprueba que ellos *no funcionan*. Ahora bien, ¿cómo pueden desconectarse al alcanzar ese nivel umbral, si en el proceso primario jamás puede dárseles un "no"? Una liga que es estirada, al alcanzar el límite de su resistencia no tiene que decir "**no** puedo estirarme más", sino que simplemente se rompe. Ya se señaló que algo similar sucede con el error, la inautenticidad, la fragmentación y las relaciones instrumenta-les: *si ciertas condiciones están dadas,* al desarrollarse hasta el punto en el cual su funcionamiento se hace imposible, ellos simplemente se desconectan.

Habiendo desconocido el proceso primario y sus caracterís-ticas, Hegel pudo entender invertidamente el proceso evoluti-vo. En vez de presentarlo como un proceso de acrecenta-miento del error, la inautenticidad y la fragmentación, lo presentó como un proceso de acrecentamiento de la verdad, la plenitud y la autenticidad. Desde su perspectiva digital, esto era expresado diciendo que la unificación (o síntesis) se revelaba de nuevo como posición (o tesis), para ser superada en una nueva unificación (o síntesis) *más plena y verdadera que la primera*. En nuestros días, es esencial que entendamos que lo que Hegel llamó "proceso dialéctico" es el desarrollo de un error y una contradicción, los cuales se van acrecentando hasta que, a la larga, se transforman en conflicto y, final-mente, obstruyen el funcionamiento al que sirven de base y pueden caer por su propio peso.

Según el conocido principio del marxismo, es necesario que la contradicción sea reconocida como tal para que se transfor-me en conflicto y, así, pueda ser superada.[60] En nuestros días, hemos de reconocer como tal la

contradicción básica: el error que se encuentra en la raíz del proceso evolutivo de la huma-nidad. El reconocimiento de que el decisivo conflicto representado por la crisis ecológica, los conflictos entre grupos humanos y los conflictos que experimentan los individuos en sus vidas[61] emanan del desarrollo del error, alimentará el con-flicto y hará que éste nos impulse a superar dicho error. Pues, según el principio atribuido a Heráclito:[62]

Es del conflicto que la más bella armonía puede surgir."

En verdad, lo que Hegel llamó "proceso dialéctico" no es (como creyó éste) el desarrollo progresivo de la verdad, sino el desarrollo progresivo del error que —tomando prestada la frase de Spinoza— caractericé como "lo incompleto y abstrac-to", por impulso del circuito de realimentación positiva que Bateson identificó con el *Thánatos* postulado por Freud. "Dia-léctica" significa "a través del Logos". Puesto que al conside-rar el desarrollo dialéctico Hegel tomó en cuenta tan solo el proceso secundario, estaba reduciendo el Logos a los cómpu-tos del proceso secundario, e ignorando los cómputos del proceso primario. Y tomando en cuenta el proceso secundario e ignorando el primario, era una posibilidad válida —aunque sólo una entre otras— considerar el desarrollo en cuestión como una sucesión de posiciones, negaciones y unificaciones-que-se-vuelven-posiciones.

Ahora bien, si hubiese tomado en cuenta el proceso prima-rio, Hegel habría entendido que las ideas del proceso secunda-rio no lo son todo y no pueden explicarlo todo. Entre otras cosas, se habría dado cuenta de que el nivel digital de la razón no puede explicar plenamente (como no puede tampoco dirigir a voluntad) el nivel analógico asociado al corazón: en términos de la famosa expresión de Blaise Pascal, *Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas*.[63] Además, se habría visto forzado a invertir su esquema y, probablemente, habría también sido capaz de explicar correctamente algunos de los "principios dialécticos" que los marxistas consideran más importantes (pe-ro que, limitados a las herramientas conceptuales hegelianas, éstos han sido incapaces de comprender cabalmente).

Si hubiese tomado en cuenta el proceso primario, Hegel ha-bría podido explicar, en particular, el fenómeno de "transfor-mación en los contrarios" que caracteriza a lo que ha sido llamado "desarrollo dialéctico". Este fenómeno podría tener su origen en el hecho de que, mientras una relación de proceso primario —la cual, como tal, pone el énfasis en el tipo de relación que se da entre las partes y no en la identidad o las posiciones de éstas en dicha relación— se desarrolla por im-pulso del *Thánatos,* en el proceso secundario, que sí establece claramente quién es quién en la relación y cuál es la posición[64] que cada uno tiene en ella, las posiciones de las partes pueden irse

intercambiando sucesivamente. Así, pues, a medida que la relación de proceso primario se desarrolla, en el proceso secundario la posición que ocupan las partes puede invertirse una y otra vez.

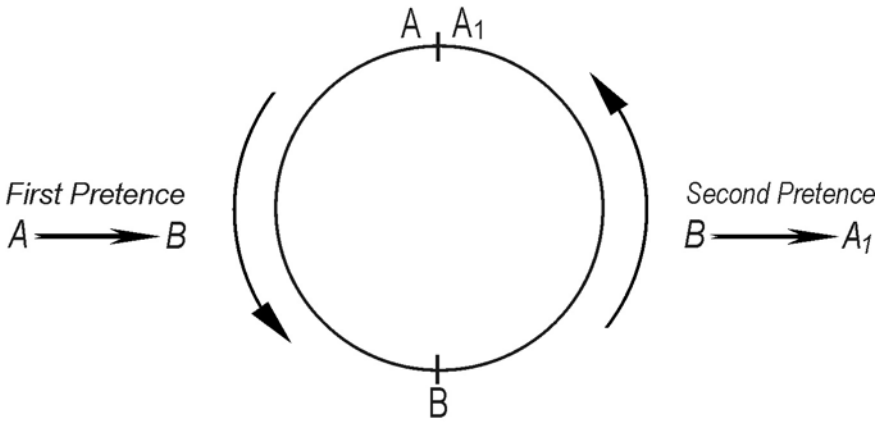
En una relación de opresión, los oprimidos pueden rebelar-se, pero, puesto que la relación de opresión no ha cambiado en el proceso primario de los insurgentes, cuando éstos obtengan el poder podrían muy bien tomar el lugar de los opresores, cambiando su posición de proceso secundario dentro de la misma relación de proceso primario. Así, pues, aunque im-pongan nuevas doctrinas y sistemas, oprimirán a otros en una medida mayor aún que aquélla en la que ellos fueron opri-midos, hasta que sean derrocados y oprimidos por aquéllos a quienes ellos oprimieron. Por ejemplo, en la Revolución Fran-cesa la burguesía derrocó a la aristocracia que la "oprimía" y tomó el lugar del opresor, oprimiendo al proletariado y a los campesinos en una medida mucho mayor que la de su propia opresión por la aristocracia. En efecto, la relación de proceso primario se va acentuando mientras en el proceso secundario los sujetos cambian de lugar, o mientras nuevas posiciones producen nuevas negaciones y se unifican con ellas para pro-ducir nuevas posiciones, cada una de las cuales irá alcanzando su reducción al absurdo hasta que el error mismo —aquello que se ha ido desarrollando durante toda la evolución en el proceso primario— alcance su reducción al absurdo y pueda ser superado.

En particular, fue un grave error de la *Fenomenología* de Hegel el no reconocer que la autoconciencia tendría que ser superada en la vivencia mística que disuelve nuestra ilusoria individualidad y afirmar, en cambio, que la autoconciencia era un logro que debía ser conservado a fin de que el hombre autoconsciente pudiese "reconocerse en la naturaleza". El a-ferramiento a su propio ego y a su ilusoria individualidad impidió a Hegel descubrir que la autoconciencia es un produc-to del desarrollo de la ilusión de separatividad y del error que —tomando la frase de Spinoza— caractericé como "lo incom-pleto y abstracto": del error que oculta la Totalidad, haciéndo-nos sentirnos separados del Logos en el sentido heraclíteo del término.[65]

Si conservamos nuestra autoconciencia y, desde ella, nos "reconocemos en la Naturaleza", seremos víctimas de un mecanismo del tipo que Laing llamó "elusión" y representó en términos de una "espiral de simulaciones". Laing escribe:[66]

> La elusión es una relación en la cual uno simula estar fuera de su "sí-mismo" original; entonces, simula estar de regreso desde esta simulación, con el objeto de que parezca que uno ha regresado al punto de partida. Una doble simulación simula la no-simulación. El único modo de descubrir el propio estado original es deshacer la primera simulación, pero una vez que uno añade a ésta una segunda simulación, hasta donde puedo

ver, no hay fin para la serie de posibles simulaciones. Soy. Simulo no ser. Simulo que soy. Simulo que no estoy simulando estar simulando...



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

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

Ahora bien, con el punto A podemos representar el estado libre de la ilusión de separatividad y del error que correspon-de al "sentimiento oceánico" del infante, a la vivencia de los "hipotéticos" seres de la Edad de Oro o Era de la Verdad, y a la auténtica vivencia mística. Con el punto B, a su vez, podemos representar la autoconciencia, que corresponde a la culminación del proceso de *negación fenomenológica* del esta-do representado por A. Finalmente, con el punto A1 podemos representar el "reconocimiento de la autoconciencia en la Naturaleza" que postuló Hegel, el cual resulta de la *negación fenomenológica* de la *negación* representada como punto B en el diagrama y, aunque simula la no-separatividad representada por A, es en verdad una ilusión producida por la autocon-ciencia y por el auto-engaño que Sartre llamó "mala fe" y que Laing llamó "elusión" y explicó en términos de la "espiral de simulaciones".

Hegel pudo cometer este error gracias a su invención del concepto de "negación dialéctica". La negación de la lógica formal excluía o disolvía el objeto de la negación y, en caso de doble negación, la segunda negación restituía lo que la prime-ra había negado. En cambio, la negación dialéctica, que para Hegel funcionaba por igual en la dinámica que describió en la

Ciencia de la lógica y en la dinámica que describió en la *Fenomenología del espíritu,* debía ser entendida como una *Aufhebung* o "superación" que conservaba lo negado, incorpo-rándolo en una nueva posición que representaba mayor ver-dad, autenticidad y totalidad que el estadio anterior, que era el que había sido objeto de la negación. Hegel escribe:[67]

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

Cuando la negación dialéctica postulada por Hegel era nega-da a su vez, no se restituía lo que la primera negación había negado, haciendo desaparecer la segunda negación, sino que se conservaba tanto lo que la primera negación había negado como el resultado de esta primera negación, incorporando a ambos en lo que resultaba de la segunda negación. Así, pues, las posiciones negadas por ambas negaciones eran incorpora-das en una unificación (síntesis) que se transformaría de inmediato en una nueva posición (tesis), la cual representaría mayor verdad, autenticidad y totalidad que los dos estadios anteriores: el que era objeto de la primera negación, y el que había resultado de ésta y que era objeto de la segunda negación.

No hay mucho que decir aquí de la negación característica de la lógica formal, que es la misma para los lógicos formales, para Hegel y para el autor de este libro. Quizás lo único que valga la pena decir acerca de la negación de la lógica formal es que la aparición de la sabiduría debe revelar que ninguno de los dos extremos de la dualidad que resulta de ella —por ejemplo, a y no-a— puede corresponder exactamente a lo que interpreta, y que ambos extremos se implican mutuamente, dependen el uno del otro para ser lo que son, e integran un todo indivisible.[68] Así, pues, siempre que tengamos contrarios producidos por la negación de la lógica formal, la sabiduría deberá captar la *coincidentia oppositorum* y, de esta manera, liberarnos del dualismo.

De lo que sí hay mucho que decir es del otro tipo de nega-ción considerado por Hegel. Este creía que todo era pensa-miento y, en consecuencia, pensaba que el cambio y el movi-miento que hacían posible el devenir, la evolución y la historia se producían en el reino del pensamiento. Además, tenía la necesidad ideológica de considerar la evolución diacrónica de la humanidad y sus instituciones como un aumento de verdad y totalidad. En consecuencia, era lógico que se viese impulsado a postular un tipo de negación capaz de explicar el cambio y el movimiento en el pensamiento, la cual, conservando en cierto modo lo negado, en vez de hacer aumentar la fragmentación, la falsedad y la inautenticidad, hiciera aumentar la totalidad, la verdad y la autenticidad.

Decimos que en nuestras sensaciones todo es movimiento y cambio. Ahora bien, la idea de movimiento y cambio sólo sur-ge cuando el pensamiento compara dos percepciones sucesivas —o sea, cuando compara las interpretaciones conceptuales de dos momentos sucesivos de la sensación—. Entonces, *el pensa-miento* tiene que negar la condición revelada por su percep-ción anterior, pues dicha condición ha sido sustituida por una nueva condición. Ahora bien, esa negación no se produce en lo interpretado, que no es conceptual y que no puede contemplar la posibilidad de negación, sino en la interpretación, que —al contrario de lo que creyó Hegel— nunca puede corresponder exactamente a lo que interpreta.

Así, pues, es legítimo aplicar a la determinación *(Bestim-mung)* efectuada por el pensamiento el principio de Spinoza *Omnis determinatio est negatio* ("la determinación es siempre una negación") y afirmar, como lo hizo Hegel en la *Ciencia de la lógica,* que la determinación es siempre negación de lo indeterminado.[69] Ahora bien, al hacerlo es necesario aclarar que la determinación, entendida en este sentido, es un proceso *del pensamiento y no de lo que el pensamiento interpreta*. En contradicción a lo que creyó Hegel, el pensamiento jamás puede corresponder exactamente a lo que interpreta. Más aún, lo que el pensamiento interpreta *no* es ni una forma, ni un aspecto, ni una proyección del pensamiento mismo, sino algo que pertenece a un orden muy diferente. Si todo esto queda bien claro, a fin de explicar el "movimiento de la realidad" no necesitaremos una negación como la negación metafísico-ontológica de Hegel.

En verdad, en procesos de desarrollo fenomenológico como el que Hegel consideró en la *Fenomenología del espíritu.* interviene un tipo de negación que llamaré *negación fenome-nológica,* la cual *conserva lo negado pero no representa un aumento de la verdad, la plenitud y la autenticidad, sino un incremento del error (o falsedad), de la fragmentación y de la inautenticidad*. La negación fenomenológica conserva lo nega-do porque, en vez de superarlo, *produce la ilusión* de haberlo superado. Y puesto que dicha negación introduce una nueva ilusión y un nuevo engaño, produce un incremento, no de verdad, plenitud y autenticidad, sino de falsedad, fragmenta-ción e inautenticidad. Esto es precisamente lo que ilustra el diagrama de Laing que hemos considerado, y que la filosofía de la historia que Hegel postuló en la *Fenomenología* no pudo reconocer, adoleciendo en consecuencia de una visión total-mente invertida.

Søren Kierkegaard criticó el concepto hegeliano de una transición que, aunque no es gradual, no llega jamás a una ruptura y conserva un elemento del estadio anterior. Así, pues, en contraposición a Hegel, Kierkegaard —más dado a la mística que el primero— insistió en la necesidad de dar un "salto"

(Springet) de lo ético a lo religioso. Con esto, el filóso-fo danés afirmaba la necesidad de disolver la autoconciencia en la vivencia mística. Sucede que, como advierte Chögyam Trungpa:[70]

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

La disolución de la autoconciencia no implica el retorno al estado del niño que es incapaz de arreglárselas solo en el mun-do. Todo lo aprendido durante el proceso de socialización del individuo es conservado después de la disolución de la auto-conciencia, de modo que lo único que perdemos con dicha disolución es la obstrucción producida por la autoconciencia. Como dice el poemita inglés:[71]

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

La *Fenomenología del espíritu* de Hegel considera como el estadio más avanzado de la evolución de la humanidad a aquél en el cual la autoconciencia obtiene el reconocimiento concep-tual sobrevaluado de que lo que consideraba como "otro" en relación a ella misma no es en verdad "otro". Ahora bien, como todo conocimiento conceptual sobrevaluado, este reco-nocimiento es error, y es aún más erróneo que nuestro cono-cimiento normal, pues nos da la impresión de que hemos superado el error y alcanzado la verdad. Y, en efecto, Hegel llegó incluso a creer que al final del proceso, por medio de sus mal entendidas negaciones fenomenológicas, se superaba la autoconciencia: o bien llegó a A_1, o bien intentó por todos los medios llegar.a ese punto de extrema inautenticidad.

Para concluir, cabe mencionar que, aunque el desarrollo de la evolución y de la historia es un proceso de degeneración progresiva, durante ese proceso se van produciendo también las llamadas "grandes creaciones del espíritu humano". Estas se producen quizás en mayor medida en períodos específicos atravesados por culturas específicas, tales como los que correspondieron, por ejemplo, a las democracias griegas, a las ciudades libres del medioevo europeo o a las sociedades que vivieron según los moldes tántricos en India, Tibet y otras naciones asiáticas.

Las dos etapas del proceso de transformación individual y colectiva

Como hemos visto, el proceso de reducción al absurdo es originalmente un proceso de acrecentamiento díscolo del error, que nos dirige —individual o colectivamente— hacia un nivel umbral en el cual el error puede disolverse y la auténtica vivencia mística puede tener lugar.

Ahora bien, la primera disolución del error en la vivencia mística no es definitiva. Tarde o temprano, el error se resta-blece y el proceso que nos empuja a superarlo continúa desen-volviéndose, aunque de una nueva manera. Por una parte, en esta nueva etapa sabemos que el proceso en cuestión no nos dirige hacia un infierno o abismo *(Abgrund)* sin fondo —que designaré con el término *Ungrund,* acuñado por el zapatero remendón Jacobo Bohme—, sino hacia la superación del infierno en la develación de la base *(Grund)* común de nosotros mismos y de todos los entes, que somos insustanciales *(ungrunded).*[72] Por la otra, si hemos recibido las instruc-ciones que permitirán que, cada vez que aparezcan el error y la autoconciencia, éstos se disuelvan en la develación del Logos/Totalidad, la conciencia que volverá a aparecer después de cada una de sus disoluciones comprenderá cada vez más sabiduría sistémica y el error que le es inherente se irá mitigando, hasta que, finalmente, las propensiones para su manifestación serán totalmente neutralizadas y en consecuencia lo relativo y lo absoluto podrán manifestarse coincidentemen-te.

En el plano de la evolución del individuo, esto puede ser en-tendido en términos del simbolismo de la *Divina Comedia.* [73] En la primera etapa del proceso nos dirigimos, sin estar totalmente claros a nivel consciente acerca de lo que nos está sucediendo, hacia las puertas del Infierno y, abandonando "el mundo de los vivos" —que es el del ego normal— cual Dantes descendemos hacia lo más profundo del abismo, sin entrever una salida. Cuando el error se disuelve por vez primera y tenemos una primera vislumbre de la sabiduría no-conceptual que he denominado *sophía,* hemos entrado en la segunda etapa: podríamos decir que, atravesando el pequeño agujero que se encuentra en el fondo del Infierno, hemos pasado al Purgato-rio, pues ya sabemos *vivencialmente* que el proceso que atra-vesamos no es un descenso infinito hacia profundidades cada vez mayores de un abismo sin fondo, sino la vía misma que conduce al Cielo. Y, "expiando nuestro pecado" —o sea, "pur-gando nuestro error"—[74] a medida que vamos atravesando el purgatorio y ascendiendo por estados panorámicos,[75] nos preparamos para poder establecernos definitivamente en el Cielo.[76]

En el libro *Qué somos y adónde vamos* señalé que, en términos de la "espiral de simulaciones" de R. D. Laing (y en los de mi propio diagrama de

una más amplia "espiral de espirales" en la que se representan las distintas regiones de los reinos de la autenticidad y del error),[77] el proceso de descenso por los infiernos corresponde a un progresivo "deshacer simu-laciones" que nos conduce al extremo mismo de lo infernal, constituido por el estado de pura angustia (y, hube de agregar, de puro ser-objeto y de puro sufrimiento) que para Sartre constituye el ser del individuo humano y representa la autenticidad. Lo que Sartre no señaló es que el ser del individuo humano tiene que ser superado en el estado de *sophía* o Iluminación, ya que, si bien el estado de extremo infierno o pura angustia que el conocido existencialista francés consideró como el ser del individuo humano es más auténtico que el es-cape de la angustia y del infierno por medio de la mala fe —o sea, por medio de la "espiral de simulaciones"—, la más pura autenticidad radica en la superación del ser del individuo humano (que comprende la superación tanto de lo que Sartre llamó ser-para-otros como de lo que designó como ser-para-sí, y que corresponde a lo que en el próximo ensayo, modificando el sentido del término *soi* en Sartre, llamaré "sí-mismo-como-resultado").

Ahora bien, al considerar la descripción que la tradición tibetana conocida como "dzogchén" *(rdzogs chen)* hace del proceso de liberación[78] individual, el estudioso alemán Herbert V. Guenther designó la primera etapa del proceso como "movimiento discreódico" *(dischreodic movement),* denominó "interrupción discreódica" *(dischreodic interrupt-ion)* la transición de la primera etapa a la segunda, y dio a la segunda etapa el nombre "movimiento eucreódico" *(euchreod-ic movement).* [79] La palabra creod *(chreod)* fue utilizada por Waddington para designar un proceso que, como ha señalado Anthony Wilden,[80] puede ser considerado como homeorhesis o "simple desarrollo", que es una modalidad de lo que Buckley llamó morfostasis:[81] un proceso basado en la realimentación negativa[82] que no comprende ni un cambio de normas ni un cambio de código.[83] Tanto los procesos basados en la reali-mentación positiva como las transformaciones radicales que comprenden la elaboración de nuevas estructuras por medio de actividades sistémicas (que implican un cambio de normas y un cambio esencial de código, y en las cuales lo esencial no es el programa sino el cambio de programas —y, probablemen-te, de metaprogramas—) pertenecen a lo que Buckley llamó morfogénesis.[84] Lo que Guenther designó como "movimiento discreódico" no puede ser designado con ese nombre: siendo por encima de todo un proceso de realimentación positiva, es un tipo de morfogénesis y no de morfostasis y, en consecuen-cia, no puede ser considerado como creod *(chreod).* A su vez, lo que Guenther denominó "interrupción discreódica" es la interrupción de un tipo de morfogénesis, pero no es ella misma ni morfogénesis ni morfostasis: ella representa una liberación

momentánea con respecto a todo condicionamiento por programas y metaprogramas. Y aunque en lo que Guen-ther designó incorrectamente como "movimiento eucreódico" interviene la morfogénesis (en dicho proceso la realimentación positiva conduce a cambios de normas, de códigos, de programas y de metaprogramas), en la medida en la que constituye una progresiva liberación con respecto a todo condiciona-miento por programas y metaprogramas, supera la simple morfogénesis. Para designar *tanto* la "interrupción discreódi-ca" *como* la progresiva liberación con respecto al condiciona-miento por programas y metaprogramas en la etapa del proce-so de liberación que Guenther llamó impropiamente "movi-miento eucreódico", me gustaría proponer el neologismo "me-tamorfia".

Civilización europea y relaciones instrumentales

En el la Era de Perfección (*krityayuga*) o Era de la Verdad (*satyayuga*), los seres humanos vivían gran parte del tiempo en un estado que podríamos llamar "de comunión", pues la sobrevaluación conceptual no se había desarrollado hasta el grado de producir una creencia ininter-rumpida en individualidades autoexistentes y autosuficientes. La fractura de la sociedad y de la psiquis de cada uno de sus miembros introduce, tanto en el plano político como en el psicológico, la separación entre un aspecto que gobierna y otro que es gobernado (la cual establece las condiciones para el desarrollo de la propiedad privada y de las jerarquías económicas, que introduce diferencias similares en el plano económico). Esta división en un aspecto o principio que gobierna y otro que es gobernado es la condición del posterior desarrollo de las relaciones instrumentales.

Ahora bien, las relaciones en cuestión no se desarrollan de inmediato. Una vez perdida la comunión de los seres humanos en la vivencia del Logos o Tao que constituye nuestra natura-leza común, durante largo tiempo los mismos se relacionan entre sí y con todos los entes de manera "horizontal" y comunicativa: la estructura de las relaciones "internas" del ser humano, de las relaciones entre los seres humanos y de las relaciones entre éstos y la naturaleza es horizontal y comuni-cativa, como lo evidencia el panteísmo "animista" (¿?) extremada-mente respetuoso de los fenómenos naturales que por tanto tiempo imperó en comunidades "salvajes". Es sólo después de un largo proceso de desarrollo de la fractura que corresponde a la "caída" de los seres humanos y del error fundamental en general, así como de la consiguiente degeneración de las relaciones sociales y de la psiquis humana que, en todos los planos, aparecen, se desarrollan y se van exacerbando gradual-mente las relaciones instrumentales, hasta alcanzar una increí-ble tasa

de desarrollo en la última etapa del final del *kaliyuga* o Era de la Oscuridad. El estadio relacional que habría estado caracterizado por la comunión sería aquél en el cual 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.

Puesto que las relaciones instrumentales pertenecen al proce-so primario, en el cual el énfasis está en la estructura de la relación y no en "quién es quién" en ella, dichas relaciones se desarrollan simultáneamente en todos los campos, sin que puedan ser limitadas a uno u otro de ellos. Y, puesto que en el proceso primario no existe la negación, ese desarrollo no puede ser contenido y ha de continuar hasta que se alcance el "nivel umbral" en el cual se haya completado la reducción al absurdo de las relaciones en cuestión y éstas puedan ser supe-radas. En efecto, dichas relaciones se han ido desarrollando por milenios en todas las "civilizaciones" que la cultura impe-rante reconoce como tales —en las cuales, por lo general, una clase o grupo dominó a otros, y los individuos fueron "utiliza-dos" como medios para lograr el bienestar económico de un grupo de privilegiados—[85] sin que su desarrollo haya podido ser detenido y sin que se haya podido poner límite al ámbito de su aplicación.

Ahora bien, dichas relaciones se desarrollaron en mayor medida y de manera particularmente destructiva entre los eu-ropeos y sus descendientes. Luego, gracias a la preponderancia económica, política y cultural de Europa y sus extensiones (entre las cuales la más importante es los EE. UU.) y al desarrollo de los medios de difusión de masas y los medios de transporte rápido, las formas más extremas de las relaciones en cuestión se extendieron en mayor o menor medida casi a la totalidad de la humanidad.

(EN LO QUE SIGUE, TENER EN CUENTA QUE LO QUE TIENE QUE VER CON LA ECONOMIA ES MAS RELEVANTE PARA EL SIGUIENTE ENSAYO; NO ELIMJINARLO TODO, PERO SI NO DESARROLLARLO TANTO AQUI, Y DESARROLLAR SOBRETODO LO QUE TIENE QUE VER CON LAS RELACIONES INSTRUMENTALES, EL GOBIERNO, ETC.)

Esto nos hace preguntarnos por qué se desarrollaron esas relaciones en mayor medida y de manera particularmente destructiva en Europa. Antes de intentar dar una respuesta a esta pregunta, es necesario señalar que la "caída" es un proceso progresivo que hace que los seres humanos se sientan intrínsecamente separados del medio ambiente, perdiendo su plenitud y dejando de vivenciar el mundo como sagrado. 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," que habría sido característica de los seres humanos de ese período.[86] Cauvin, en particular, señala que el arte predominantemente "animalista" o "zoomórfico" francocantábrico del paleolítico y las manifestaciones artísticas del mismo tipo y período en el Cercano Oriente tenían un contenido religioso no-teísta que recuerda el *yin-yang* chino y que expresa una visión "horizontal" del universo: no hay algo más allá del mundo y por encima de los seres humanos a lo cual éstos deban rendir culto.[87] Todavía no se ha producido el "nacimiento de los dioses", que tendrá lugar en el Próximo Oriente en el comienzo mismo del neolítico. Cauvin escribe:[88]

> 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 neolí-tico."

En efecto, sus estudios del arte "primitivo" podrían haber permitido al etnólogo Jacques Cauvin ubicar un momento clave en el proceso de "caída" de los pueblos del Medio Oriente y el Mediterráneo: el momento en el cual el arte deja de representar el mundo como divino y comienza a represen-tar lo sagrado fuera del mundo, en forma de una diosa-madre con una profunda y poderosa mirada, y de un dios-toro. Esto corresponde a la proyección de lo

sagrado en un imaginario plano supramundano, en el cual se mantendrá por largo tiem-po. Cauvin nos dice:[89]

> El arte refleja allí, aparentemente, un evento de carácter psíquico. Lo sagrado ya no está a nivel del hombre, sino "por encima" de él. Esto se traduce en la creencia en una entidad suprema, que puede tener forma humana o animal, mientras la humanidad de aquí abajo estará en adelante volcada hacia ella por el esfuerzo de la oración, que expresan los brazos elevados hacia el cielo...
>
> No sólo es entonces la Diosa la primera instancia suprema en forma humana —o sea, que el origen y la supremacía del mundo natural es concebido por el hombre, por vez primera, "a su imagen y semejanza", incluyendo el poder psíquico que expresa la "mirada" de las estatuillas— sino que el plano divino es aquél en el cual los contrarios se juntan y las tensiones se resuelven..."

El mundo natural y los seres humanos que son parte de él pierden su carácter sagrado, y lo divino es personalizado y proyectado en un "más allá", en el cual permanecerá durante el transcurso de la historia hasta que la reducción al absurdo del error humano básico haga posible la disolución de dicho error en la plenitud de lo dado y el consiguiente restableci-miento del comunismo propio de la Edad de Oro, Era de Perfección o Era de la Verdad a un nuevo nivel, que permitirá que el mundo físico sea de nuevo descubierto como lo divino, resacralizándose. Esto último es lo que el joven Marx llamó "la transustancia-ción de Dios en el comunismo",[90] pero que yo prefiero expli-car como la aparición del "sí-mismo-como-resultado", que constituye la reintegración de lo que habíamos hipostasiado y proyectado fuera de nosotros en la forma de un Dios extramundano.[91]

Cauvin cree haber establecido que el momento cuando el arte deja de representar el mundo como divino y comienza a representar lo sagrado fuera del mundo precede por poco tiempo a los primeros experimentos agrícolas. Ahora bien, si el reconocimiento por Cauvin de que los seres humanos del paleolítico tenían una economía de la abundancia, en la cual pocas horas de "trabajo" diarias eran suficientes para cubrir todas las necesidades, contrariaría ya a muchos marxistas que interpretan erróneamente su propia doctrina y a otros partidarios del determinismo económico, más aún los contrariaría el hecho de que Cauvin crea haber demostrado *que no habían razones "económicas" que justificaran la transi-ción de la caza, la pesca y la recolección a la agricultura*.[92]

En base a criterios puramente económicos, sería lógico pensar que sólo el agotamiento de los recursos de los que dependían los cazadores-pescadores-recolectores para su subsistencia podría justificar la sustitución de las dos o tres horas diarias de *grata* actividad que eran necesarias a éstos para obtener alimentos, por las largas jornadas de arduo trabajo que exigía la agricultura.

Esto es precisamente lo que afirman las teorías "ecológicas" de los estadounidenses Lewin Binford y Kent Flannery: que la causa de la transición a la agricultura habría sido la escasez de animales que pudiesen ser cazados o pescados, así como de vegetales que pudiesen ser recolectados —la cual habría sido producida por el aumento de la población y por otros factores ecológicos—. No obstante, Cauvin afirma haber demostrado que, en las regiones del Cercano Oriente en las cuales los seres humanos comen-zaron a vivir principalmente de la agricultura, para la época la caza, la pesca y los vegetales aptos para la recolección eran abundantes. Así, pues, Cauvin parece sugerir que la aparición de la agricultura y del arduo y penoso trabajo que ella implica se debieron a cambios psicológicos sufridos por los seres humanos y no a una necesidad "objetiva": ¿sería la agricultura el resultado de los cambios revelados por la aparición de la "diosa madre" y el "dios toro", o —como creen los economi-cistas— todo lo contrario? ¿O se tratará más bien de modifica-ciones que surgen interdependientemente sin que pueda establecerse una primacía o relación unidireccional de causali-dad entre ellas? Una traducción muy difundida del *Libro del Génesis* del Antiguo Testamento dice de la "caída":[93]

> ...Por cuanto... comiste del árbol de que te mandé, diciendo, No comerás de él, maldita sea la tierra por tu causa; con trabajo comerás de ella todos los días de tu vida, y te producirá espinos y abrojos, y comerás de las plantas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra de donde fuiste tomado..."

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

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

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

(REPETIDO DE LO INMEDIATAMENTE ANTERIOR: EXPURGAR): Diversos pensadores ácratas han identificado el momento cuando lo divino es proyectado en un imaginario plano supramundano y el mundo pierde su carácter sagrado, con la aparición de las divisiones de poder en la sociedad: con el establecimiento de una forma rudimentaria de gobierno

y de un protoEstado. Esta identificación parece estar justificada, pues tanto la creación por los seres humanos de una deidad rectora extramundana como la génesis del gobierno dentro de la sociedad comunitaria *(Gemeinschaft)* constituyen la apari-ción de un poder que está por encima de los seres humanos que integran dicha sociedad. En ambos casos, los seres huma-nos delegan su poder en algo externo a ellos, real o imagi-nario, y con ello evaden la angustia que emana de su sensación de separatividad, que para ese momento se ha acentuado considerablemente.[94] Ahora bien, la estructura mental de los individuos siempre corresponde a la de la organización social, y viceversa, pues dicha estructura mental resulta de la internalización de las relaciones sociales, mientras que la estructura social resulta de la manifestación en la interacción social de las relaciones mentales de los individuos. En consecuencia, es lógico pensar que la fractura que produce un ente que dirige y otro que obedece se haya producido de manera interdependiente en el espíritu humano y en la sociedad —lo cual no implica que debamos establecer una relación causal unidireccional, haciendo de los cambios políti-co-sociales la causa de los cambios mentales, o de éstos la causa de aquéllos—. El equivalente en el individuo de lo que la estructura de gobierno político representa en la sociedad, es la estructura freudiana superyó-yo-ello, que quizás se desarrolla interdependientemente con la noción de una divinidad rectora extramundana a la cual han de adorar y rendir cuentas los seres humanos. Ambas estructuras están en la raíz de las relaciones instrumentales que han precipitado la crisis ecológica, la cual a su vez constituye la reducción al absurdo de dichas estructuras y en consecuencia exige su superación.

Esto nos conduce a establecer una relación entre la fractura de la sociedad en gobernantes y gobernados, la desacralización del mundo y la proyección de lo divino en un imaginario plano supramundano, la aparición del trabajo como un deber penoso, el desarrollo de la carencia de plenitud por contrapo-sición con la cual se establece el valor, y el surgimiento del valor económico *lato sensu* (el cual depende de la percepción del trabajo como una tarea indeseable pero necesaria a fin de producir frutos deseables). El *juicio* que el mito bíblico representa en términos de la imagen de "comer del árbol del conocimiento" es *Urteil* o "partición originaria": él introduce la fractura en la experiencia del individuo y en la sociedad, y separa el mundo de lo divino, que es entonces concebido como hipóstasis supramundana. La fractura en la experiencia del individuo es lo que hace que éste experimente el trabajo como una carga que ha de llevar contra su propio gusto y, como vimos, es también lo que permite que aparezca el valor económico.[95] En el *Huainanzi* podemos leer:[96]

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

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

Para científicos sociales como Pierre Clastres y diversos pensadores ácratas, la fractura de la sociedad en gobernantes y gobernados es lo que permite la aparición de las clases sociales y el desarrollo de la propiedad privada, las cuales a su vez hacen posible un mayor desarrollo del poder político que unos ejercen sobre otros, en un proceso de fomento y desarrollo mutuo de las divisiones de poder y las divisiones económicas, el cual desemboca en el Estado y la sociedad de clases (que es primero sociedad de castas). Como señala Fernando Sava-ter:[97]

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

Ahora bien, la transformación implicada por la neolitización no implicó en todos los casos la imposibilidad total de comulgar en la vivencia de la Cognitividad Total en la que los contrarios coexistían y se armonizaban. Todo parece indicar que la neolitización produjo dos tipos principales de pueblos: unos que se dedicaron principalmente a las tareas agrícolas, a la artesanía, al arte y al comercio, y otros que, probablemente más adelante, se separaron de éstos y se dedicaron predominantemente al pastoreo y la cría de animales —y quienes, quizás en conexión con las pautas psicológicas derivadas de la repetida práctica del sacrificio de los animales por todos los miembros de la comunidad, muy pronto desarrollaron el gusto por la rapacidad bélica, de la

que hicieron objeto a sus vecinos—.[98] Así pues, si bien la neolitización podría constituir el evento que la Biblia representa con la expulsión de la pareja primordial del Jardín del Edén, también se ha sugerido que la división de la humanidad en dos tipos principales de pueblos pudo haber sido el evento representado por la historia de Caín y Abel.

En su obra *Saharasia*, James DeMeo (199X) propone que la violencia, el sexismo, las pronunciadas divisiones de clase, el gobierno monolítico de unos pocos sobre la mayoría, el despotismo, el control obsesivo de la conducta de los niños, el maltrato infantil y así sucesivamente, hayan sido consecuencias de procesos de desertificación en áreas con poblaciones más numerosas de lo que los desiertos podrían sostener. Está claro que no podemos admitir este determinismo geográfico, cuando, como hemos visto, la evolución es intrínsecamente degenerativa, estando condicionada por el desarrollo del error llamado *avidya*, el cual tiene sus raíces en la constitución misma del cerebro humano —y cuando se ha hecho claro que ningún determinismo es sostenible—. En efecto, es bien sabido que la civilización sumeria fue la causa de la desertificación de su medio ambiente, de modo que no podría haber sido dicha desertificación la que haya hecho que los sumerios adquirieran las características de los pueblos que DeMeo llama "saharasiáticos" ya descritas (pues ellos tendrían que haberse vuelto depredadores del medio ambiente y agresivos hacia el mismo como resultado de la desertificación, en vez de haber causado esta última como resultado de su actitud hacia el "medio ambiente").

Aunque en su obra *The Fall* Steve Taylor (2005) llevó a cabo la más completa y compelling justificación de la visión degenerativa de la evolución y la historia humanas, dicho autor cae en el error de seguir a DeMeo en su determinismo geográfico, en vez de reconocer que la evolución de nuestra especie tiene que ser degenerativa, en la medida en que el luego del *lila* (explicar si no se lo ha hecho y copiar de BB/BM/BH) consiste en perdernos para descubrirnos, y esto sucede tanto en la **ontogenia** como en la **filogenia**: la configuración de nuestro cerebro responde a dicho juego, pues como se vio en la crítica de Hegel a comienzos de este ensayo, la relación entre nuestros hemisferios cerebrales hace que el error que Shakyamuni llamó *avidya* y que Heráclito llamó *lete* se desarrolle hacia un nivel umbral en el que, habiendo alcanzado su reducción al absurdo, puede desconectarse.

En todo caso, trabajos como los de la arqueóloga Marija Gimbutas (por ejemplo, *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europe neolitica*)[99] han demostrado concluyentemente la unidad cultural y religiosa de la totalidad de Europa, el Medio Oriente y el norte de la India (así como probablemente también de gran parte del Sudeste asiático continental y la actual Indonesia), durante la prehistoria y hasta fines del calcolítico o de la

edad del cobre. Las civilizaciones de esa amplia región tenían un carácter predominantemente agrícola y pacífico; estaban dedicadas a las artes, la artesanía, la agricultura, la espiritualidad y la cultura, y no comprendían marcadas divisiones de clase. (**ver si la transición del párrafo anterior a éste está bien hecha y se relaciona suficientemente con lo de Caín y Abel que se había mencionado antes**)

Esta ausencia de marcadas divisiones de clase tiene que ver con el hecho de que, en el plano de la religión, la "caída" y la aparición de las divinidades no implicó la imposición y universalización de relaciones estrictamente verticales. Sucede que, además de servir de consuelo a los seres humanos "caídos" que tenían dificultades para resolver sus conflictos en el mundo, las divinidades de la amplia región en cuestión eran símbolos funcionales en una tradición mística que, todavía después de la "caída", permitía la comunión de los seres humanos en la vivencia de su naturaleza común (que es también la del resto del universo). Por ejemplo, el dios Shiva era Pashupati, el señor de los animales, y en general era una representación antropomórfica de la naturaleza y no una mera deidad del "más allá"; al mismo tiempo, Shiva era un símbolo de la verdadera condición de todos los seres humanos y del universo, cuya desocultación (*aletheia*) la mística shivaíta tenía la función de lograr. Del mismo modo, la antigua religión preindoeuropea no parece haber explicado el origen del mundo en términos de creación por una deidad supramundana, sino de la espontánea división de un "huevo cósmico" primordial.[100]

Ya en 1922, en su obra *The Iranians and Greeks in South Russia*, Rostovtzeff[101] señalaba que, por lo menos hasta finales del Calcolítico y/o la Edad del Cobre, una cultura temprana de elevada espiritualidad se extendió desde el Mediterráneo, por lo menos hasta el valle del Ganges, y que la totalidad del Antiguo Oriente tiene tras de sí esta herencia común. Ananda K. Coomaraswami escribió:[102]

> "Mientras más aprendemos acerca de la Edad del Cobre", dice Rostovtzeff (en su obra *The Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922), "se descubre que (aquélla) es más importante. Dicha época creó brillantes centros de vida culta por todo el mundo, especialmente en el Oriente. A los centros ya conocidos —Elam, Mesopotamia y Egipto— podemos agregar ahora el Turkestán y el Cáucaso norte". Y, finalmente, el valle del Indo. Se debe resaltar también que mientras más atrás vayamos en la historia, más cerca nos encontramos de un tipo cultural común, y mientras más avanzamos, más diferenciación encontramos. En todas partes, la cultura de las edades del cobre y el bronce se caracterizaba por el matriarcado y por el culto de los poderes productivos de la naturaleza y de una diosa madre, y por un mayor desarrollo de las artes del diseño. Ahora debemos entender que una cultura temprana de este tipo se extendió una vez desde el Mediterráneo hasta el valle del Ganges, y que la totalidad del Antiguo Oriente tiene tras de sí esta herencia común."

"Matriarcado" podría no ser el término más preciso para indicar la organización social y familiar del período que nos interesa. Riane Eisler[103] ha señalado que desde el punto de vista de los sexos o géneros, la cultura de esa amplia región era del tipo que ella ha designado como "gilania" —un término que ella acuñó combinando (a través del fonema "l", que evoca la idea de conexión por ser la inicial del vocablo inglés *linking*) los prefijos generalmente utilizados para significar lo femenino y lo masculino: "gi" (del griego *gyné*) y "an" (del griego *anér*).[104]

En cambio, los kurgos o kurganes, al igual que los semitas y el resto de los pueblos que DeMeo llama "saharasiáticos,"[105] se dedicaron originalmente al pastoreo y pronto desarrollaron una tremenda afición por las riquezas de los pueblos vecinos y las mujeres que formaban parte de éstos. En consecuencia, sus dioses parecen haber tenido sobre todo la función de justificar la agresión, la dominación y el sometimiento de otros individuos, de otros pueblos y de la naturaleza en general;[106] aunque los dioses de los indoeuropeos eran personificaciones de los fenómenos naturales, los mismos, al igual que los dioses de los semitas, eran sobre todo fuerzas que reproducían las características de los individuos de dicho pueblo, cuya ayuda se debía invocar a fin de resolver los problemas terrenales (y en particular a fin de obtener ayuda en la guerra), aunque al mismo tiempo eran personificaciones de lo sagrado como algo que se encuentra más allá y por encima del mundo "natural". Riane Eisler escribe con respecto a los kurgos o kurganes y los semitas:[107]

> Lo que todos ellos tenían en común era el modelo dominador de organización social: un sistema social en el cual el dominio masculino, la violencia masculina y una estructura social generalmente jerárquica y autoritaria eran la norma. Otro rasgo común era, en contraste con las sociedades (preindoeuropeas y presemitas)... la forma en que adquirieron riqueza material: no a través del desarrollo de tecnologías de producción, sino mediante tecnologías de destrucción más efectivas."

Con respecto a los primeros semitas, en particular, ella escribe:[108]

> Al igual que los (kurganes) indoeuropeos, (los primeros semitas) trajeron consigo un feroz e iracundo dios de la guerra y las montañas (Jehová o Yavé). Y gradualmente, como leemos en la Biblia, también le impusieron gran parte de su ideología y estilo de vida a los pueblos de las tierras que conquistaron."

Aunque en India los pandits brahmanes hayan insistido en que los indoeuropeos eran originarios de los Himalaya y en que fue la etnia en cuestión la que aportó a la India sus métodos místicos de liberación interior y

su elevada cultura espiritual, ya en 1957 Will Durant[109] reconocería que, contrariamente a lo afirmado en las fábulas brahmánicas, los indoeuropeos que conquistaron India no fueron otros que los kurgos o kurganes: los rústicos y violentos guerreros que, a partir de una pequeña región situada entre el Norte del mar Negro y una fracción del Oeste del mar Caspio, dominaron progresivamente Europa, el Medio Oriente y, finalmente, la India. En este último territorio, dichos invasores se impusieron a pueblos que eran espiritual y culturalmente superiores, como los dravidianos que habitaban el valle del Indo y los tibetobirmanos (específicamente kuchanotibetanos) establecidos en las faldas de los Himalaya, de quienes provienen los métodos de liberación interior y la elevada cultura espiritual de la India. Coomaraswamy escribe con respecto a los elementos culturales y artísticos de la India:[110]

> Entre los elementos de origen dravidiano (Nota de E. C.: y/o de los otros pueblos que poblaban la India para el momento de la invasión indoeuropea) se encuentran probablemente el culto del falo, de las diosas-madres, de los *naga*, los *yaksha* y otros espíritus de la naturaleza; así como muchas de las artes.[111] En efecto, si reconocemos en los dravidianos a una raza sureña, y en los arios (o indoeuropeos) a una norteña, podría muy bien argüirse que la victoria de la organización monárquica sobre la tribal, la recepción gradual en la religión ortodoxa (de los arios o indoeuropeos) del culto del falo y de las diosas-madres, y la transición del simbolismo abstracto a una iconografía antropomórfica en el período de los desarrollos teísta y *bhakti*, marcan la victoria final de los conquistados sobre los conquistadores."

Todos los descubrimientos y las tesis mencionadas arriba fueron sintetizados en una interesante visión de la historia universal por Mauro Ceruti y Gianluca Bocchi en *Origini di storie*.[112] Ellos escriben:

> La tradicional historia de la filosofía se va volviendo cada vez más injustificadamente parcial, porque toma en consideración los desarrollos de una sola rama de este universo cultural: la rama occidental. Ya no hay razón alguna para perpetuar este olvido de la India. Las primeras investigaciones comparativas indican hasta qué punto el estudio del pensamiento indio (clásico y moderno) puede dilatar útilmente nuestros puntos de vista sobre la filosofía y la ciencia de Occidente...[113]
>
> ...la historia de las relaciones entre la India, el Asia Menor y Europa es mucho más antigua y profunda (de lo que generalmente se ha supuesto). En Ur, en la Mesopotamia, pero también en Omán y las islas de Bahrein y de Failaka en el Golfo Pérsico, se han encontrado los mismos sellos que los mercaderes de (las ciudades dravidianas de) Harappa y de Mohenjo-daro (en el valle del Indo) utilizaban para distinguir sus mercancías, junto con cerámicas y fragmentos de collares propios de la misma civilización. Se han reconstruido las rutas comerciales que comunicaban el valle del Indo con el Oriente Medio en los tiempos de Sargón de Acadia, hacia el 2.300 a.J.C., atravesando el golfo Pérsico y la parte oriental de la península Arábiga. En una casa de Terqa, ciudad a orillas del Éufrates de algún siglo después, hasta se ha hallado un recipiente que contenía clavos de olor. Pro-

bablemente los comercios de la Mesopotamia se extendían hasta las Indias Orientales (la actual Indonesia).

Junto con Harappa y Höyuk Zatal, las excavaciones de los arqueólogos han desenterrado consonancias y disonancias entre la India prearia, la Anatolia neolítica y el mundo de la Diosa Madre. Bajo muchos aspectos en aquellos tiempos remotos los pobladores de una extensísima área euroasiática pertenecían a un universo cultural común. En todas las regiones de la India las excavaciones arqueológicas han traído a la luz imágenes de diosas madres muy parecidas a las de sus correspondientes divinidades europeas. Y, precisamente como el culto al (dios) Shiva, también el culto de las diosas de la fecundidad y del poder generador ha sobrevivido, en territorio indio, a la edad de las grandes invasiones.

El mundo de la diosa madre tenía preferencia por los símbolos de la energía y del desarrollo: manantiales, árboles de la vida, vasijas, vientres grávidos, cuartos de luna, semicírculos, hachas. Dos símbolos de este universo son particularmente importantes, puesto que son omnipresentes en todo el espacio cultural que va de la Europa antigua a la India prearia, a través de la Anatolia y de la Mesopotamia sumeria y protosemítica. Se trata de la espiral y la doble hélice."[114]

En lo que respecta a la religión de la amplia región en cuestión, en su obra *Shiva y Dionisos* Alain Daniélou[115] ha mostrado la identidad entre el Shiva dravidiano, quien había sido eje de un culto fálico y de una mística celebradora del cuerpo y sus impulsos, y el Dionisos minoico (quienes resucitarían respectivamente en India y Grecia una vez que los pueblos conquistados civilizaran en cierta medida a los invasores indoeuropeos),[116] y ha querido demostrar también la identidad entre estas dos deidades y el Osiris egipcio. Por su parte, quien esto escribe ha subrayado en distintas obras la identidad entre dos dioses que coinciden, tanto en su carácter hermafrodita como en su carácter de símbolos del espaciotiempo y la cognitividad indivisos: el Shiva dravidiano, uno de cuyos aspectos es Mahakala o "tiempo total", y el dios persa preindoeuropeo Zurván, quien personifica el tiempo y el espacio totales.

También en lo que respecta a las deidades femeninas, Daniélou ha mostrado la identidad de un amplio número de figuras de la India, el Medio Oriente y la totalidad de Europa, durante el neolítico, el calcolítico y la edad del cobre, y por lo menos hasta la invasión indoeuropea. Y, tal como sucedió con Dionisos en Grecia y con Shiva en India, muchas de dichas deidades se colaron en los panteones desarrollados por los indoeuropeos en los pueblos por ellos colonizados.

Los cultos de la fecundidad y del poder generador de lo femenino, por una parte, y del *Shiva-lingam* o falo de Shiva, por la otra, son índices de una religiosidad que, estando libre del dualismo que opone la mente a la materia, no podría hacer que la primera reprimiese o despreciase el cuerpo con sus

impulsos y pasiones. De hecho, las versiones hinduistas del tantrismo que afloró en el mal llamado "Medioevo de la India" —el cual recurría a la relación erótica como vía a la comunión en la vivencia de la naturaleza común de todos los seres humanos y de todo el universo— eran todas shivaítas y parecen haber representado un resurgimiento parcial de las tradiciones preindoeuropeas.[117]

Tal como la agresiva y vertical actitud de los indoeuropeos y los semitas, representada por la espada, es indisociable del substancialismo y el dualismo de dichos pueblos, la buena vecindad preindoeuropea y presemítica, ilustrada por el cáliz, sólo puede haber resultado de la comunión que este último símbolo representa y que consiste en la vivencia de la naturaleza común de los dos lados del ilusorio dualismo mente-materia y de la aparente multiplicidad de almas y cuerpos (animados o no). Puesto que esta vivencia es el objetivo del misticismo no-dualista y no-substancialista que hoy en día atribuimos a las formas supremas de la religiosidad de la India, está claro que dicho misticismo debe ser de origen preindoeuropeo. En cambio, la religiosidad y la visión del mundo de los indoeuropeos tuvo como base un dualismo substancialista contrario a las doctrinas de los sistemas que actualmente consideramos como manifestaciones supremas de la religiosidad de la India.

De lo anterior también se sigue que las doctrinas que se presentan a sí mismas como no-dualistas, pero que implican represión de las pasiones y los impulsos vitales del organismo, no son plena y genuinamente no-dualistas, pues han sido contaminadas por el falso dualismo mente-cuerpo y por el antisomatismo que de él se deriva: ellas implican un dualismo moral en el cual esa parte del todo que es la conciencia humana rechaza esa otra parte del todo constituida por los impulsos vitales y las pasiones, a los que desprecia y considera negativos —y, como hemos visto, en la medida en que todo rechazo implica necesariamente la creencia en la existencia de algo ajeno a quien rechaza, este dualismo moral implica a su vez un dualismo ontológico, que tarde o temprano terminará por desarrollarse.[118]

Las doctrinas genuinamente no-dualistas de las antiguas tradiciones espirituales que nos conciernen habrían comprendido lo que los tibetanos designan como dzogchén[119] (que en el budismo tibetano antiguo constituye el vehículo supremo, llamado *atiyana* o "vehículo primordial"), así como lo que, en base al término sánscrito *tantra*, se ha designado como tantrismo (lo cual en el budismo, que es donde a juicio de este autor ello se encuentra en su forma más pura, se conoce como *vajrayana* o "vehículo inmutable e indestructible"). El dzogchén, en particular, constituye la esencia misma de la antigua tradición y, tal como lo afirma el budismo tibetano antiguo o ñingmapa, es el

vehículo más directo para permitir al individuo establecerse definitivamente en la patencia de la condición primordial caracterizada por la no-dualidad y la insubstancialidad.

Como lo han mostrado los estudios del maestro espiritual e investigador tibetano Chöguîel Namkhai Norbu Rinpoché, antes de la aparición del dzogchén budista la tradición espiritual indígena del Tíbet, conocida como bön, tuvo su propio dzogchén, conocido como la "transmisión oral del Zhang-zhung" y reintroducido alrededor del año 1800 a.C. por el tönpa Shenrab Miwoche. Sin embargo, este último era muy rudimentario en comparación con el dzogchén budista introducido más adelante por el tönpa Garab Dorlle, cuyas enseñanzas se hicieron con el pasar del tiempo todavía más sofisticadas y poderosas gracias a la incorporación de las instrucciones extraídas de su propia práctica por sucesivas generaciones de grandes adeptos, y fueron renovadas por las revelaciones de múltiples tertön o "reveladores de tesoros espirituales (terma)".[120]

Aunque Giuseppe Tucci ha afirmado que el dzogchén bönpo tomó sus enseñanzas del shivaísmo de Cachemira,[121] como bien ha señalado el maestro Namkhai Norbu Rinpoché, lo cierto es todo lo contrario, pues es la historia del shivaísmo la que afirma que su doctrina se originó en el Kailash, morada del dios Shiva, el cual se encuentra en el interior del Tíbet y adonde cada año centenares de shivaítas efectúan peregrinajes. En cambio, la "transmisión oral del dzogchén de Zhang-zhung" no afirma que la morada de sus maestros o deidades se haya encontrado fuera del territorio tibetano; por el contrario, fue en esa misma región del Monte Kailash donde transmitió sus enseñanzas Shenrab Miwoche. Como ya se ha señalado y como lo reconoció el mismo Tucci,[122] dicha región fue un centro de convergencia e irradiación para tradiciones de distintos países: el shivaísmo de la India, el zurvanismo persa (o sea, la tradición prearia del actual Irán, el actual Afganistán y las actuales repúblicas exsoviéticas que colindan con estos países), el taoísmo chino y, más adelante, tradiciones esotéricas que se desarrollaron en el seno del islam tales como el ismaelismo (y según se infiere de fuentes del sufismo *khajagan* o *naqsbandi*, también esta última tradición).

De hecho, los textos más antiguos del bön afirman que Shenrab Miwoche tuvo importantes discípulos en Persia, Sumpa, India, China y Trom,[123] lo cual podría muy bien significar que la enseñanza dzogchén de la transmisión oral del Zhang-zhung se infiltró —al menos parcialmente— en el shivaísmo,[124] en el zurvanismo[125] y en el taoísmo.[126] A su vez, textos más recientes del bön parecen sugerir que las enseñanzas dzogchén puedan haberse infiltrado también en el ismaelismo[127] (y, como acabamos de ver, según se

infiere de otras fuentes, podrían haberlo hecho también en alguna tradición sufí).[128]

La tradición espiritual bön,[129] que imperó en la zona del monte Kailash, parece haber prevalecido por lo menos desde el valle de Kabul en Afganistán, a través de toda la región kuchanotibetana (incluyendo el norte del actual Pakistán y la Cachemira india), hasta la región cuyo centro era el monte Kailash —y, más al norte, quizás incluso hasta el Turkestán oriental.

Así pues, parece estar claro que el mayor desarrollo de las relaciones instrumentales en Europa y luego en sus descendientes espirituales halla sido hecho posible, entre otras cosas, por la influencia de la interpretación popular de la tradición judeocristiana, basada en ciertas traducciones de la Biblia —la cual habría podido imponerse *quizás* porque en general en Europa el poder religioso estuvo en manos de hombres menos sabios que los que lo ejercieron en el Oriente—.

Las traducciones a lenguas modernas occidentales de las palabras del libro del *Génesis* acerca de la creación dan ya la impresión de que la naturaleza ha de se empleada como un útil por los seres humanos. Como anotó Thomas A. Sancton en la revista *Time* del 2-1-89:

> La actual relación predatoria de la humanidad con la naturaleza refleja una visión del mundo centrada en el hombre, que se ha ido desarrollando por eras enteras. Casi todas las sociedades han tenido sus mitos acerca de la tierra y sus orígenes. Los antiguos chinos representaban el Caos como un huevo enorme cuyas partes se separaron, produciendo el cielo y la tierra, el yin y el yang. Los griegos creían que Gaia, la tierra, había sido creada inmediatamente después del Caos y había dado lugar a los dioses. En muchas sociedades paganas, la tierra era vista como una madre, una fértil dadora de vida. La naturaleza —el cielo, el bosque, el mar— estaba dotada de divinidad, y los mortales estaban subordinados a ella.
>
> La tradición judeocristiana introdujo un concepto radicalmente diferente. La tierra era la creación de un Dios monoteísta quien, después de darle forma, ordenó a sus habitantes, en las palabras del Génesis: "Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra y *subyugadla:* y tened dominio sobre los peces del mar y sobre las aves del aire y sobre todas las cosas vivientes que se muevan sobre la tierra". La idea de dominio podía ser interpretada como una invitación para usar la naturaleza como un útil. Así, la difusión del cristianismo, que en la opinión general preparó el terreno para el desarrollo de la tecnología, pudo al mismo tiempo haber contenido las semillas de la desenfrenada explotación de la naturaleza que a menudo acompañó al progreso técnico.
>
> Esas tendencias fueron combinadas por la noción que abrigó la Ilustración, de un universo mecánico que podía ser moldeado por el hombre para sus propios fines a través de la ciencia. El optimismo exuberante de esa visión del mundo estuvo detrás de algunos de los más grandes logros de los tiempos modernos: la invención de máquinas que ahorran trabajo, el descubrimiento de anestésicos y vacunas, el desarrollo de sistemas eficientes de transporte y comunicación. Pero, cada vez más, la tecnología ha tenido que enfrentar la ley de la consecuencia inesperada. Los avances en el cuidado de la salud alargaron el tiempo de

vida y redujeron las tasas de mortalidad infantil, agravando así el problema de la población. El uso de plaguicidas aumentó el rendimiento de los cultivos pero ha contaminado las aguas (de consumo humano y animal). La invención de los automóviles y los aviones jet produjo una revolución en el viajar pero ha ensuciado la atmósfera.[130]"

Una mala interpretación de la doctrina cristiana también ha difundido la idea de que la naturaleza es fuente de mal y de pecado, a tal punto que el historiador Jules Michelet escribía ya en el siglo XIX:[131]

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

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

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

...Los primeros cristianos, en conjunto e individualmente... maldicen a la Naturaleza. Ellos la maldicen como un todo, al extremo de ver en una flor la encarnación del mal o del demonio.[132] Puedan llegar, tan pronto como sea posible, los ángeles que arruinaron las ciudades del Mar Muerto, y plegar con una vela la vana faz de la Tierra, de modo que para el santo todas las tentaciones del mundo puedan perecer.

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

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

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

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

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

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

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

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

Ahora bien, la gran mayoría de los cristianos fue afectada por la perniciosa interpretación dualista de las enseñanzas judeocristianas, que se manifestó en términos de una relación instrumental de dominio: la conciencia, entendida como prin-cipio inmaterial y puramente espiritual, superior y sublime, debía dominar al cuerpo, a las pasiones (que eran consideradas como algo "del cuerpo") y al resto de la naturaleza, conside-rados como inferiores, abyectos e indignos de confianza.[133] 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.

El afán de enriquecimiento personal era condenado por la iglesia católica. En consecuencia, el proyecto secular de domi-nio de la naturaleza por medio del "progreso" y de enriqueci-miento personal a ultranza no podría desarrollarse hasta que la Reforma de Lutero no introdujese nuevos elementos doctrina-les. Lutero dividió el continuo de la vida en dos campos sepa-rados e independientes: el reino celestial, en el cual la razón no constituía un criterio válido, y el reino terrenal, en el cual la prostituta del Diablo —como Lutero

llamó a la razón— representaba el criterio de la verdad y la guía de la acción. Con ello el hombre que aborrecía la razón le dio a ésta un campo que podía regir de forma autónoma, sin depender de la religión. Por otra parte, con la primera dieta de Speyer encar-gó a los príncipes territoriales la responsabilidad de conducir la Reforma, poniendo en cierta medida el reino celestial bajo el dominio del terrenal. Dotada de un campo privado que regir de acuerdo con su propio criterio y teniendo la posibilidad de invadir, por medio de la influencia de los príncipes, el reino que debería permanecer fuera de su ámbi-to, la razón fue extendiendo su reino a todos los campos, hasta usurpar el mando en el reino celestial que le estaba vedado.

Aunque por un lado es sumamente positivo que la Reforma haya referido a los seres humanos a su propia conciencia para la interpretación de las Escrituras y la toma de decisiones morales, con ello promovió la actitud individualista propia de fines de la Era de la Oscuridad. Y, lo que es aún más importante, como señaló Aldous Huxley:[134]

> Los protestantes desaprobaban la experiencia visionaria y le atribuían una virtud mágica a la palabra impresa. En una iglesia con ventanas transparentes (en vez de vitrales extatogénicos) los fieles podían leer sus Biblias y libros de oración y no se sentían tentados a escapar del sermón hacia el otro mundo (de la experiencia mística)."

Aboliendo todos los elementos extatogénicos de la liturgia, la Reforma hizo lo posible por impedir que los seres humanos mantuvieran aunque fuera un mínimo contacto con una reali-dad superior a la de su propia razón lineal y aparentemente separada. En consecuencia, fue muy fácil para éstos negar más adelante la existencia misma de una realidad superior cuyo orden debiera ser respetado, e intentar imponer al mundo el orden que concebía su propia razón lineal y fragmentaria. Por otra parte, como ha señalado Erich Fromm,[135] la Reforma eliminó los elementos femeninos y matriarcales propios de la religión católica, impulsando el retorno a una mentalidad y una actitud de corte patriarcal similar a la que había imperado entre los hebreos precristianos (actitud que, como veremos en una sección posterior, impulsaría el proyecto de dominio de la naturaleza).

Max Weber señaló que el desarrollo de la mentalidad capita-lista estuvo relacionado con la aparición de la idea de que los fieles tenían una misión terrenal y la obligación moral de cumplir el propio deber en los asuntos mundanos, introdu-cidos por Lutero y la Reforma. Los puritanos, en particular, consideraron la actividad mundana y las recompensas materia-les que resultaban del trabajo industrioso como signo de predestinación divina. Puesto que los puritanos sólo permitían un consumo frugal, su doctrina sancionaba la acumulación de riqueza, siempre y cuando ésta estuviese

combinada con una carrera industriosa. Por esto, según Weber, los valores y motivaciones religiosos del calvinismo aportaron el impulso y la energía para el rápido desarrollo del capitalismo.

En general, la interpretación dualista de las enseñanzas ju-deocristianas que era común a católicos y protestantes serviría de base más adelante a las ideologías desarrollistas producidas por los aprendices de brujo que dieron vida al Gólem tecnológico. Ello sucedió, notoriamente, con la ideología de progreso técnico y dominio de la naturaleza desarrollada por Francis Bacon, quien escribió en su obra de 1603 *El nacimien-to masculino del tiempo, o la gran instauración del dominio del hombre sobre el universo:* [136]

> Vengo en verdad trayendo a vosotros la Naturaleza con todos sus hijos, para sujetarla a vuestro servicio y hacerla vuestra esclava... de modo que pueda realizar mi único deseo terrenal, que es el de estirar los límites deplorablemente estrechos del dominio del hombre sobre el universo a sus fronteras prometidas."

Lo mismo sucedió, en forma quizás aun más notoria, con la ideología que, en la primera mitad del siglo XVII, desarrolló René Descartes —a quien Heidegger llamó "el padre de la bomba atómica"—. Según la ideología de Descartes, en el uni-verso había dos sustancias creadas,[137] que eran la *res cogitans* o "cosa pensante" —o sea, la conciencia entendida como sustan-cia no espacial— y la *res extensa* o "cosa extensa" —o sea, el universo físico entendido como sustancia espacial, *que com-prendía a las pasiones*—. La primera debía someter a la segun-da, y —para expresarlo en términos de la famosa frase del ilustre pensador francés— "el hombre debía ser amo y señor de la naturaleza". Así, pues, la vieja relación instrumental de la interpretación popular de las enseñanzas judeocristianas había sido modificada para servir de base al nuevo proyecto científico-tecnológico que sería adoptado por la burguesía emergente en su lucha por el poder.

Esta ideología implicaba, no sólo que los seres humanos deberían relacionarse instrumentalmente con su medio ambiente y, por medio de la ciencia y la tecnología, habrían de dominarlo y someterlo a sus designios, sino también que las relaciones internas de los individuos deberían ser instrumentales y de dominio. En términos del esquema freudiano, el "superyó" debía controlar al "ello" a fin de producir y mantener un "yo" bien adaptado que se sintiera en control de las pasiones y los instintos que lo afectaban; en otras palabras, 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 los "impulsos" asociados al "inconsciente" dirigiesen la conducta del individuo, traicio-nando sus aspiraciones, ideales y objetivos "conscientes". Usando términos sartreanos, diríamos más bien que, por medio

del autoengaño o "mala fe", la conciencia debía darse a sí misma la impresión de que las pasiones eran algo ajeno a ella que la afectaba y de que, por medio de una lucha tenaz, ella lograba un cierto grado de dominio sobre éstas.[138]

En general, la ideología de Descartes tenía como base lo que Sancton llamó "la noción que abrigó la Ilustración, de un universo mecánico que podía ser moldeado por el hombre para sus propios fines a través de la ciencia". Esta noción se sumó al ya existente énfasis galileico en la cuantificación —necesario para el establecimiento de lo que René Guénon llamó "el reino de la cantidad" y que consideró como característico de fines del *kaliyuga* o "era de la oscuridad"— y, al ser ampliada y perfeccionada por Newton y una serie de científi-cos, se transformó en el elemento esencial de la visión cien-tífica del mundo que ha imperado hasta nuestros días —aun-que desde hace cierto tiempo un nuevo paradigma ha estado ascendiendo y tendiendo a remplazarla—.

Ahora bien, 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, moldear-los a nuestro antojo y utilizarlos instrumentalmente para lograr nuestros miopes y egoístas fines. Así, pues, el mecani-cismo impulsaría el desarrollo de las relaciones instrumentales dentro del individuo, entre unos y otros individuos o grupos de individuos, y entre los seres humanos y la naturaleza. Y, dado el carácter fragmentario de nuestra percepción y nuestra disposición instrumental, con ello a la larga produciría la cri-sis ecológica que enfrentamos.

Como sabemos, lo que hizo posible el triunfo del nuevo proyecto fue el triunfo de la burguesía, la cual lo adoptó por considerarlo útil para sus intereses. En las palabras de la Enciclopedia Salvat[139]:

El surgimiento de la burguesía coincidió con el desarrollo de las ciudades (burgos) durante la Baja Edad Media (S. XIII y XIV), con los inicios de la revolución comercial y con la puesta en práctica de nuevos sistemas de producción económica. Frente a los nobles, que consideraban el trabajo personal como denigrante y cuya riqueza se basaba exclusivamente en la propiedad de la tierra, hicieron su aparición los comerciantes y artesanos, afincados en las ciudades, donde les era más fácil sustraerse al poder de los señores feudales. El crecimiento de la población artesana y mercantil en los paises de la Europa occidental significó la desintegración de la economía feudal y dio lugar a la consolidación de los Estados nacionales. El progresivo desenvolvimiento de las nuevas industrias manufactureras, de las construcciones navales, de las máquinas de guerra, etc., requirió nuevos sistemas de fabricación, nuevos métodos de investigación científica. Este desarrollo creó nuevas necesidades y contribuyó al creciente interés por la riqueza y a la aceleración de la actividad económica. Entre los representantes de la incipiente burguesía surgió una actitud crítica frente a todos los valores de la sociedad feudal, y se inició la

tendencia a la investigación científica independiente, desvinculada de los dogmas teológicos y destinada a dominar la naturaleza y colocar sus fuerzas al servicio del hombre. La expresión cultural de la burguesía comercial se concertó en el humanismo. En el transcurso de los s. XVII y XVIII la burguesía comercial —fabulosamente enriquecida gracias a los descubrimientos geográficas que posibilitaron el comercio a escala intercontinental— invirtió capital en la industria, lo que produjo la aparición de la burguesía industrial. Las relaciones feudales de producción que perduraron en los paises de la Europa occidental continuaron frenando el desarrollo de las nuevas fuerzas puestas en marcha por la emprendedora burguesía. El Estado absolutista seguía siendo favorable al viejo orden, mientras que la burguesía reclamaba la abolición de los privilegios y prerrogativas de la nobleza y el clero y el reconocimiento de su propia importancia en el plano político, económico y social. Aunque en un principio la burguesía se consideró como una nueva clase social (tercer estado) pronto se autodefinió como representante de los intereses de la nación entera; presentaba sus reivindicaciones como conclusiones indiscutibles deducidas de los principios "eternos" del orden y del derecho natural. Las ideas del enciclopedismo francés y de la *Ilustración* formaron el sostén filosófico que expresaba los sentimientos y necesidades de la nueva clase en ascenso. Incompatible, por lo tanto, con el antiguo régimen, la burguesía se colocó a la cabeza de la insurrección popular contra la nobleza feudal... La burguesía en el poder encontró su expresión filosófica y cultural en la filosofía idealista alemana y en el romanticismo... (y adoptó) el liberalismo económico. El parlamentarismo es la forma de gobierno que creó la burguesía, teóricamente idónea para la consecución del nuevo orden.

Con el desarrollo de los burgos o pequeñas ciudades en los siglos XIII y XIV, y con los inicios de la revolución comercial y la puesta en práctica de nuevos sistemas de producción económica, emerge la clase social burguesa —constituida originalmente por los artesanos y los comerciantes— que comienza a acumular un poder económico creciente, sobre todo al invertir en la industria. Ahora bien, para desarrollar y consolidar el poder que estaba adquiriendo, la burguesía tenía que instalar un nuevo orden político que suplantara al consti-tuido por el rey y la nobleza y, para ello, necesitaba desarro-llar su propia ideología, el *saber* que le serviría para obtener y conservar el poder.[140] Así, pues, en el plano político, la bur-guesía produce las ideas democráticas burguesas basadas en los "derechos del hombre" al mismo tiempo que desarrolla un proyecto contrario a esos "derechos", y se apropia la Revolu-ción Francesa:[141]

La burguesía... tenía ideas muy claras y un plan bien definido: aspiraba a la formación de un Estado centralizado, a la liquidación del poder feudal y de las autonomías locales, a una monarquía constitucional de estilo inglés, con un rey estrechamente vigilado por el Parlamento (donde estarían representados los propietarios), a la libertad de industria y de comercio, lo cual significaba "libertad entera de las transacciones para los patronos y estricta prohibición de coaliciones entre trabajadores"...

La burguesía entendía por "igualdad" la igualdad ante la ley, la igualdad jurídica. Pero ésta era una igualdad abstracta y formal, que no podía satisfacer al pueblo, el cual

exigía la igualdad social y económica, una igualdad concreta, que incluyera la propiedad común de la tierra o, por lo menos, la nivelación de las fortunas...

Los representantes de la aristocracia, presionados por el pueblo, consintieron, en el seno de la Asamblea (4 de agosto), en la supresión de los derechos feudales. Pero esta medida, importante en sí misma, resultaba inmediatamente minimizada por los mismos nobles y por los burgueses, que en muchos casos tenían propiedades con títulos feudales. Para los burgueses, no menos que para los aristócratas, "toda propiedad es sagrada" y, por eso, los derechos feudales deben ser rescatados por los vasallos...

En la "Declaración de los Derechos del Hombre", la Asamblea consagró enfáticamente la igualdad civil o jurídica, esto es, la igualdad ante la ley, lo cual no es, por cierto, una conquista desdeñable... Sin embargo, al eludir por completo toda afirmación de la igualdad económica (es decir, de la *igualdad de hecho),* no sólo dejó truncada tal "declaración", sino que también tornó ridículamente ilusoria la misma igualdad jurídica consagrada.

La "Declaración" fue obra de una burguesía liberal que, al mismo tiempo que pretendía desterrar la arbitrariedad monárquico-feudal, estaba empeñada en defender, contra la masa de los campesinos y trabajadores urbanos, el carácter inviolable de la propiedad privada.

Pocos días después de la toma de la Bastilla, el abate Sièyes, célebre portavoz del Tercer Estado, había propuesto dividir a todos los franceses en dos clases: los ciudadanos activos, es decir los propietarios, a quienes se confería el derecho de elegir y ser elegidos, o, en otras palabras, de gobernar, y los ciudadanos pasivos, esto es, los proletarios, que estaban privados de todos los derechos políticos.

Cinco semanas después, la Asamblea aceptaba esta división como fundamental para la Constitución. La Declaración de los Derechos, cuyo primer principio era la igualdad de los derechos de todos los ciudadanos, apenas proclamada era vilmente violada."

A su vez, como hemos visto, en el plano ideológico-filosó-fico la burguesía da lugar a la Ilustración, que endiosa la "razón" y el saber, poniéndolos en el lugar de honor que anteriormente había correspondido a algo que se consideraba superior a ellos: el Tao o Logos como sabiduría no consciente de la naturaleza, o la divinidad que había surgido de la hipós-tasis y de la personalización de dicha sabiduría,[142] y toma para sí y desarrolla la ideología de la ciencia y del progreso, que alcanza su máxima expresión en la filosofía de Hegel.[143] Como consecuencia, surge el ideal moderno del desarrollo tecnoló-gico constante, del cambio de modas y del aumento constante de los niveles de vida y de consumo que culmina en las llamadas "sociedades de consumo" criticadas por Herbert Marcuse, Erich Fromm y muchos otros.

Para resumir, podríamos decir que la ideología producida por la interpretación incorrecta de las enseñanzas cristianas sienta las bases del proyecto de dominio de la Naturaleza y de todo lo que consideramos "otro", y que luego, para lograr sus propios fines, *oponiéndose a la Iglesia y a sus dogmas,* la burguesía desarrolla ese proyecto y produce la "filosofía" del

progreso y la obsesión con la "riqueza" material que han marcado todos los más recientes giros de la historia.

Como hemos visto, tanto la creencia en el progreso como el afán de obtener riqueza material eran ajenos a los dogmas de la iglesia y a las enseñanzas de los Padres y de los sabios cristianos en general. Clemente de Alejandría y Orígenes aceptan una visión circular del devenir similar a la que he expuesto en este ensayo, y lo mismo harán, aunque en menor medida, Alberto el Grande, Tomás de Aquino y Dante[144] —y también, más adelante, Erasmo de Rotterdam—. Del mismo modo —como veremos en *Teoría del valor*— tanto los sabios cristianos como la misma Iglesia de Roma habían intentado por todos los medios impedir la generalización de la búsqueda egoísta de "ganancia" económica.

Aunque en general se piensa que el desarrollo de la técnica es algo independiente de los sistemas políticos imperantes, e incluso los socialistas y los comunistas en su mayoría —y en particular los marxistas— dan por sentada la necesidad de su conservación tal como ella existe actualmente, pensadores como Cornelius Castoriadis han advertido que ella es un desarrollo propio del capitalismo que, en su forma actual, tendrá que ser superado con éste. Angel Cappelletti escribe que en sus textos sobre el contenido del socialismo (iniciados en 1955) Castoriadis:[145]

> ...Intenta, ante todo... explicitar y hacer concreta una idea muchas veces repetida por los marxistas de modo abstracto y equívoco: la idea de que la revolución debe cuestionar la totalidad de la cultura existente. Solía decirse que la técnica ha de ser puesta al servicio del socialismo y no se advertía que esa técnica era nada menos que "la encarnación material del universo capitalista". Se exigía toda la educación para todo el mundo, sin comprender que eso implicaba más capitalismo en todas partes, porque tal educación (en sus métodos, en su contenido, en su misma existencia como sector social separado) "era el producto de miles de años de explotación llevado a su más alta expresión por el capitalismo". En síntesis: "Se razonaba como si hubiera en los asuntos sociales (y hasta en cualquier asunto) una racionalidad en sí, sin ver que lo único que se hacía era reproducir la 'racionalidad capitalista'..."
>
> ...Pero Castoriadis va más allá, y de este análisis de la producción capitalista en el mundo actual infiere que el mismo Marx "compartió totalmente los postulados capitalistas" y que "su denuncia de los aspectos monstruosos de la fábrica capitalista nunca pasó de ser una crítica exterior y moral". Más aún, para el pensador greco-francés, Marx "creyó ver en la técnica capitalista la racionalidad misma, una racionalidad que imponía implacablemente una —y sólo una— organización de la fábrica, y convertía por lo tanto esa organización en algo fundamentalmente racional".
>
> Mientras Marx tiende a ver en la producción industrial una perfecta prolongación de las leyes naturales que la ciencia fija y determina, Kropotkin propone subvertir esa "racionalidad" para hacer del trabajo, en una sociedad socialista, una obra de arte, donde el obrero logre las satisfacciones propias de todo creador. A esto, desde luego, los marxistas-

leninistas lo llaman "utopía". Castoriadis, por su parte, dice: "Pero la técnica actual no es "racional" sin más ni inevitable: es la encarnación material del universo capitalista; puede ser "racional" por lo que respecta a los coeficientes de rendimiento energético de las máquinas, pero esa "racionalidad" fragmentaria y condicional no tiene ni interés ni significación en sí misma; su significado depende de su relación con la totalidad del sistema tecnológico de la época, y éste no es un medio neutro que pueda ser puesto al servicio de otros fines, sino la materialización concreta de la escisión de la sociedad, ya que toda máquina inventada y puesta en servicio bajo el capitalismo es ante todo un paso más hacia la automatización del proceso de producción con respecto al productor, y por lo tanto hacia la expropiación de éste no ya del producto de su actividad sino de su actividad misma."

A medida que se desarrollaban la ciencia y la técnica interdependientemente con el capitalismo, se iban exacerbando las relaciones instrumentales, lo cual equivale a decir que la explotación de los seres humanos y del resto de la naturaleza iba aumentando. Quizás Heidegger tenía razón al afirmar que un sujeto rodeado de simples objetos terminaría por objetivar a los sujetos mismos y que, en consecuencia:[146]

> ...la ciencia moderna y el Estado totalitario (son), al mismo tiempo que consecuencias, secuencias de la esencia de la técnica."

Tomando el *interés* como criterio, Jürgen Habermas ha clasificado la acción humana en tres clases principales: acción instrumental, acción comunicativa y acción emancipadora. Para Habermas —quien parece seguir en esto una tesis de Engels—[147] 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) Antes que nada, ignora que, puesto que el proceso secundario funciona sobre la base del proceso primario, al intentar 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 no deseados e insospechados. Una vez que se desarrolla un tipo de relaciones de proceso primario —co-mo sucede con las instrumentales en el *kaliyuga* o Era de la Oscuridad— y éstas comienzan a ganar terreno en todos los campos, no es posible 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 cuál es 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, por el 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 que tienen lugar 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—.

(2) Además, ignora que las relaciones instrumentales *con el medio ambiente* se encuentran en la raíz de la crisis ecológica que amenaza con destruirnos. Como hemos visto, a partir de un estado no-relacional que podríamos llamar "de comunión", se desarrollan las relaciones comunicativas, las cuales, más adelante, son sustituidas por las relaciones instrumentales, que se extienden a todos los ámbitos y se hacen cada vez más pronunciadas sin que nada pueda detener su desarrollo. Los indígenas americanos, como los tibetanos prebudistas y los aborígenes de muchas regiones, se encontraban en el estadio comunicativo y por ende se relacionaban con los fenómenos naturales como si se tratase de personas y no de meras cosas carentes de vida: *todas* sus relaciones eran comunicativas. Y, como lo muestran las declaraciones proféticas de varios sabios indígenas (entre las cuales la más conocida quizás sea la respuesta del jefe Seattle a la propuesta del Presidente de los EE. UU. de comprar las tierras de su tribu), habiendo entrado en contacto con los invasores anglosajones y percibido la actitud de éstos hacia la Naturaleza, los indígenas norteameri-canos predijeron la crisis ecológica que amenaza con destruir-nos. En la versión "embellecida" que apareció en forma de carta un guión de cine, el jefe Seattle respondió al Presidente de los EE. UU.:

"Cómo se puede comprar o vender el firmamento, ni aun el calor de la tierra? Dicha idea nos es desconocida.

Si no somos dueños de la frescura del aire ni del fulgor de las aguas, ¿cómo podrán ustedes comprarlos?

Cada parcela de esta tierra es sagrada para mi pueblo; cada brillante árbol de pino, cada grano de arena en las playas, cada gota de rocío en los bosques, cada altozano y hasta el sonido de cada insecto es sagrado a la memoria y al pasado de mi pueblo. La savia que circula por las venas de los árboles lleva consigo la memoria de los pieles rojas...

...esta bondadosa tierra... es la madre de los pieles rojas. Somos parte de la tierra y, asimismo, ella es parte de nosotros. Las flores perfumadas son nuestras hermanas. El venado, el caballo, la gran águila; éstos son nuestros hermanos. Las escarpadas peñas, los húmedos prados, el calor del cuerpo del caballo y del hombre, todos pertenecemos a la misma familia...

El agua cristalina que corre por ríos y arroyuelos no es solamente el agua; ella también representa la sangre de nuestros antepasados. Si les vendemos tierras, deben recordar que (la tierra) es sagrada, y a la vez deben enseñar a sus hijos que es sagrada...

Los ríos son nuestros hermanos y sacian nuestra sed; son portadores de nuestras canoas y alimentan a nuestros hijos. Si les vendemos nuestras tierras ustedes deben recordar y enseñarles a sus hijos que los ríos son nuestros hermanos y también lo son suyos y que, por lo tanto, deben tratarlos con la misma dulzura con la que se trata a un hermano.

Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestro modo de vida. El no sabe distinguir entre un pedazo de tierra y otro, ya que es un extraño que llega de noche y toma de la tierra lo que necesita. La tierra no es su hermana sino su enemiga y, una vez que la ha conquistado, él sigue su camino... Le secuestra la tierra a sus hijos... Tanto la tumba de sus padres como el patrimonio de sus hijos son olvidados. Trata a su madre, la tierra, y a su hermano, el firmamento, como objetos que se compran, se explotan y se venden... Su apetito devorará la tierra dejando atrás sólo un desierto.

No sé, pero nuestro modo de vida es diferente al de ustedes. La sola vista de sus ciudades apena los ojos del piel roja. Pero quizás sea porque el piel roja es un salvaje y no comprende nada.

No existe un lugar tranquilo en las ciudades del hombre blanco, ni hay sitio donde escuchar cómo se abren las hojas de los árboles en primavera o cómo aletean los insectos. Pero quizás también esto debe ser porque soy un salvaje que no comprende nada. El ruido parece insultar nuestros oídos. Y, después de todo, ¿para qué sirve la vida si el hombre no puede escuchar el grito solitario del chotacabras (aguaitacaminos) ni las discusiones nocturnas de las ranas al borde de un estanque? Soy un piel roja y nada entiendo. Nosotros preferimos el suave susurro del viento sobre la superficie de un estanque, así como el olor de ese mismo viento purificado por la lluvia del mediodía o perfumado con aromas de pinos.

El aire tiene un valor inestimable para el piel roja, ya que todos los seres comparten el mismo aliento —la bestia, el árbol, el hombre, todos respira-mos el mismos aire—. El hombre blanco no parece consciente del aire que respira; como un moribundo que agoniza durante muchos días, es insensible al hedor. Pero si les vendemos nuestras tierras deben recordar que el aire nos es inestimable, que el aire comparte su espíritu con la vida que sostiene. El viento que dio a nuestros abuelos el primer soplo de vida, también recibe sus últimos suspiros. Y si les vendemos nuestras tierras, ustedes deben conservarlas como cosa aparte y sagrada, como un lugar donde hasta el hombre blanco pueda saborear el viento perfumado por las flores de las praderas.

Por ello consideramos su oferta de comprar nuestras tierras. Si decidimos aceptarla, yo pondré condiciones: el hombre blanco debe tratar a los animales de esta tierra como a sus hermanos.

Soy un salvaje y no comprendo otro modo de vida. He visto miles de búfalos pudriéndose en las praderas, muertos a tiros por el hombre blanco desde un tren en marcha. Soy un salvaje y no comprendo cómo una máquina humeante puede importar más que el búfalo, al que nosotros matamos sólo para sobrevivir.

¿Qué sería del hombre sin los animales? Si todos fueran exterminados, el hombre también moriría de una gran soledad espiritual; porque lo que les sucede a los animales también le sucederá al hombre. Todo va enlazado.

Deben enseñar a sus hijos que el suelo que pisan es las cenizas de nuestros abuelos. Inculquen a sus hijos que la tierra está enriquecida con las vidas de nuestros semejantes, a fin de que sepan respetarla. Enseñen e sus hijos que nosotros hemos enseñado a los nuestros que la tierra es nuestra madre. Todo lo que le ocurra a la tierra le ocurrirá a los hijos de la tierra. Si los hombres escupen en el suelo, se escupen a sí mismos.

Esto sabemos: la tierra no pertenece al hombre; el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos, todo va enlazado, como la sangre que une a una familia. Todo va enlazado.

Todo lo que le ocurra a la tierra le ocurrirá a los hijos de la tierra. El hombre no tejió la trama de la vida; él es sólo un hilo. Lo que hace con la trama se lo hace a sí mismo.

Ni siquiera el hombre blanco, cuyo Dios pasea y habla con él de amigo a amigo, queda exento del destino común. Después de todo, quizás seamos hermanos. Ya veremos. Sabemos una cosa que quizás el hombre blanco descubra algún día: nuestro Dios es el mismo Dios. Ustedes pueden pensar ahora que El les pertenece, tal como desean que nuestras tierras les pertenezcan; pero no es así. El es el Dios de los hombres y Su compasión se comparte por igual entre el piel roja y el hombre blanco. Esta tierra tiene un valor inestimable para El y si se daña ello provocaría la ira del Creador. También los blancos se extinguirían, quizás antes que las demás tribus. Contaminen sus lechos y una noche perecerán ahogados en sus propios residuos.

Pero ustedes caminarán hacia su destrucción rodeados de gloria, inspirados por la fuerza del Dios que los a trajo esta tierra y que por algún designio especial les dio dominio sobre ella y sobre el piel roja. Ese destino es un misterio para nosotros, pues no entendemos por qué se exterminan los búfalos, se doman los caballos salvajes, se saturan los rincones secretos de los bosques con el aliento de tantos hombres y se atiborra el paisaje de las exuberantes colinas con cables parlantes. ¿Dónde está el matorral? Destruido. ¿Dónde está el águila? Desapareció. Termina la vida y empieza la supervivencia."

Lo anterior ilustra el alto grado de conciencia ecológica de las culturas amerindias, que eran maestras en el arte de la conservación. En efecto, Una de las pruebas más contundentes de la superioridad de la condición de los seres humanos en cuestión la encontramos en los hallazgos antropológicos y etnológicos divulgados en el artículo de Philippe Descola: "Les cosmologies des indiens d'Amazonie. Comme pour leurs frères du nord, la nature est une construction sociale".[148] Según las investigaciones en cuestión, en el Amazonas, cuyas tierras son muy poco fértiles, las zonas que los indígenas han habitado por un mayor tiempo son las que exhiben una mayor biodiversidad. En cambio, en el caso de las sociedades "civilizadas", las zonas que han estado habitadas por seres humanos por mayor tiempo son las que exhiben una menor biodiversidad, pues el medio ambiente ha estado sometido a la rapiña humana desmesurada y a lo que Gregory Bateson designó como "propósito consciente contra la naturaleza". Ello demuestra que, si bien la valorización/absolutización delusoria de la intuición constituyó ya un primer estadio en el desarrollo del error llamado *avidya* ó *lete,* si comparamos a los humanos del período anterior al desarrollo del pensamiento discursivo y del

concepto con los que en general se desarrollaron en el período posterior a dicho desarrollo, encontramos que los primeros están caracterizados por una enorme sabiduría en relación a los segundos, cuyo modo de conocer está signado por la exacerbación del error *(lete* ó *avidya)* que consiste en una percepción deformada de la realidad. De hecho, el desarrollo del pensamiento discursivo y del concepto ha desembocado en la crisis ecológica actual, la cual, según los científicos independientes, si todo sigue como va producirá la desintegración de las sociedades humanas e incluso podría poner fin a la vida en el planeta, o por lo menos a gran parte de ella, incluido el segmento humano —quizás incluso antes de la mitad del siglo XXI.

Arturo Eichler señala que:[149]

> Los antiguos lacandones de México sembraban 70 productos distintos en una hectárea y, todavía hoy, [aquellos] indígenas amazónicos... que aún no han sido exterminados... cultivan hasta 80 variados productos en sus reducidas chacras, que nunca sobreexplotaban, de modo que en milenios no han degradado su ambiente natural. Ellos saben que muchas hierbas y malezas "indeseables" son indicadores de la calidad del suelo o de alguna carencia. Al restituir el equilibrio del suelo, la maleza desaparece (por sí) sola."

Un grupo de antropólogos que restauró en Perú un sistema precolombino de canales de riego y fertilización natural obtuvo con su ayuda, y sin la de fertilizantes químicos, un rendimiento por hectárea muchísimo mayor que el rendimien-to promedio obtenido con la ayuda de fertilizantes químicos en otros lugares. De la misma manera, como señala también el Dr. Eichler:[150]

> Ya en el siglo trece Marco Polo observaba cómo los campesinos de Asia dejaban, aparte de sus sembradíos, pequeños lotes sembrados de granos para las aves insectívoras, y se asombró viendo que los pájaros... aprendían (a comer sólo de lo que les había sido destinado). Hoy, cualquier especie que compite con nosotros por los alimentos, es nuestro mortal enemigo."

El hombre occidental moderno, poseído por relaciones instrumentales y por una extrema carencia de sabiduría sisté-mica del tipo que los budistas llaman *avidya,* sólo sabe destruir el mundo con los instrumentos tecnológicos cada vez más poderosos que desarrolla a ese fin. Así, pues, la transforma-ción de la psiquis humana que nos capacitaría para la supervivencia y permitiría la aparición de una nueva Edad de Oro simultáneamente ha de poner fin a las relaciones instru-mentales de proceso primario y dotarnos de la sabiduría no conceptual que he designado como *sophía* y de la visión panorámica que le es inherente —las cuales nos permiten superar la ilusoria contraposición entre nosotros y la Natura-leza y entre nosotros y los otros seres humanos y, cuando llegan a abarcar el conocimiento conceptual, lo transforman en la función

conceptual sistémica libre de error y sobre-valuación que produce lo que ha sido llamado "verdad relativa correcta"—.

Ahora bien, esta visión no es la que caracterizaba a los indígenas americanos en la época del mal llamado "descubri-miento" de América, la que caracterizaba a los chinos en el tiempo de Marco Polo, ni ninguna otra que registre la histo-ria. La visión que hemos de alcanzar sólo puede ser el resultado del desarrollo, la reducción al absurdo y la superación del error, que no se había producido en ninguna otra época histórica,[151] y los medios por los cuales podremos alcanzarla serán necesariamente metachamánicos —como corresponde a la "filosofía perenne"— y no meramente chamánicos —como lo eran los empleados por la gran mayoría de los indígenas que conocemos—.[152] A fin de alcanzar una verdadera libertad, tenemos que superar toda creencia y toda sobrevaluación. Esto es lo contrario de lo que, según Michael Harner, hacen en su mayoría los chamanes de las tribus indígenas, quienes llegan a creer que la ilusoria "realidad" a la que acceden por medios chamánicos es autoexistente y absolutamente verdadera y, así, se vuelven sus esclavos.

Sólo si, gracias a la filosofía y —sobre todo— a la mística metachamánica asociada a la "filosofía perenne", accedemos a la sabiduría sistémica, podrá iniciarse la nueva Edad de Oro, Era de Perfección o Era de la Verdad y con ella podrán realizarse los nobles ideales cooperativistas, comunitaristas y comunalistas.[153] Co-mo hemos visto, lo que antes era *utopía* es hoy absoluta necesidad, y lo que con anterioridad era realidad hoy en día ha de ser superado para que la humanidad pueda sobrevivir.

Y, ya que hemos traído a colación las características del proceso primario, cabe señalar que no es posible alcanzar la igualdad en un plano sin alcanzarla en todos los demás. Sólo podrá lograrse la igualdad social y económica entre los seres humanos si: (1) se logran también, entre ellos mismos, la igualdad política (la cual implica la disolución de la escisión entre gobernantes y gobernados), la igualdad racial, la igualdad sexual y la igualdad entre generaciones (significando esto último que, aunque los mayores seguirán enseñando a los menores, la educación perderá su carácter represivo y será liberada del cisma de autoridad que separa a quienes enseñan —hoy en día colocados en una posición de mando— de quienes son enseñados —hoy en día en posición de manda-dos—),[154] y (2) se obtiene una relativa igualdad entre los seres humanos y el resto de la naturaleza.

Del mismo modo, puesto que los distintos tipos de relación se dan dentro de instituciones, y la estructura de la psiquis de los individuos refleja la de las instituciones en las que éstos se desarrollan, en la próxima sección nos

ocuparemos de la relación entre la estructura de las instituciones y la de la psiquis.

Evolución y reducción al absurdo de las instituciones y del "yo"

Nada puede hacer más patente la inversión que caracterizó la filosofía hegeliana de la historia, que el hecho de que el autor en cuestión haya considerado el Estado moderno (culminación del proceso de desarrollo del Estado como tal, que según algunos surgió hace unos cinco mil años en Sumeria, quizás simultáneamente con la Edad de Hierro o Era de la Oscuridad) como la culminación del desarrollo del espíritu objetivo: como el lugar en el que éste, vencida la oposición entre la familia y la sociedad civil, llegaba a realizarse plenamente como sustan-cia ética autoconsciente individual —o sea, como sustancia y sujeto—.[155] Es también significativo que para Hegel el ideal del Estado y la encarnación misma del *Zeitgeist* o "Espíritu de la Epoca" en la que él vivió, haya sido el Estado prusiano de su tiempo.[156]

Marx y Engels superaron el extremo del error hegeliano constituido por la consideración del Estado como la culmina-ción del desarrollo del espíritu objetivo, y afirmaron que en el último y más perfecto de los estadios de desarrollo de la sociedad humana el Estado tendría que desaparecer. En efecto, los padres del marxismo dieron un primer paso hacia la inversión de la filosofía hegeliana de la historia al sustituir la visión lineal de la evolución humana que la concebía como un incremento constante de la plenitud y la autenticidad que culminaba en el Estado prusiano, por una visión espiral según la cual, a partir del comunismo primitivo en el cual la familia, la propiedad privada y el Estado no existían, la humanidad pasaba por una serie de niveles de creciente desigualdad, opresión y explotación, para volver al comunismo en un nivel "superior" y cualitativamente diferente del primero,[157] que sería el estadio que habría de suceder al socialismo,[158] y en el cual la familia, la propiedad privada y el Estado habrían desaparecido.

No obstante, Marx y Engels no llegaron a invertir verdade-ramente a Hegel. No habiendo logrado liberarse completamen-te del etnocentrismo que imperaba en su cultura, de la creencia en el progreso y, en general, de la ideología de la burguesía europea, explicaron el proceso de degeneración que se produjo a partir del comunismo primitivo y el desarrollo del proyecto científico-tecnológico y de sistemas económicos característicamente europeos como el capitalismo, como un necesario proceso de perfeccionamiento que tendría que ser cumplido por todas las culturas, y transformaron en ley

universal el proceso evolutivo general que creyeron observar en la civilización europea[159] —cuyas etapas, por otra parte, simplificaron hasta el extremo de la esquematización mistifi-cadora—. En ningún momento mencionaron que este proceso comenzaba con la pérdida de la armonía primigenia y representaba el paulatino desarrollo del error, la falta de plenitud y la desarmonía hacia su extremo lógico y reducción al absurdo, ni señalaron que sería la reducción al absurdo del error lo que permitiría a la humanidad superar la desarmonía y entrar en una nueva Edad de Oro, Era de Perfección o Era de la Verdad, probablemente a un nivel evolutivo "más avanzado".

Ahora bien, aunque el proceso evolutivo de la humanidad es de degeneración constante y no de perfeccionamiento paulati-no, y aunque no era cierto que todas las sociedades de nuestro mundo tuvieran que seguir el camino de Europa y desarrollar el proyecto científico-tecnológico y el capitalismo para luego poder implantar el socialismo y finalmente poder instaurar el comunismo, sí era cierto que el proceso global de degenera-ción y la aparición y el desarrollo del capitalismo y del proyecto científico-tecnológico en Europa y luego en todo el ámbito de la civilización occidental eran necesarios para la evolución de la humanidad y la transición a la nueva Edad de Oro, Era de Perfección o Era de la Verdad.[160] En efecto, los desarrollos científi-cos, tecnológicos, económicos, sociales, políticos, culturales, etc., que tuvieron lugar en Europa a partir del comienzo de la Edad Moderna, que más adelante se extendieron a América y que, poco a poco, se han ido extendiendo al resto del mundo, eran necesarios para que se produjese la reducción al absurdo del error a nivel global y, en consecuencia, la humanidad pudiese efectuar la transición a la futura Edad de Oro, Era de Perfección o Era de la Verdad desde una condición de degeneración e imperfección que, aunque estaba más avanzada en unas culturas y menos avanzada en otras, afectaba a toda la humanidad.[161]

La visión de la evolución y la historia como un proceso de perfeccionamiento que Marx y Engels heredaron de Hegel y la universalización del esquema de "evolución económica" euro-peo según el cual después de la esclavitud debe seguir la servidumbre y así sucesivamente hizo, entre otras cosas, que Marx y Engels presentaran la Edad Media como si se tratase exclusivamente de la "oscura época del feudalismo" y omitie-ran toda referencia a la organización de tipo horizontal y de corte anarcosindicalista y cooperativista que caracterizó a las ciudades libres que en ese período proliferaron en todo el territorio europeo.[162] Pyotr Alekseyevich Kropotkin, William Morris, León Tolstoi y la mayoría de los teóricos del socialis-mo y el comunismo libertarios de la segunda mitad del siglo XIX

fueron, en cambio, grandes admiradores del arte medie-val y de las "ciudades libres".

Esto no significa que los pensadores ácratas hayan aspirado a retornar a la Edad Media; en general, éstos miraban hacia el futuro y sabían que la historia no da marcha atrás. En parti-cular —como señala el profesor Cappelletti— la utopía de William Morris, para quien el Estado desaparecería espontá-neamente cuando se produjese en los hombres un *cambio de mentalidad* que les permitiera organizarse espontáneamente en grupos libres:[163]

> ...apunta a superar sobre todo la civilización industrial y sus consecuencias, como la destrucción de la naturaleza, por lo cual se (la) podría llamar la primera utopía "ecológica"."

René Guénon y seguidores suyos como Schwon y Lings parecieran proponer un utópico retorno al Medioevo o incluso a épocas anteriores. Esto es obviamente imposible pues, como sabemos, en el seno de dichas edades se desarrollaban los gérmenes de la civilización industrial que comenzaría a ser construida en la Edad Moderna (ya vimos que se ha dicho que el Gólem es "la materialización del sueño que abrigó la Edad Media"). Así, pues, aun si tal retorno fuese posible, los gérmenes en cuestión volverían a desarrollarse y volverían a producir nuestra condición actual. Es necesario seguir hacia adelante, de modo que la reducción al absurdo del error pueda completarse y así se hagan posible la instauración de una nueva Edad de Oro, Era de Perfección o Era de la Verdad y la supervivencia de nuestra especie biológica y de lo que todavía pueda salvarse de la biosfera. En tanto que la reducción al absurdo en cuestión no se haya completado, será imposible superar las tendencias díscolas que se han ido desarrollando durante al actual estadio evolutivo y, en consecuencia, será imposible poner coto a su crecimiento. Por ende, debemos concluir que la visión de Guénon y sus seguidores ignora la dinámica de la historia y de la evolución humanas, y que sus propuestas son ineficaces para frenar la destrucción de la base de la vida y evitar así nuestra autodestrucción —y, por supuesto, no tienen la menor posibi-lidad de preparar el camino hacia una nueva era de armonía y solidaridad—.[164]

Ahora bien, a pesar de todas las críticas que merece la teoría marxista de la evolución social, podemos rescatar en parte algunas de las reflexiones de Engels en *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado*. En particular, es importante que, para Engels, a cada uno de los niveles de "desarrollo" que iba atravesando la sociedad, haya correspon-dido una forma diferente y cada vez más reducida de la institución conyugal básica o institución básica de propiedad y control, de modo que, según él, la institución

en cuestión se iba "encogiendo" a medida que la sociedad "evolucionaba". Engels escribe:[165]

> ...la evolución de la familia en tiempos prehistóricos consiste en una reducción constante del círculo en cuyo seno prevalece la comunidad conyugal entre los sexos —un círculo que en sus comienzos comprendía a la tribu entera—."

La antropología contemporánea afirma haber comprobado que es falso que en todas las regiones y culturas el círculo en cuyo seno prevalecía la comunidad conyugal entre los sexos haya comprendido originalmente a la tribu entera. Es posible que el rígido esquema de evolución de la "familia" propuesto por Engels[166] no pueda ser aplicado a civilización alguna, e incluso podría ser un error universalizar el principio general de reducción progresiva del círculo "familiar". No obstante, dicho principio es aplicable a la evolución institucional de la civilización que se ha impuesto globalmente: es un hecho que las transformaciones más recientes sufridas por la familia occidental —que Engels no vivió para observar— han repre-sentado una reducción de la extensión de la institución básica de reproducción, propiedad, jerarquía y control.

Hace ya cierto tiempo, en el Primer Mundo la familia amplia y multigeneracional —la cual incluía a los abuelos, los padres, los tíos y las tías consanguíneos y políticos, los nietos, etc.— fue sucedida por la familia nuclear, cuyos únicos miembros son los padres y sus hijos —los cuales, en el Primer Mundo, hoy en día son por lo general uno o dos—. Más recientemente, la proliferación del divorcio redujo en una medida mayor aún la estructura del grupo familiar al producir numerosos hogares con un solo padre. Así, pues, en los últimos tiempos, en el Occidente la extensión de la unidad conyugal y de la unidad social básica de propiedad y control se ha ido reduciendo.

Puesto que la psique y el sentido de "yo" y "lo mío" de los seres humanos se estructuran en base a las relaciones en las que ellos funcionan, a medida que la extensión de la unidad conyugal o unidad social básica de propiedad y control se reduce, el sentido de "yo" y "lo mío" de los individuos se va concentrando, tal como sucede con una solución salina que es calentada por largo tiempo, a medida que el volumen del agua disminuye. Y, mientras esto sucede, los seres humanos tienen que funcionar en sociedades cuyo espacio está cada vez más dividido por vallas, muros, puertas y candados, y en las cuales la propiedad debe ser protegida por un número creciente de guardias y policías, todo lo cual ha de reflejarse también en la estructura psicológica de los individuos.[167] Así, pues, los giros más recientes de la evolución institucional del Occidente, en combinación con el resto de las transformaciones sociales que afectaron a la cultura occidental, han hecho que

el sentido de "yo" y "lo mío" de los individuos —al igual que la represión que un aspecto de su psiquis ejerce sobre otro— se vaya concentrando, hasta alcanzar su extremo lógico y reducción al absurdo en la crisis que enfrentamos. Puesto que la exacer-bación del sentido en cuestión y de la represión que le es inherente es un producto del desarrollo de la familia nuclear, la crisis en cuestión representa también la reducción al absur-do de esta última.

Aunque no vivieron para observar la evolución de la familia en los últimos tiempos, Marx y Engels —al igual que muchos pensadores ácratas—[168] insistieron en que era históricamente necesario superar esa institución. En el *Manifiesto comunista* los primeros escriben:[169]

> El matrimonio burgués es en realidad un sistema de esposas en común y, por ende, lo que se les podría reprochar a los comunistas es, cuando más, el que deseen introducir, en sustitución de una comunidad de mujeres ocultada hipócritamente, una que esté abiertamente legalizada. En lo que atañe a todo lo demás, es autoevidente que la abolición del actual sistema de producción debe traer consigo la abolición de la comunidad de mujeres que surge de ese sistema —o sea, la abolición de la prostitución, pública y privada—...
>
> ¡Abolición de la familia! Hasta los más radicales se enardecen ante esta desacreditada propuesta..."

La evolución es un proceso que sigue hacia adelante sin volver atrás.[170] Puesto que la familia nuclear es la etapa que sigue a la familia amplia y multigeneracional en un proceso de reducción al absurdo que no debemos ni podemos detener, sería un "error reaccionario" el intentar regresar de la prime-ra a la segunda. Si pudiésemos detener este proceso —como desearían Guénon y sus seguidores—, nos estancaríamos en uno de los estadios más cercanos al final de la Edad de Hierro o Era de la Oscuridad —que es uno de los más dolorosos en la evolución de nuestra especie— y no lograríamos resolver la crisis ecológica que amenaza nuestra supervivencia. La única solución es "progresista", pues debemos seguir hacia adelante para lograr que se complete el proceso de reducción al absurdo y, en consecuencia, se supere todo lo que éste debe impulsarnos a superar. Quizás sea por esto que el poeta ganador del premio Pulitzer y maestro zen Gary Snyder escribió:[171]

> Si tenemos suerte, podríamos llegar eventualmente a un mundo de sociedades relativamente pequeñas y mutuamente tolerantes en armonía con su región natural local y unidas entre sí por un profundo respeto y amor hacia la mente y la naturaleza del universo.
>
> Puedo imaginar aún más virtudes en un mundo que patrocine sociedades con descendencia por linea materna, matrimonio de forma libre, economía de "crédito natural", mucho menos población y mucho más naturaleza silvestre."

Si es que todavía cabe hablar de lineas de descendencia y de matrimonio durante la transición a la próxima Edad de Oro, Era de Perfección o Era de la Verdad, no cabe duda de que la descendencia tendrá que ser reconocida por linea materna y el matrimonio tendrá que ser de "forma libre".[172] En efecto, por siglos —y quizás por milenios— la familia había sido el instrumento por excelencia del condicionamiento y la manipulación. Ahora bien, interdependientemente con el desarrollo del Estado mo-derno en los últimos siglos, sucesivas extensiones de la fami-lia[173] —tales como la escuela, los medios de difusión de masas y otras instituciones de control y manipulación social— han perfeccionado las funciones de ésta, extendiéndolas al mismo tiempo a todos los ámbitos de la vida humana y promoviendo el desarrollo de un "estrecho individualismo", cuya premisa esencial es que:[174]

> Cada uno puede y debe procurarse su propia felicidad, sin prestar atención alguna a las necesidades ajenas."

A lo anterior hay que agregar el efecto nefasto de la justifi-cación y el desarrollo del Estado moderno que tuvieron lugar interdependientemente con la evolución de las instituciones ya mencionadas, pues:[175]

> ...a medida que los deberes del ciudadano hacia el Estado se multipli-caban, los ciudadanos evidentemente se liberaban de los deberes hacia los otros."

A medida que la reducción del círculo familiar y la promo-ción del estrecho individualismo ya considerado exacerbaban el sentido de "yo" y "lo mío" en los seres humanos, las nuevas instituciones de control y manipulación social hacían que éstos se volviesen cada vez más impersonales, seriales y —para tomar el concepto de Marcuse— unidimensionales. De ahí la paradójica evolución que ha sufrido la psiquis humana en los últimos tiempos, la cual la ha hecho por un lado cada vez más egoica y egoísta y, por otro, cada vez más impersonal.

La estructura de las instituciones y, en general, de las relaciones en las que funcionan los seres humanos, moldea el proceso primario en la psiquis de éstos. Y, como ya hemos visto, una vez que se desarrolla un tipo de relaciones no hay manera de limitarlas a un cierto ámbito; en consecuencia, ellas se extienden a la totalidad de las relaciones que entablen los individuos.

Tanto la técnica como las instituciones de jerarquía, propie-dad y control en general presentan una estructura eminente-mente instrumental que, al ser reproducida en las relaciones de los seres humanos entre sí y de éstos con el medio ambiente natural, no puede menos que exacerbar la explotación por los seres humanos de otros seres humanos y del resto de la naturaleza. En

consecuencia, la crisis que enfrentamos repre-senta la reducción al absurdo, no sólo de la familia, sino también de la técnica y de la *totalidad* de las instituciones de jerarquía, propiedad y control. Así, pues, supervivencia significa superación del Estado, de la fábrica mecanizada (y de la mecanización en general), de la escuela, de los medios de difusión de masas, de la psiquiatría, de la policía, de la cárcel, del sistema legal, del ejército y, en general, de las instituciones que Iván Illich llamó "de derecha". Illich escribe:[176]

> Algunas [instituciones] se han desarrollado de una manera tal que caracterizan y definen a nuestro tiempo; otras son más modestas y pasan, por así decir, desapercibidas. Las primeras parecen tener a su cargo la manipulación de los seres humanos; las llamaremos instituciones "manipuladoras" y las colocaremos, en aras de la claridad de esta exposición, a la derecha del espectro o abanico institucional; a la izquierda, ubicaremos aquellas que, por el contrario, facilitan las actividades humanas. Contentémonos con definirlas como "abiertas" y no obligatorias...
>
> A ambos extremos podemos observar la presencia de servicios institucionales; no obstante, de un lado enfrentamos una manipulación obligatoria que hace que el cliente sufra propaganda, agresión, adoctrina-miento o electroshocks. Del otro lado, el servicio representa mayores posibilidades en el marco de límites definidos, mientras que el cliente se conserva independiente. A la derecha, las instituciones tienden a volverse complejas, en tanto que su método de producción lleva en sí una definición previa y la necesidad de convencer al consumidor de que él o ella no puede vivir sin el producto o servicio ofrecido, lo cual hace que los presupuestos [de esas instituciones] aumenten sin cesar. A la izquierda, la institución se presenta más bien como una red para facilitar la comunicación o la cooperación entre los clientes que toman la iniciativa [de usarlas]."

Las instituciones de derecha pueden ser consideradas, bien como tentáculos del Estado, bien como extensiones de la institución conyugal o institución social básica de propiedad y control —la cual, en nuestro tiempo, es la familia monogámi-ca *nuclear*—. No obstante, quizás el mejor criterio para clasi-ficarlas sea el de su *estructura*. Las formaciones u organiza-ciones de poder —como las llama Foucault— son *órdenes* en el proceso primario de los individuos, que se establecen cuan-do ellos aprenden a funcionar dentro de instituciones estructu-radas en términos de esos órdenes, los cuales comprenden una organización dada de espacio-tiempo y un tipo dado de conoci-miento.[177] Las instituciones que han hecho posible tanto la coordinación de las actividades de los individuos en términos del tiempo del reloj como la adopción de la disposición de espacio, tiempo y conocimiento que requerían las estructuras de poder emergentes —desarrollo que interesó especialmente a Foucault— son todas instituciones de derecha.

Así, pues, las instituciones que colocan físicamente a la autoridad de un lado y a los subalternos de otro, que disponen a estos últimos en filas y los

obligan a acatar la opinión y/o las órdenes de la autoridad, que organizan en detalle el tiempo de sus miembros en base al reloj, etc., son necesariamente institu-ciones de derecha.[178] Dichas instituciones, que hicieron posible el desarrollo de la técnica y del capitalismo, han impulsado la rapidísima aceleración del tiempo que, según las filosofías orientales, caracteriza al final de la Edad de Hierro o Era de la Oscuridad *(kaliyuga),* y que es concomitante con el desarro-llo tecnológico, la "vida moderna" y el Estado contemporáneo. Desde su aparición, ellas han estado propulsando la destruc-ción de la biosfera a una velocidad cada vez mayor. Iván Illich escribe:[179]

> El absurdo de las instituciones modernas es evidente en el caso de la institución militar. Las armas modernas pueden defender la libertad, la civilización y la vida sólo aniquilándolas. Seguridad en el lenguaje militar significa la capacidad de acabar con la Tierra.
>
> El absurdo subyacente en las instituciones no-militares no es menos evidente. Ellas carecen de un interruptor que active su poder destructivo, pero no lo necesitan. Su garra ya está clavada en la tapa del mundo. Crean necesidades más rápidamente de lo que pueden crear satisfacción y, en el proceso de tratar de satisfacer las necesidades que generan, consumen la Tierra. Esto es cierto de la agricultura y la manufactura y no lo es menos de la medicina y la educación...
>
> La institución militar es evidentemente absurda. El absurdo de las instituciones no-militares es más difícil de enfrentar. Es incluso más aterrorizador, precisamente porque funciona de manera inexorable. Sabe-mos qué interruptor tiene que permanecer abierto para evitar un holocausto atómico. Ningún interruptor puede detener la Armagedón ecológica."

El poder opresivo dentro del individuo y el desarrollo de instituciones destinadas a manejarlo

Los ideólogos burgueses desarrollaron el ideal "democrático burgués" como un arma para derrocar a la aristocracia y remplazarla como clase dirigente en las naciones europeas. Ya vimos que ellos utilizaron los ideales de "libertad, igualdad, fraternidad", no para impulsar a las masas a construir un sistema verdaderamente libertario e igualitario, sino para llevar al poder a la clase burguesa y permitirle desarrollar un sistema que le permitiera consolidar y acrecentar cada vez más su poder.[180]

Fue también a fin de "llevar al poder" a la clase burguesa y luego permitirle "conservar el poder" que se desarrollaron muchas de las modernas "instituciones de derecha" que son presentadas por la "democracia" burguesa como "logros democráticos" e incluso como esenciales para la salvaguarda de los "derechos humanos", entre las cuales se destacan los medios de difusión de masas (cuyas primeras manifestaciones son los periódicos comerciales, que aparecen originalmente en Bélgica y Alemania) y la "educación universal

obligatoria". Así, pues, la contradicción entre el motivo democrático y la manipulación social que denunciaron Mead y Bateson en 1941 no es un desarrollo reciente del liberalismo capitalista, sino algo que se encontraba presente en éste desde sus comienzos.

A medida que se fueron inventando y perfeccionando nuevos medios para controlar el pensamiento, se fue insistiendo cada vez más en la importancia de la libertad de pensamiento; a medida que se fue desarrollando el germen de lo que sería la "ingeniería social", se fue poniendo cada vez más énfasis en el ideal "democrático" de libertad. Jürgen Habermas se ubicó en el campo del liberalismo capitalista al afirmar que la aparición de los medios de difusión de masas representó un avance de la "acción comunicativa" frente a la "acción instrumental".[181] En verdad, desde sus comienzos esos medios han contenido la semilla del *Brave New World (Un mundo feliz)* temido por Aldous Huxley, en el cual el Estado controlaría a los indivi-duos "desde la psiquis de éstos", sin permitir que se dieran cuenta de que estaban siendo controlados y logrando que creyeran que, al cumplir las órdenes recibidas, estaban ejerciendo su libertad. (Cabe señalar que, aunque tanto las "democracias burguesas" como los llamados "socialismos reales" combinaron elementos de la pesadilla descrita por Aldous Huxley con elementos de la que Orwell plasmó en *1984,* la praxis de las primeras ha parecido tender más hacia la primera de las mencionadas pesadillas, mientras que la de las segundas ha parecido tender más hacia la segunda.)

Los medios de difusión de masas son unidireccionales y su función es manejar la opinión pública, inculcando en los miembros de la sociedad las opiniones que convienen a la clase dirigente (o a la que aspira a ser la clase dirigente) y enseñándoles a recibir información manipuladora que contiene una serie de órdenes implícitas o explícitas, sin cuestionar ni contestar los puntos de vista y las órdenes recibidas. No parece haber sido una mera casualidad el que, justamente en la época en la que aparecieron los medios de difusión de masas, se haya desarrollado el ideal de los "derechos humanos" y, en particular, de los derechos a la libertad de pensamiento y a la libertad de expresión que esos medios nos impiden ejercer. En efecto, parece no haber duda de que, desde sus mismos comienzos, los ideales del liberalismo burgués no fueron más que un pretexto para tomar el lugar de la clase dominante y una fachada para ocultar un proyecto totalmente contrario a esos ideales, y permitir manipular a las masas a través del engaño y la contradicción, por medio de un "doble constre-ñimiento normalizante".

El "doble constreñimiento" *(double bind)* es una pauta comunicativa "descubierta" y bautizada por Gregory Bateson cuando, en colaboración con Jay Haley, John Weakland y Don Jackson, estudiaba los orígenes de la

"esquizofrenia" filmando miles de horas de interacción familiar en las familias en las cuales algún miembro había sido diagnosticado como "esquizofrénico".[182] El "doble constreñimiento" consistía en la emisión, por una o más personas en una posición de autoridad, de dos órdenes contradictorias, explícitas o implícitas, y a menudo en dos niveles distintos de la comunicación (por ejemplo, verbal y paraverbal), con la amenaza implícita de un terrible castigo si la contradicción era comentada. Bateson distinguió el "doble constreñimiento" terapéutico, que ilustró con ejemplos tomados del budismo zen y que eventualmente podía encender en el individuo sometido a él la llama de la sabiduría, del "doble constreñimiento patógeno", que es el que se encontraría en la raíz de la "esquizofrenia".[183] A éstos, debemos agregar un tercero, que es el "doble constreñimiento normalizante": una pauta comunicativa por medio de la cual los "otros significativos" nos constriñen a engañarnos a nosotros mismos y a los demás, adaptándonos a la normalidad social.[184]

En toda sociedad, el eje del control social es la "represión" interna del individuo,[185] cuya base es lo que Freud llamó "superyó" y que David Cooper[186] explicó como un *collage* jerarquizado de "otros internalizados". El otro más importante en el superyó es el otro original, quien por lo general es la madre[187] —aunque luego las *opiniones y puntos de vista* de otros otros pueden ser colocados en posiciones de mayor importancia que los de la madre u otro original—. En todo caso, una vez constituido el superyó, sólo podemos vernos a nosotros mismos con los ojos de los otros internalizados. Las miradas culpabilizantes "esculpen" y sostienen una negativa, "oscura" imagen de nosotros mismos —que Jung llamó "la sombra" y que Laing, Cooper y otros han denominado *phan-tasía inconsciente*— [188] mientras que las miradas de admira-ción "esculpen" una positiva "autoimagen ideal"[189] que corresponde, en la mayoría de los casos, al ideal de la sociedad, y que nos vemos impulsados a tratar de encarnar a fin de escapar del infierno en el que nos sumen las miradas culpabilizantes. Ahora bien, en nuestros días, la mayoría no logra encarnar esa "imagen ideal", sino que desarrolla un ego o autoimagen habitual,[190] adaptado en lo posible a la sociedad, que se encontrará entre los extremos representados por la imagen oscura y negativa y la autoimagen ideal, más cerca de la una o de la otra en la medida en la que los otros significativos —externos e internalizados— vean al individuo en mayor medida como la una o como la otra.[191]

En la medida en la que negamos ser la ilusoria imagen oscura y negativa, y nos hacemos autoimagen positiva/ideal o autoimagen habitual, nos afirmamos como ilusoria-imagen-oscura-y-negativa-que-debe-ser-negada, poniéndonos así bajo el poder de la fuente de todo mal, que es precisamente

esa ilusoria imagen oscura y negativa. Ahora bien, puesto que, al hacernos la imagen oscura y negativa, a nivel consciente hemos de creernos autoimagen, nos vemos obligados a proyec-tar fuera de nosotros la ilusoria imagen oscura y negativa que ya hemos constituido y que no logramos ignorar, identificándola con otros individuos y odiándola en ellos, en la creencia de que la imagen oscura y negativa *es* esos indivi-duos.

A fin de hacernos autoimagen positiva e ideal, e incluso autoimagen habitual, hemos de recurrir al autoengaño, al cual nos impulsan los "dobles constreñimientos normalizantes" constituidos por miradas, expresiones y palabras de los otros que conforman el superyó. Esto significa que no hay verdadera contradicción entre el concepto freudiano de "represión" y el concepto sartreano de "mala fe".[192] Como afirma Sartre, es la conciencia la que se engaña a sí misma; no es un ente externo a ella —como el subconsciente de Freud, en el que yacería el superyó— el que la engaña. Ahora bien, el autoengaño o mala fe del que habla Sartre es realizado bajo la presión hipnótica de los otros significativos, originalmente desde "fuera de nosotros" y luego —después de su interna-lización y de la constitución del superyó— desde el "interior" de nuestra propia psiquis.

Una vez que se ha producido lo anterior, nos encontramos en una cárcel invisible, pues sus barrotes son los mecanismos de autoengaño de la conciencia, los cuales, una vez estable-cidos, ya no podemos ver. Y no podemos verlos porque son el resultado de un doble engaño: en la misma operación nos en-gañamos y nos engañamos acerca del hecho de que nos estamos engañando, de modo que inmediatamente después de en-gañarnos no podemos ya tener conciencia del engaño —ya que éste ha sido negado también doblemente: en la misma opera-ción lo negamos y negamos que hayamos negado algo—.[193]

Así, pues, no han sido los medios de difusión de masas y otras "instituciones de derecha" de origen reciente los que han creado nuestra cárcel psicológica. La naturaleza del *lila* o "juego cósmico" es crearla: nuestra propia conciencia, bajo el influjo de los "otros significativos", se encierra a sí misma en ella. Luego, los medios de difusión de masas y el resto de las instituciones de derecha actúan sobre las cárceles mentales de cada uno de nosotros, uniformándolas y moldeándolas a su antojo con el objeto de manipularnos a fin de lograr las metas fijadas por la ingeniería social y satisfacer las ambiciones de quienes dirigen la sociedad: en los paises capitalistas, las de quienes directamente manejan el capital e indirectamente conducen la política; en los "socialismos reales", las de quienes directamente planificaban la economía y conducían la política.[194] Y todo esto último también es parte del *lila*.

En tanto que no podamos ver los barrotes de la cárcel, ni siquiera nos daremos cuenta de que estamos en prisión y por ende no podremos escapar. Es por esto que el materialismo dialéctico insiste en que la contradicción ha de ser descubierta como tal, de modo que se transforme en conflicto y éste nos impulse a superarla. En términos de la imagen de Shantideva, tenemos que volvernos tan sensibles como un ojo al cabello de la insatisfacción y el sufrimiento que emanan del error. Entonces, necesitaremos la ayuda de alguien que ya se encuen-tre fuera de la cárcel o que haya avanzado considerablemente en el proceso de escapar de ella y, en consecuencia, conozca bien la vía de escape. De otro modo, podríamos permanecer en la cárcel, derivando orgullo y autosatisfacción de nuestros intentos de escapar de ella, y transformando temporalmente de esta manera nuestra "jaula de hierro invisible" en una "jaula de oro invisible".

Psiquis y sociedad: condiciones de la transformación necesaria

Como hemos visto, la causa profunda de la crisis ecológica es el error fundamental producido por la interacción de la sobrevaluación conceptual y la conciencia fragmentaria, el cual, al desarrollarse, generó las relaciones instrumentales que se encuentran en la raíz de la técnica. Tanto el error como las relaciones en cuestión han sido reducidos al absurdo por la mencionada crisis y, en consecuencia, deben ser superados.

Así, pues, si las relaciones instrumentales y el error siguie-ran imperando en la psiquis de los individuos, no se ganaría gran cosa con sustituir los actuales sistemas políticos, sociales y económicos por otros. En el pasado, esto no hizo más que cambiar de lugar a distintos grupos sociopolíticos dentro de las relaciones de poder y las estructuras opresivas y explotado-ras imperantes, que se conservaron inalteradas. En nuestros días, ello significaría seguir adelante por el sendero que con-duce a una rápida autoaniquilación.

La reestructuración global que haría posible nuestra super-vivencia y que instauraría la nueva Edad de Oro, Era de Perfección o Era de la Verdad sólo podrá ser efectiva si ella comprende una transformación de la psiquis de cada ser humano que, por una parte, erradique progresivamente el error fundamental (per-mitiendo que se manifieste de manera igualmente progresiva lo que Bateson designó como "sabiduría sistémica") y, por la otra, ponga fin a las estructuras de poder y a las relaciones instrumentales. Quienes se dediquen a trabajar por dicha rees-tructuración habrán de iniciar de inmediato la transformación de su psiquis, continuarla ininterrumpidamente durante su

acción política y cultural —la cual, además de impulsar el cambio político, social, económico, cultural, etc., que es im-prescindible para la supervivencia, habrá de extender la transformación de la psiquis a otros individuos— y, sin interrumpirla jamás, ayudar a extenderla a la totalidad de la sociedad una vez que se superen los sistemas actuales.

Como ya he señalado, esto implica la combinación de la práctica de los métodos supremos de liberación interior transmitidos por las tradiciones universales de sabiduría, con el trabajo sobre nuestras relaciones con otros individuos dirigido a modificar radicalmente las relaciones que nos constituyen, y con la realización de una verdadera revolución cultural,[195] axiológica e institucional. Sólo esta combinación nos permitiría poner fin a las pautas de experiencia, conducta y comunicación que se encuentran en la raíz de la opresión y la explotación de los seres humanos y de la naturaleza, que restringen nuestra libertad, y que producen insatisfacción, frustración y sufrimiento.

Evidentemente, 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-leninis-mo; por ejemplo, el dirigente chino Liu Shaoshi, "purgado" durante la Revolución Cultural, escribió:[196]

> 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 comu-nistas, 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 carac-terizaban a la vieja sociedad y funcionamos en términos de relaciones de opresión, de dominación, de explotación, etc. En consecuencia, si transformásemos la sociedad sin transformar nuestra psiquis, en el proceso primario seguiríamos funcio-nando dentro de las mismas relaciones de opresión y explota-ción, que reproduciríamos en el nuevo orden social. Cambian-do sólo la posición de proceso secundario que tenemos en esas relaciones, dejaríamos de ser "oprimidos" pero nos volvería-mos "opresores", y —tal como sucedió en la *Animal Farm* de Orwell— no produciríamos más que un cambio de amos.

En términos de las ideas de Michel Foucault, podríamos decir que si los revolucionarios están todavía penetrados, atra-vesados y dominados por el poder tradicional, difícilmente podrán evitar seguir reproduciéndolo en sus nuevas creacio-nes, ya que:[197]

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 conoce-dor de la interacción entre nuestra propia imagen negativa y odiada —la *phantasía* inconsciente— y nuestra habitual y acep-tada identidad consciente,[198] Foucault instó a los *gauchistes* a descubrir el *bourgeois* dentro de sí y vérselas con él allí, en vez de utilizar individuos externos a sí mismos 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.[199]

En términos antipsiquiátricos, quienes intenten transformar la sociedad sin transformar su propia psiquis seguirán estando dominados por los "otros internalizados" que constituyen 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. Por esto en *La muerte de la familia* David Cooper recuerda el dilema del poeta japonés Basho en su *Viaje hacia el norte profundo,* cuando encontró al niño abandonado a la orilla del camino: habiendo comprendido que aún no sabía lo que era bueno para sí mismo, e incluso si la vida valía o no la pena, el poeta y buscador de la verdad decidió no recoger el niño. La historia es extrema pero, precisamente por eso, ilustra claramente el asunto que nos concierne.

Más aún, individuos poseídos por el error, el odio y las relaciones de opresión podrían proyectar en la clase dominan-te los aspectos de sí que no pueden aceptar —por ejemplo, sus propios aspectos opresivos, explotadores, manipuladores, etc.— y ensañarse en esos aspectos hostigando y exterminando a los miembros de la clase en cuestión, con lo cual darían más fuerza a sus propios aspectos destructivos, opresivos y sádicos. Estos, tarde o temprano, volverían a emerger a su conciencia y, entonces, tendrían que ser exorcizados de nuevo buscando nuevas víctimas que los encarnaran y pudieran ser destruidas como si fuesen esos aspectos. Así, se produciría un

circuito de realimentación positiva en el cual el sacrificio de víctimas propiciatorias por los "revolucionarios" alimentaría tanto la culpa que éstos experimentan como la imagen oscura y negativa que es esculpida por dicha culpa, y a su vez el desarrollo de la culpa y de la imagen oscura haría que los "revolucionarios" necesitaran un número creciente de víctimas en quienes proyectarlas e intentar destruirlas.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, podremos apreciar plenamente la gran sabiduría de las palabras de Lao-tse:[200]

> 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, el lama tibetano Chögyam Trungpa pro-puso algo similar:[201]

> 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.
>
> Si quieres resolver los problemas del mundo, antes tendrás que poner en orden tu propio hogar, tu propia vida. Eso es una especie de paradoja. La gente tiene un deseo genuino de ir más allá de sus entumecidas vidas individuales para beneficiar al mundo. Pero si no comienzas en casa, entonces no tendrás esperanza de beneficiar al mundo... No hay duda de que, si lo haces, el paso siguiente surgirá naturalmente. Si no lo haces, entonces tu contribución a este mundo sólo podrá producir aún más caos...
>
> Hay quienes sienten que los problemas del mundo son tan urgentes que la acción política y social debería tomar precedencia sobre el desarrollo individual. Éstos pueden sentir que deberían sacrificar sus propias necesidades en forma completa con el objeto de trabajar por una causa más amplia. En su forma extrema, este tipo de pensamiento justifica las neurosis individuales y la agresión como productos de una sociedad con problemas, de modo que la gente siente que puede aferrarse a sus neurosis e inclusive usar su agresión para efectuar el cambio.
>
> 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."

Otro lama tibetano —Namkhai Norbu, quien adoptó la nacionalidad italiana y vive en el país mediterráneo— escri-bió:[202]

> En muchas ideologías políticas el principio es luchar para construir una sociedad mejor. ¿Pero cómo? Destruyendo la vieja (sociedad); por ejemplo, (mediante una) revolución. En la práctica, no obstante, los beneficios que emanan de esto son siempre relativos y provisionales, y nunca se alcanza una verdadera igualdad, (pues sigue habiendo) distintas clases sociales. Una sociedad mejor sólo puede surgir de la evolución del individuo...
>
> Si entendemos de veras cuál es la verdadera relación entre la sociedad y la conciencia del individuo y, en base a ese principio, intentamos colaborar a fin de mejorar la sociedad, finalmente el progreso podrá dar beneficios concretos a todos, sin distinciones. Y podrá sobrevenir una era en la cual, liberados de la red del dualismo que es la base de todos los problemas y conflictos entre la gente, todos disfrutaremos de un auténtico bienestar y una genuina felicidad."

¿Quiere decir todo esto que debamos posponer toda acción política dirigida al cambio social hasta que hayamos superado totalmente el error producido por la sobrevaluación y la fragmentación y nos hayamos liberado totalmente de las relaciones instrumentales que caracterizan a nuestra psiquis? Ciertamente no. Si tuviéramos que estar plenamente trans-formados para poder emprender la acción política, probable-mente la mayoría de nosotros moriría antes de emprenderla y el mundo llegaría a su fin antes de que hayamos hecho nada por transformarlo. Como señaló el gran Martin Luther King (H):[1]

> Por una parte, debo intentar cambiar el alma de los individuos para que pueda haber un cambio en sus comunidades sociales; por la otra, debo intentar cambiar las comunidades sociales para que el alma de los individuos tenga una oportunidad.

En las palabras del mismo Namkhai Norbu, no hay que esperar hasta que la transformación individual haya sido completada para emprender la acción social;[203] por el contrario, debemos emprender la segunda mientras llevamos a cabo la primera y trabajar simultáneamente en ambas.

Como señaló Carlos Marx en las *Tesis sobre Feuerbach,*[204] la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales. Y como explicaron más recientemente 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 escribe:[205]

---

[1] King (1998).

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, Alexandra David-Neel y el lama Yongden señalan que:[206]

El ego es un *collage* de otros."

David Cooper,[207] por su parte, dice que los individuos humanos estamos constituidos psicológicamente por una red de "otros internalizados", la cual corresponde al "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, quizás en parte porque, como señala Gregory Bateson,[208] las imágenes 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. En las tradiciones de la "filosofía perenne", a fin de transformar la psiquis se emprendía una serie de prácticas que el individuo podía o debía realizar individualmente, pero se daba igual importancia a la transformación de las relaciones sociales en la comunidad de practicantes.[209] Del mismo modo, en repetidas ocasiones los representantes de la "filosofía perenne" intenta-ron transformar la sociedad más amplia en la cual se insertaban las comunidades de practicantes. Así, pues, la transformación de la psiquis del individuo implica la transfor-mación del grupo microsocial —y en última instancia también macrosocial— en el cual éste se desenvuelve. Es por esto que el teórico y activista anarcoecologista M. Bookchin nos dice:[210]

La tarea de los revolucionarios no es "hacer" la revolución. Esta 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 trabaja-dores tomen parte en la dirección de una fábrica o de una comuna agrícola, sino —como señala Castoriadis— en el del desarrollo de una actividad autónoma de las masas...[211]

...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."

Ahora bien, en mi opinión, tanto en el plano de la transformación de la psiquis como en el de la transformación de la sociedad, debemos aceptar el "liderazgo carismático"[212] —aunque, por supuesto, *no* el mando— de quienes hayan llevado su transformación interior más allá que la mayoría y, en consecuencia, puedan evitar las trampas del autoengaño, que sostienen la opresión por medio de los intentos de poner fin a ella. Lo que Voline dice de la influencia de los "sabios" en materia de arte puede ser extendido a su influencia en la conducción de la sociedad:[213]

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 científicamente aceptada en una medida razonable, puede ser preciosa, útil y aprovechable."

La crisis ecológica es el resultado de los intentos de individuos poseídos por el error inherente a la conciencia fragmentaria de destruir el lado "negativo" de la moneda de la vida —el lado "muerte", "dolor", "enfermedad", "sufrimien-to", "esfuerzo", "incomodidad", etc.— con el objeto de con-servar tan sólo la cara "positiva" —o sea, la cara "vida", "placer", "salud", "bienestar", "ocio", "comodidad", etc—. El individuo de visión fragmentaria no logrará detener el proce-so de destrucción de la vida, pues sus intentos de detenerlo surgirán de la misma perspectiva que originó la

crisis y, al igual que los proyectos y las acciones que la produjeron, estarán dirigidas miopemente hacia la conservación del lado "vida" de la moneda de la vida y la destrucción de la cara "muerte" de la misma.

Así, pues, a fin de lograr que la transformación necesaria sea efectiva, ella tiene que comprender un trabajo sobre la psiquis del individuo y sobre sus relaciones sociales dirigido a producir una revolución de la experiencia y la conducta. 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— tendría que ser continuada sin interrupción, y no ser considerada como algo que concluye con la erradicación de los sistemas políticos, sociales y económicos imperantes.[214] Como advirtió Heráclito, la cerve-za se corrompe si no es agitada. Y, como señaló en uno de sus *doha* el místico hindú Sarahapada:[215]

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

La transformación en el plano de la cultura es especialmente importante. Ella deberá, entre otras cosas: (1) modificar radi-calmente las relaciones interpersonales eliminando todo tipo de relación instrumental, posesiva y exclusiva, poniendo fin a las relaciones de producción que reproducen la fábrica capi-talista 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) generalizar la transforma-ción de la psiquis que pondrá fin a la división entre un aspecto o principio que gobierna u otro que es gobernado y permitirá el libre flujo de la espontaneidad del Tao o Logos, que bene-ficia naturalmente a todos.

Esta transformación cultural deberá comprender la erradi-cación de las interpretaciones populares erróneas del cristia-nismo, 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 y produ-jeron muchos de los problemas característicos de nuestro subcontinente.[216]

La extinción del Estado y la nueva Edad de Oro

Hemos visto que en la futura Edad de Oro, Era de Perfección o Era de la Verdad todo gobierno externo al individuo y toda represión habrán desaparecido, al igual que toda división de clases, todo tipo de propiedad y toda clase de salario proporcional, y que este estado de cosas corresponde en gran medida, tanto a los ideales del pensamiento ácrata y del pensamiento comunita-rista, como al comunismo concebido por la doctrina marxista.

Ahora bien, según la doctrina marxista, el comunismo no podrá ser instaurado repentinamente en Estados capitalistas, protocapitalistas o precapitalistas. Según esta doctrina, después del capitalismo debería producirse un estadio de socialismo, que habría de preparar las condiciones para la futura transición al comunismo.

En el plano político, el socialismo habría de ser una etapa en la cual los trabajadores, habiendo obtenido el poder, instauran una "dictadura del proletariado" que aplica estrictas restriccio-nes a los capitalistas y a las fuerzas "reaccionarias" con el objeto de despojarlas de su poderío económico y político y así poner fin a la explotación económica de los trabajadores y reformar radicalmente el Estado en base a los principios de la justicia social. En la etapa final del socialismo, el Estado "comenzaría a marchitarse", hasta que, en el comunismo, podría finalmente desaparecer, pues no habría ya una clase a la cual reprimir y los individuos habrían aprendido a convivir armónicamente sin necesidad de ser regulados desde arriba. Así, pues, en el comunismo habrían desaparecido la represión y el gobierno externo al individuo.

Cabe señalar que, aunque se ha afirmado que la doctrina marxista de la extinción del Estado no tiene su origen en Marx sino en Engels, y que ella sólo es desarrollada en profundidad por Lenin,[217] en *La miseria de la filosofía* Carlos Marx declaraba ya que:

> La clase trabajadora sustituirá... a la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y no existirá más un poder político propiamente dicho, porque el poder político es, precisamente, el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil."

Mientras que, en *El manifiesto comunista,* Marx y Engels afirmaban que:

> Cuando las diferencias de clase hayan desaparecido... y toda la producción esté concentrada en manos de los individuos asociados, el poder público perderá (su) carácter político. En sentido estricto, el poder político es el poder organizado de una clase para la opresión de la otra..."

La tesis marxista según la cual la dictadura del proletariado prepararía el terreno para la futura extinción espontánea del Estado fue objeto de demoledoras críticas por parte de los ideólogos del pensamiento ácrata, para quienes el ejercicio del gobierno por el Estado —y más aún un ejercicio totalitario como el que implicaba el término "dictadura del proletaria-do"— sería absolutamente incapaz de conducir a la disolución del Estado y a la implantación del comunismo que concibió la doctrina marxista.

Para los ideólogos en cuestión, el Estado, en sus estadios primitivos, fue la estructura que dividió la sociedad en estra-tos, haciendo posible la aparición posterior de las divisiones económicas en la sociedad. Desde entonces —señala Baku-nin— "el Estado siempre forma parte de la herencia de la clase privilegiada". ¿Cómo podría entonces exigírsele que se transformara en algo contrario a su naturaleza y cumpliese funciones contrarias a aquéllas para las cuales se desarrolló? La toma del poder por el proletariado crearía una nueva clase dominante —que no sería de proletarios, sino de burócratas— y llevaría a la perpetuación del poder de unos sobre otros. Al atribuir al Estado aun más funciones de las que ya tiene, no se haría más que crear un instrumento más potente de tiranía.

Es lógico preguntarse, en efecto, cómo podría una dictadura conducir al establecimiento de la democracia directa —o anarquía libertaria— cuando el fin está implícito en los medios y esos medios condicionan a aquéllos a quienes se les aplican. Bateson anota con respecto al conflicto entre el ideal democrático y la ingeniería social en los EE. UU.:[218]

El aporte de la Dra. Mead consiste en que ella, fortalecida por el estudio comparativo de otras culturas, logró trascender los hábitos de pensamiento habituales en su propia cultura y pudo decir virtualmente lo siguiente: "Antes de aplicar las ciencias sociales a nuestros asuntos nacionales, tenemos que reexaminar y cambiar nuestros hábitos de pensamiento con respecto a los medios y los fines. Hemos aprendido, en nuestra inserción cultural, a clasificar las conductas en 'fines' y 'medios', y si seguimos definiendo los fines como separados de los medios y aplicando las ciencias sociales como medios crudamente instrumentales, usando las recetas de la ciencia para manipular a las personas, llegaremos a un sistema de vida totalitario y no a un sistema democrático". La solución que ella propone es que observemos la "dirección" y los "valores" implícitos en los medios, en vez de mirar más allá, hacia una meta definida en un plan de acción y reflexionar sobre esa meta preguntándonos si justifica o no justifica los medios empleados en la manipulación. Tenemos que descubrir el valor de un acto planificado: un valor que está implícito en el acto mismo y que se realiza simultáneamente con él, y no por separado, en el sentido de que el acto derive su valor de la referencia a un fin o meta futura.

...hay una discrepancia —una discrepancia básica y fundamental— entre la "ingeniería social", manipular a la gente para lograr una sociedad planeada de antemano en todo detalle, y el ideal de la democracia, "el supremo valor y responsabilidad moral de la persona humana individual". Los dos temas contrapuestos han estado implícitos por mucho

tiempo en nuestra cultura: la ciencia ha tenido tendencias instrumentales desde antes de la Revolución Industrial, y el énfasis en el valor del individuo es aún más antiguo. La amenaza de conflicto entre ambos ha aparecido sólo reciente-mente, con el aumento de la conciencia del tema democrático y del énfasis puesto en el mismo, y la simultánea difusión del tema instrumental. Finalmente, el conflicto es ahora una lucha de vida o muerte acerca del papel que deben jugar las ciencias sociales en el ordenamiento de las relaciones humanas. No es exagerado decir que el conflicto ideológico tras la Segunda Guerra Mundial es acerca del papel de las ciencias sociales. ¿Vamos a poner las técnicas para manipular a la gente y el derecho a usarlas en manos de unos cuantos individuos planificadores, orientados hacia objetivos predeterminados y hambrientos de poder, para quienes la instrumentalidad de la ciencia tiene un atractivo natural? Ahora que tenemos las técnicas, ¿vamos, a sangre fría, a tratar a la gente como cosas? ¿O qué vamos a hacer con esas técnicas?

(Los planificadores) ignoran que en la manipulación social los útiles no son martillos ni destornilladores. Un destornillador no es afectado seria-mente cuando, en una emergencia, lo usamos como cuña; y la visión de la vida que tiene un martillo no será afectada porque usemos su mango como simple palanca. Pero en la manipulación social nuestros útiles son gente, y la gente aprende y adquiere hábitos que son mucho más sutiles y todoabarcadores que el truco que les enseña el planificador... Donde encuentren ciertos tipos de contexto, tenderán a ver a éste último como si estuviese estructurado en términos de una pauta familiar anterior. El planificador podrá derivar una ventaja inicial de los trucos aprendidos por el niño; pero el éxito final de su plan puede ser destruido por los hábitos mentales aprendidos con el truco."

La contradicción entre la tendencia instrumental y el motivo democrático se ha ido desarrollando desde la aparición misma de este último y de los medios de difusión de masas.[219] Probablemente, a sabiendas, la ingeniería social decidió de-sarrollar y explotar esa contradicción a fin de producir la ilusión de que en el "capitalismo democrático" se vive en libertad, cuando en verdad se está dominado más efectivamen-te que en ningún otro sistema, y hacer que los conceptos negativos de "dominador" y "dictatorial" sean vistos como la esencia del "enemigo" marxista, quien los ha encarnado de manera menos subrepticia.

Pero retornemos a la consideración del problema de la extinción del Estado y la transición a la nueva Edad de Oro, Era de Perfección o Era de la Verdad. Es evidente que tanto los argumentos aduci-dos por los ideólogos del pensamiento ácrata como los expre-sados por Bateson son suficientes para explicar por qué en Estados como la ex-Unión Soviética y los paises del Este de Europa la dictadura estatista que fue identificada como "dictadura del proletariado" no condujo ni a la desaparición del Estado y de todo medio central de control y planificación, ni al establecimiento del comunismo, sino a un largo período de opresión y, finalmente, a la implantación del capitalismo.

En efecto, aunque poco después de haber tomado el poder Lenin estableció los soviets locales que habían surgido espon-táneamente como la base de un orden en el cual el mando fluía también desde la base hacia el vértice, y no sólo desde el vértice hacia la base, al cabo de poco tiempo el líder soviético privó de gran parte de su poder a los soviets locales y estableció un sistema monolítico de gobierno en el cual el mando fluía sólo de arriba hacia abajo. Después de la muerte de Lenin, este sistema fue reforzado considerablemente por Stalin y, en general, en los Estados marxistas se desarrollaron gobiernos cada vez más poderosos, omnipresentes y represi-vos, con enormes burocracias, tremendos privilegios para las clases dirigentes, un poderosísimo mecanismo de conservación del poder y un desarrollismo desmedido que se negaba a tomar en cuenta sus propios efectos sobre el medio ambiente y sobre la psiquis humana.[220] Como hemos visto, esto era precisamente lo contrario a lo que habían previsto Marx y Engels, para quienes a la larga la dictadura del proletariado produciría la dilución progresiva y final disolución del gobierno, la burocracia y el Estado.

Es evidente que, además del atolladero estructural inherente a la tesis de que la dictadura podía conducir a la desaparición del Estado y de que la retribución proporcional al aporte podía conducir a la superación de toda medición proporcional, en los desarrollos que tuvieron lugar en la ex-Unión Soviética y los paises marxistas de Europa oriental entraron en juego también numerosas condiciones secundarias. En la Unión Soviética el poder pasó a manos de un individuo con una inmensa sed de poder como lo fue Stalin. En ella y en otros paises marxistas que no habían desarrollado el capitalismo para el momento de la revolución,[221] ésta marcó el inicio de la construcción de un capitalismo de Estado —etapa inicial de la revolución, que el marxismo considera indispensable en una situación tal—, el cual, como hemos visto, una vez desarrolla-do, se dedicó a competir con los Estados capitalistas en los términos que éstos les imponían —PNB, crecimiento económi-co, nivel de vida y maquinaria bélica— y terminó convir-tiéndose en lo que los ideólogos marxistas yugoslavos del grupo "Praxis" designaron como "estatismo": una degenera-ción clasista y burocrática del capitalismo de Estado.[222]

Para consejistas tales como Pannekœk y Rosa Luxemburgo —partidarios de una organización en la cual las decisiones políticas fueran tomadas por fuerzas de base constituidas en consejos locales de trabajadores y vecinos, en vez de ser impuestas por una cúpula de jerarcas del partido, militares y científicos— la contradicción que impidió el desarrollo del socialismo y la posterior transición del socialismo al comu-nismo no estaba presente en la doctrina original de Marx. Ella habría sido el resultado de una deformación introducida por Lenin, quien, poco tiempo después de la "toma

del poder", despojó de todo poder a los soviets locales e impuso la autoridad central, instaurando así un sistema político muy diferente al que Marx había ideado para el estadio socialista de la sociedad. Como señala Iring Fetscher, aunque durante mucho tiempo Marx no especificó cuál iba a ser la "forma política" de la dictadura del proletariado que, en el estadio socialista, debería preparar las condiciones para el advenimiento del comunismo, finalmente:[223]

> ...creyó encontrarla en la constitución de la Comuna de París. Al hacer el panegírico de la Comuna de París en su obra *La guerra civil en Francia,* Marx creó el mito de una moderna **democracia directa sin burocracia**, que Lenin retomó en 1917 para dar legitimidad marxista a los soviets de obreros y campesinos que habían surgido espontáneamente, y que consideraba útiles desde un punto de vista táctico."

Independientemente de que la contradicción entre fines y medios se haya encontrado ya presente en la doctrina original de Marx o haya sido introducida por Lenin, es evidente que ella constituye la causa principal del "fracaso" de los regíme-nes marxistas de la ex-Unión Soviética y Europa oriental: el socialismo no podía ser construído por los medios que pro-ponían los marxistas.[224]

Mao Zedong (Mao Tsetung) no reconoció lo anterior, pero tampoco pensó que bastaría con remodelar la economía sobre la base de un modelo como el stalinista para que se iniciara un proceso natural de transición hacia el socialismo y el comunis-mo. En vez de implantar la democracia directa, el líder chino construyó un sistema casi tan centralizado y monolítico como el soviético, y si bien dentro de dicho sistema las comunas tenían un cierto grado de autogestión, las mismas debían sembrar los cultivos que les imponía la autoridad central a fin de cumplir con determinadas cuotas de producción. La tesis de Mao era que el centralismo monolítico no sería un obstáculo para el desmantelamiento del Estado y la abolición final de toda diferencia de clase, siempre y cuando: (1) se diera más importancia a la transformación de la superestructura ideoló-gica y en general de la mentalidad de las masas, que al aumento de la producción y de los "niveles de vida"; (2) se llevara a cabo una revolución cultural, y (3) se continuara la revolución ininterrumpidamente en vez de considerarla como algo que concluye con la toma del poder y la transformación de los modos de producción.[225] Y, en su práctica revolu-cionaria, Mao trató por todos los medios de hacer que la revolución china cumpliese con estas condiciones.

Sin embargo, a la muerte de Mao, su país tomó un rumbo similar al que había seguido la Unión Soviética. Como resulta-do, hoy en día el Estado y el sistema totalitario no parecen haberse debilitado en absoluto, mientras que las diferencias de clase han retornado a niveles que no habían estado presentes

desde los comienzos mismos de la revolución. Esto último es el resultado del avance vacilante de una tendencia procapita-lista que ha producido un aumento de la sensación subjetiva de carencia, del egoísmo, de la avaricia, de la corrupción y de la criminalidad.[226]

El místico hindú Shri Aurobindo, a pesar de haber militado durante su juventud en agrupaciones ácratas francesas, afirmó que las dictaduras ejercidas por los regímenes marxistas gene-rarían una tremenda sed de libertad que terminaría producien-do la disolución del Estado y de todo gobierno externo al individuo. Por supuesto, en la época de Aurobindo la inge-niería social y los modernos medios de control social —tales como los medios de difusión de masas, la "educación obligato-ria" y otras instituciones de derecha— no estaban tan desarro-llados como ahora, y los Estados occidentales no habían logrado convencer al mundo de que el capitalismo era más efectivo que el socialismo para el logro de los objetivos que ellos impusieron al resto del mundo (incluyendo los Estados llamados "socialistas"). Aunque las cosas podrían cambiar con los próximos virajes de la situación mundial, no cabe duda de que el "afán de libertad" que apareció a fines de la década de los ochenta en los Estados marxistas no aspiraba a establecer una democracia directa de tipo federalista autogestionario, sino un sistema de opresión capitalista con fachada liberal al estilo occidental. En efecto, a raíz del retiro soviético de Europa oriental y el posterior desmembramiento de la U.R.S.S., las ex-repúblicas soviéticas y la mayoría de los Estados de Europa oriental que habían tenido gobiernos marxistas intentaron implantar el capitalismo, a menudo en su versión "neoliberal". Sólo recientemente se ha percibido una tendencia en algunos de ellos a reconquistar algunos de los moderados "logros sociales" de los anteriores regímenes marxistas.[227]

Podría argüirse que, puesto que en el siglo XX no habría sido posible impulsar en parte alguna la transición al comunismo ácrata, los sistemas más cercanos a la justicia social que era posible implantar eran los que se aproximaran en lo posible al socialismo concebido por Marx, y que éstos tendrían la doble función de mantener vivos los ideales socializantes y el activismo político dirigido a realizar esos ideales, y de contener la expansión de los imperios capitalistas. A esto podría responderse, no obstante, que fue precisamente la repulsión que produjo en gran parte del mundo el totalitarismo soviético, identificado erróneamente con el concepto de "comunismo", lo que hizo que éste se volviese objeto de oprobio para gran parte de la población mundial, y que con ello pareciese corroborarse la predicción de Kropotkin:[228]

Los comunistas con sus métodos, en lugar de poner al pueblo en la vía del comunismo, acabarán por hacer odioso hasta ese nombre."

Pero volvamos nuestra vista al plano económico. Para el pensamiento ácrata, sólo un economismo —como lo era hasta cierto punto el marxismo— pudo haber producido la tesis según la cual la "dictadura del proletariado" conduciría la sociedad de manera automática hacia el comunismo en el cual desaparecerían el gobierno y el salario proporcional. La idea de que el Estado era una superestructura producida por las estructuras económicas, que reflejaba estas últimas, hizo que muchos marxistas pasaran por alto el problema del poder y afirmaran simplistamente que éste se transformaría y luego desaparecería como consecuencia de la transformación de la estructura que lo producía.[229]

En el plano económico, el marxismo resumió el principio correspondiente al socialismo en la máxima "de cada cual según sus capacidades, a cada cual según su trabajo". El principio correspondiente a la economía comunista que habría de suceder a la socialista fue resumido a su vez en la máxima "de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades".[230]

Ahora bien, aun desde un punto de vista economista, tendríamos que dudar de la tesis según la cual la implantación en la sociedad del principio económico del socialismo más adelante daría lugar espontáneamente al comunismo. Las transformaciones económicas que según el marxismo habrían de corresponder al socialismo reforzarían pautas de interac-ción que, dadas las características del proceso primario, impedirían la siguiente transición al comunismo.

Fue por esto que Kropotkin criticó duramente el colecti-vismo híbrido que en el plano económico, según el marxismo, debería caracterizar a la "etapa socialista", afirmando que éste constituía un ideal imposible (y, en cuanto tal, utópico) y representaba un obstáculo para la transición al comunismo para la cual supuestamente debería preparar el terreno. Según el príncipe ácrata, la propiedad colectiva de los medios de producción y la remuneración a cada uno según el producto de su trabajo teniendo como medida el tiempo empleado en realizarlo, no pueden constituir un primer paso necesario en la construcción del comunismo, pues:[231]

Estamos persuadidos de que el individualismo mitigado del sistema colectivista no podría existir junto con el comunismo parcial de la posesión por todos del suelo y de los instrumentos de trabajo. Una nueva forma de producción requiere una nueva forma de retribución. Una forma nueva de producción no podría mantener la antigua forma de consumo, como no podría amoldarse a las formas antiguas de organización política. (El salario) era la condición necesaria para el desarrollo de la producción capitalista; morirá

con ella, aunque se trate de disfrazarla bajo la forma de "bonos de trabajo". La posesión común de los instrumentos de trabajo traerá consigo necesariamente el goce en común de los frutos de la labor común... Una sociedad no puede organizarse sobre dos principios completamente opuestos, sobre dos principios que a cada paso se contradicen. Y la nación o la comunidad que se procura semejante organización, veríase obligada, bien a volver a la propiedad privada o bien a transformarse inmediatamente en sociedad comunista."

Esta predicción acerca del retorno a la propiedad privada se ha cumplido en los Estados de Europa Oriental y en las repúblicas que otrora constituyeran la Unión Soviética; en Vietnam y otros paises que todavía se declaran marxistas ha comenzado a cumplirse, y en China durante años ha habido un vacilante proceso en esa dirección (que parece haberse consolidado en el congreso del Partido Comunista realizado en octubre de 1992). Todo parece indicar que el principio económico marxista del socialismo contenía contradicciones irreconciliables, que Capital y Estado eran inseparables, y que el intento de acabar con el régimen de la propiedad privada de la tierra y de los medios de producción conservando el Estado y empleándolo como principal instrumento de lucha contra el capitalismo y la burguesía necesariamente tenía que producir una nueva clase dominante.[232]

Como ya hemos visto, a pesar de autodesignarse como "Estados socialistas", los Estados en cuestión nunca estuvieron cerca de instituir el principio del socialismo enunciado en la frase "de cada cual según sus posibilidades, a cada cual según su aporte".[233] A pesar de que por lo general no son los científicos, los políticos y los militares quienes más trabajan, en los paises llamados "socialistas" los ingresos de éstos siempre fueron muchas veces superiores a los de los trabajadores industriales y a los de los campesinos. Como señala Arturo Eichler:[234]

...el coeficiente de desigualdad entre el 10% más rico y el 10% más pobre de la población, es en Francia de 1 a 76, en los Estados Unidos de 1 a 29, en Alemania Occidental de 1 a 20, en Inglaterra de 1 a 15, y en Checoslovaquia, un país socialista, de 1 a 10."

Según datos proporcionados por Angel Cappelletti,[235] en la antigua Unión Soviética el sector de mayores ingresos recibía un salario 30 veces mayor que el que devengaba el sector de menores ingresos. En China, que durante el régimen de Mao Zedong fue el país que más se acercó al establecimiento del principio económico del socialismo, el sector de mayores ingresos recibía 8 veces el salario obtenido por el sector de menores ingresos; más adelante, durante la Revolución Cultu-ral, el sector de mayores ingresos llegó a recibir un salario sólo 4 veces mayor que el del sector de menores ingresos, y se aspiraba a reducir aun más esta proporción. Hoy en día, a pesar

de que el gobierno chino todavía se proclama marxista, en el gran país asiático las diferencias económicas entre el sector de mayores ingresos y el de menores ingresos son muchísimo mayores que *antes* de la Revolución Cultural.

Pero volvamos al caso específico de la antigua Unión Sovié-tica. En ella se trató de incrementar la producción ofreciendo a los trabajadores incentivos materiales, lo cual hizo doble-mente imposible, no sólo la transición del socialismo al comu-nismo, sino incluso el establecimiento del socialismo. Según el *Chuang-tse,* cuando su discípulo Yu le preguntó a Tzu kao por qué había abdicado a su cargo de señor feudal, éste le respon-dió:[236]

> Antes, cuando Yao gobernaba el mundo, no usaba de recompensas y el pueblo él mismo se estimulaba al bien. No usaba de castigos y el pueblo temía obrar mal. Hoy en cambio su Majestad usa las recompensas y los castigos y el pueblo no es bueno. De aquí ha venido la ruina de la virtud. Los castigos y los suplicios han venido de aquí; de aquí vendrán también las revueltas futuras."

En una vena similar, el líder chino Mao Zedong, quien trató de impedir que las masas chinas fuesen motivadas sólo por el interés económico y el egoísmo, criticó a los dirigentes sovié-ticos en los términos siguientes:[237]

> La fuerza de las circunstancias hará imposible que esos elementos reaccionarios en la Unión Soviética lleguen a alguna parte si siguen impulsando su chauvinismo de gran nación... Esa gente está cegada por sus ganancias materiales... ¿Cuáles son esas ganancias? Sólo 50 millones de toneladas de acero, 400 millones de toneladas de carbón, y 80 millones de toneladas de petróleo. ¿Es eso mucho? Yo digo que no es nada. Sin embargo, a la vista de ello sus cabezas se hinchan. ¡Qué comunistas! ¡Qué marxistas! Multipliquen eso por diez, o incluso por cien, y todavía no es mucho. Todo lo que han hecho es sacar algo de la tierra, transformarlo en acero y hacer algunos automóviles, aviones y cuanta cosa hay. ¿Qué hay de maravilloso en eso? Y sin embargo lo transforman en un fardo tan pesado sobre sus espaldas que incluso dejan a un lado los principios revolucio-narios. ¿No es eso estar cegado por las ganancias materiales? Si uno llega a un alto cargo, también puede ser cegado por las ganancias materiales."

En otra ocasión, Mao Zedong también advirtió que:[238]

> Stalin sólo habla de relaciones de producción. No habla para nada de la superestructura ni de las relaciones existentes entre ésta y la base económica. Entre nosotros, los cuadros (dirigentes) participan en el trabajo manual y los obreros en la gestión de las empresas. Enviamos nuestros cuadros a trabajar en el campo o en las fábricas con el fin de formarlos. Abolimos las viejas reglas y los viejos sistemas. Todo esto afecta la superestructura, es decir, la ideología. Stalin sólo habla de economía; no entra en el terreno de la política. A pesar de que menciona el trabajo gratuito, de hecho, en su país nadie quiere sacrificarse trabajando una hora de más. No habla del papel del hombre... La expresión "todos para mí, yo para todos" no es la más adecuada, puesto que el yo está siempre presente. Algunos dicen que esta misma expresión fue utilizada por Marx. Incluso en el caso de que fuera cierto, no estamos obligados a difundirla."

Después de que el bloque soviético librara contra los Estados Unidos y sus aliados varias guerras "calientes",[239] una prolon-gada guerra fría y una guerra económica más prolongada aún, su economía fue paradójicamente estrangulada por el abrazo de los Estados Unidos.[240] Así, pues, la U.R.S.S. perdió la "guerra fría" (que dependía del progreso tecnológico y econó-mico), se vio obligada a "liberalizar" su propio sistema econó-mico y político y a permitir que sus satélites se deshiciesen de los gobiernos que les habían impuesto y, finalmente, tuvo que disolverse —de modo que los gobiernos marxistas de las repúblicas que la habían constituido fueron sustituidos por gobiernos capitalistas—. Este aparente triunfo del capitalismo sobre el marxismo hizo que en los EE. UU. Hayek y los Chicago Boys creyeran ver confirmada la creencia mandevi-lliana en que es necesario dar plena libertad a los individuos para que desarrollen sus "pequeños vicios privados" a fin de que puedan producir beneficios públicos.[241]

Es evidente que para implantar el cooperativismo autoges-tionario en el cual desaparecerían la propiedad y el gobierno externo al individuo se requiere una preparación. Aunque la reducción al absurdo del error y de las relaciones sociales y de proceso primario contrarias a nuestra armonía y a nuestra plenitud, que ha sido producida por la crisis ecológica, constituye una preparación efectiva para la desaparición de las clases sociales, de la propiedad y del salario proporcional, de la represión y del gobierno externo al individuo, la gente en general no está lista para asumir repentinamente plena respon-sabilidad por sus actos y, descartando espontáneamente las conductas que perjudicarían a otros, dedicarse a trabajar por el bien común.

El pensamiento ácrata por lo general plantea la necesidad de educar intensivamente a la población a fin de prepararla para la autogestión integral. Esto plantea otro problema —consi-derado ya por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*— que es: ¿quién educa al educador? Para que el gran educador pueda ser la praxis revolucionaria, dicha praxis tendría que ser del tipo que se describió en la sección anterior de este ensayo —la cual requiere, como hemos visto, de la influencia benéfica de individuos que hayan avanzado suficientemente en el proceso de superación del error y de todo lo que él implica—.

Otro problema de la educación es que —como lo supieron los sabios taoístas—[242] ella surge cuando se ha perdido la espontaneidad natural que beneficia a todos los seres, y consti-tuye un pobre sustituto para dicha espontaneidad. La educa-ción mantiene la fractura de la psiquis en un aspecto o principio que dirige y otro que es dirigido, pues su función es inculcar en el individuo principios en base a los cuales, por medio del control, habrá de

organizar su conducta y experien-cia. Como veremos en el tercer ensayo de este libro, esto introduce una mecánica invertida que hace que nuestros intentos de hacer el bien produzcan mal, que nuestros intentos de imponer el orden provoquen desorden, y así sucesivamente.

En consecuencia, aunque no pretendo negar la necesidad de la educación, creo necesario señalar que, más importante que ésta, es el trabajo de cada individuo sobre su psiquis y sobre las relaciones que constituyen la sociedad y a los individuos que en ella conviven, destinado a producir la revolución interior que libera al individuo de la fractura en un principio que gobierna y otro que es gobernado, y que permite que a través de ella o él emane el flujo del Logos o Tao que bene-ficia a todos los seres.

En conclusión, aunque, sin duda alguna, se requiere un proceso de preparación para la instauración del cooperativis-mo autogestionario en el cual desaparecerían la propiedad y el gobierno externo al individuo, en el momento histórico actual sería un grave error concebir la etapa de transición del capitalismo al cooperativismo en cuestión en términos del ideal político y económico correspondiente al "estadio socialis-ta" que postula el marxismo. Sin embargo, no sería correcto imaginar que lo único que haría falta sería "educar a las masas" para ese fin.

Marxismo y ecología

Pensadores ácratas han afirmado que las raíces de sus doctrinas se encuentran en Fourier, mientras que las del marxismo y el "socialismo autoritario" se encuentran en Saint-Simon. Desde la óptica del ecologismo contemporáneo, el or-den basado en Falansterios concebido por Fourier —no tan diferente del orden basado en pequeñas comunidades que más adelante sería postulado por Kropotkin— parece ecológica-mente viable, mientras que la absurda utopía saint-simoniana según la cual el desarrollo tecnológico desembocaría natural y pacíficamente en el socialismo, concebido como Estado y orden de clases basado en la ciencia, se revela como una ilu-sión macabra.

Ahora bien, aunque encontremos las raíces del marxismo en Saint-Simon y a pesar de que en la época de Marx y Engels el optimismo con respecto al proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza estaba tan generalizado que casi nadie lo cuestio-naba (lógicamente, pues no era tan evidente como ahora que el desarrollo irreflexivo del mismo nos llevaría al borde de la auto-destrucción), los padres del marxismo insistieron en la imposibilidad de dominar a la naturaleza y en la necesidad de "reconciliarse con ella".

En efecto, como han anotado Capra, Parsons, Frolov, Lee, Rodríguez y otros,[243] algunos fragmentos de los *Manuscritos económicos y filosóficos* y de *El capital* revelan que Marx poseía una conciencia ecológica que no era común en su época. En *El Capital,* Marx escribió:[244]

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

Consciente de que los sistemas que habían prevalecido por siglos representaban una progresiva ruptura de los seres humanos con la naturaleza y una creciente confrontación del intelecto humano con la sabiduría no-lineal de ésta, Marx previó que en el comunismo como estadio final de la socie-dad" —el cual en términos de la teoría de las Eras puede ser visto más bien como la Edad de Oro que iniciaría el próximo ciclo evolutivo— la ruptura y confrontación en cuestión llegarían a su fin:

> El comunismo es la reconciliación *(Versohnung)* del hombre con la naturaleza."

También algunos fragmentos de la obra de Engels muestran que la visión del compañero de Marx era bastante ecológica para su época y cultura. El escribió:[245]

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

Y también:[246]

> 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."

Es además significativo que, en el *Manifiesto comunista,* Marx y Engels hayan utilizado como ejemplo de la economía capitalista la fábula del aprendiz de brujo —una historia iniciática utilizada ampliamente en nuestros días por los ecolo-gistas para representar el proyecto tecnológico moderno—. La representación por Marx y Engels del capitalismo como aprendiz de brujo a cuyo control escapa el hechizo que ha creado, podría aplicarse a la totalidad de los sistemas actuales y recientes, incluyendo a los de los Estados cuya doctrina oficial es o era el marxismo-leninismo.

Las relaciones yang y la dominación masculina

Antes de utilizar el simbolismo taoísta del yin y el yang, es necesario hacer algunas advertencias al respecto. Antes que nada, cabe señalar que la reducción de todas las dualidades a la polaridad yin-yang es engañosa, pues los extremos de cada uno de los pares de opuestos no pueden coincidir los unos con los otros en todos los respectos y, en consecuencia, no es exacto considerar a uno como intrínsecamente yin y al otro como intrínsecamente yang. Nada es yin ni yang en sí mismo, y cada uno de los extremos de las distintas dualidades puede ser considerado como yin o como yang según el criterio que se utilice para su clasificación.

Los entes y sus partes sólo pueden ser considerados como yin o como yang en relación con otros entes u otras partes. Así, pues, el exterior de la mano izquierda es yang en relación al interior de la misma mano, pero (en la mayoría de los casos) la totalidad de la mano izquierda es yin en relación a la totalidad de la mano derecha. Del mismo modo, los ciclos de la naturaleza hacen que, en cada ente, durante un período predomine el yang y disminuya el yin, y en el período siguiente suceda lo contrario. Y, lo que es más importante aún, mientras que el taoísmo identifica el yin con lo femenino y el yang con lo masculino, en tradiciones distintas del taoísmo cualidades que éste considera yang son asociadas a lo femenino, mientras que cualidades que éste considera yin son asociadas a lo masculino.

En efecto, mientras que en el taoísmo lo yang, identificado con el calor y su fuerza expansiva, es asociado a lo masculino, en el tantrismo budista el principio solar, igualmente identificado con el calor y su fuerza expansiva, es asociado al principio femenino —que puede estar representado por la mujer que da su calor al feto que lleva en su vientre y que lo nutre constantemente, o por el ave hembra que da su calor al huevo que empolla—. A su vez, lo masculino va asociado en el tantrismo budista al principio lunar que corresponde al yin de los taoístas, pero que éstos asocian a lo femenino. Y en la tríada guru-devata-dakini del tantrismo budista la dakini, que representa el principio femenino, es el símbolo de las actividades, mientras que el gurú, que es representado como un varón, ilustra la sabiduría (pasiva) de la Iluminación. Esto corresponde, a su vez, al simbolismo del tantrismo hinduista, en el cual el principio activo es el femenino, mientras que el principio pasivo es el masculino.

Ahora bien, consciente de que los extremos de las dualidades no pueden ser identificados siempre con el mismo principio, cuando el budismo tántrico representa el principio de la cognoscitividad universal en términos de la pareja búdica primordial, el simbolismo utilizado se invierte, correspon-diendo exactamente al del taoísmo: la hembra representa la sabiduría —asociada a la

pasividad—, mientras que el varón representa los medios hábiles —que, lógicamente, van asocia-dos a la actividad—.

Es necesario tener en cuenta que, cuando las cualidades culturalmente asociadas a uno de los sexos predominan en la apariencia externa y en la identidad consciente de un indivi-duo, las asociadas al sexo contrario adquieren un particular ascendente a nivel interno y, podríamos decir, "inconsciente". En consecuencia, si pertenecemos al sexo masculino y nuestra identidad consciente y aceptada es una identidad "masculina", lo femenino se asociará en cierta medida a la imagen negativa y no aceptada de nosotros —la *phantasía* inconsciente— en contraposición a la cual se afirma nuestra identidad consciente y aceptada. Ahora bien, como hemos visto, en la medida en la que la *phantasía* inconsciente nos domine internamente, la despreciaremos y odiaremos, y constantemente intentaremos verla fuera de nosotros creyendo que se trata de la identidad de otros individuos, a los que despreciaremos y odiaremos con toda la intensidad con la que odiemos a nuestra *phantasía*. "Internamente", esto genera un conflicto dentro de cada individuo; "externamente", produce un conflicto entre los individuos de ambos sexos —la llamada "guerra de los sexos— y hace que los seres humanos intenten dominar y someter a la naturaleza —la cual, como hemos visto, es asociada por lo general con lo femenino—. Del mismo modo, hace que algunos individuos, a quienes se enseña a recibir y encarnar la *phantasía* proyectada por la mayoría, se identifi-quen con cualidades y funciones que su cultura asocia al sexo contrario, lo cual en muchos casos produce considerables conflictos internos.[247]

Sólo podremos superar la fragmentación y librarnos de la raíz del mal en nosotros si accedemos a *sophía* o, lo que es lo mismo, a lo que he llamado "visión holística Tao", la cual no puede ser identificada con uno de los contrarios, pues es la captación de la base común a ambos principios. Esta captación abarca, comprende y armoniza los opuestos; si accedemos a ella, reintegraremos los aspectos de nosotros mismos que anteriormente negábamos en nosotros y proyectábamos en otros, y que despreciábamos y odiábamos creyendo que lo que odiábamos era la naturaleza intrínseca y absoluta de esos otros. Y, en consecuencia, superaremos el conflicto interno, el conflicto con otros individuos o grupos de individuos, y el conflicto con la naturaleza.[248]

Ahora bien, el simbolismo taoísta del yin y el yang y las asociaciones que los antiguos chinos hacían entre estos principios y los extremos de la totalidad de los pares de opuestos, habiendo sido utilizados en sus obras por Arnold Toynbee, Fritjof Capra y muchos otros autores occidentales, son los más conocidos en Occidente. En consecuencia, previa advertencia de que ellos

implican una simplificación conside-rable que necesariamente generará un cierto grado de error, los mismos serán empleados en esta discusión.

En términos del simbolismo y las asociaciones en cuestión, no cabe duda de que el proyecto de dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos es un proyecto yang por excelencia, que es al mismo tiempo resultado y causa de la exacerbación de este principio. En efecto, las relaciones instrumentales, competitivas y de dominio que predominan en nuestras sociedades son exageradamente yang —el principio activo-otorgador-expansivo-agresivo-dominante que el taoís-mo asocia con lo masculino-aparente— y como tales oprimen a lo yin —el principio pasivo-receptivo-contractivo-respon-sivo-colaborador que el taoísmo asocia con lo femenino-aparente—. En términos de la identificación del yin con lo femenino y del yang con lo masculino, esto podría ser asociado fácilmente con las enseñanzas de la tradición bön,[249] según las cuales los males que enfrentamos comenzaron a desarrollarse con la aparición de la propiedad privada, introducida por los hombres *a pesar de las protestas de las mujeres*.[250]

En la Edad de Oro, Era de Perfección o Era de la Verdad no predominaban ni las hembras ni los varones, ni lo yin ni lo yang, ni ninguno de los extremos, pues imperaba la visión holística Tao que comprendía y armonizaba a los opuestos.[251] Después de la "caída", habría imperado la sumisión que emanaba de la fe en un principio superior al propio intelecto y a la propia conciencia fragmentaria, y que en términos taoístas es una cualidad yin —y, por ende, en términos de dicha filosofía, está asociada a lo femenino—.[252] Finalmente, la Era de la Oscuridad es la era de lo que el taoísmo llama yang, que coincide con el predominio masculino, con el desarrollo de la propiedad privada y de la urbanización (aparición y crecimiento de las ciudades), y con la oposición de los seres huma-nos contra la naturaleza.[253]

Lo yang se desarrolla cada vez más durante la Era de la Oscuridad, en mayor medida entre los európidos, que es para quienes la era en cuestión se encuentra más avanzada. No obstante, en el predominio de lo yang se producen fluctuacio-nes que hacen que éste se acentúe en algunos períodos y se mitigue en otros. Ya vimos que, para Erich Fromm,[254] entre los hebreos precristianos[255] predominaban los varones y los valores yang, epitomados por la frase "ojo por ojo, diente por diente". Luego, el cristianismo habría fomentado un resurgi-miento de los valores yin, expresados por la propuesta de Jesús de "ofrecer la otra mejilla" —y, más adelante, el catolicismo medieval, quizás a raíz de la influencia sufí que penetró con los trovadores y con los fundadores de ciertas órdenes religiosas, habría fomentado todavía más los valores yin al instaurar el culto a la virgen María—. Finalmente, la

aparición del protestantismo habría representado un resur-gimiento de los valores yang propios de los antiguos hebreos —lo cual es perfectamente compatible con la teoría de Max Weber antes considerada, según la cual el desarrollo del capitalismo fue posible gracias a la aparición y difusión del protestantismo, que introdujo una ética que identificaba el trabajo duro y el éxito mundano con la virtud, así como la noción de una obligación moral de cumplir el propio deber en asuntos mundanos y la idea de una "misión mundana"—.[256] Así, pues, el proyecto de dominio de la naturaleza adoptado por la burguesía europea pudo haber sido impulsado, entre otras cosas, por el énfasis que puso el protestantismo en los valores y las características de tipo yang —los cuales, como hemos visto, son los que definen a ese proyecto—.

En términos de la asociación de lo yang con lo masculino, el hecho de que los valores yang están en la raíz del proyecto de dominio de la naturaleza es evidente en el título del libro de Francis Bacon *El nacimiento masculino del tiempo, o la gran instauración del dominio del hombre sobre el universo*. La cita que ya he incluido en este ensayo muestra claramente que su mensaje es que el intelecto (asociado con lo masculino) debe dominar la naturaleza (que él asoció con la hembra). Capra[257] nos recuerda que Bacon fue juez para Jaime I de Inglaterra y debe haber tomado su visión del método científico de los juicios de brujas en los que seguramente participó, pues insiste en que a la naturaleza —representada como una hembra— hay que "extraerle sus secretos mediante torturas realizadas por medio de implementos mecánicos", etc.

Así, pues, Fritjof Capra y las ecofeministas tuvieron buenos motivos para insistir en la necesidad de revalorizar lo yin y mitigar lo yang. Esa revalorización y esa mitigación son indispensables a fin de restaurar el balance destruido por el desproporcionado desarrollo de lo yang y el consiguiente proyecto de dominio de la naturaleza y los otros hombres. Además, como hemos visto, tanto lo yin como lo yang están presentes en todos nosotros y, en consecuencia, la opresión de lo yin implica opresión, odio y conflicto internos, que representan un sufrimiento constante y son fuentes de mal en el mundo.

Ahora bien, aunque quizás podamos asociar a lo yin funcio-nes tales como intuición y síntesis[258] y relacionar lo yang con el razonamiento lineal, lo ideal no sería proponer simplemente —como lo hace Capra— que recuperemos la intuición asocia-da a lo yin a fin de balancear la exacerbación de la razón discursiva asociada a lo yang. Lo que es verdaderamente im-portante no es recuperar un extremo de uno de los "pares de opuestos" —la intuición, como contraria al razonamiento—, sino recuperar lo que hemos llamado *sophía* y su función conceptual sistémica libre de error. O, para expresarlo en otros términos, lo importante es recuperar la visión holística Tao, que no constituye un extremo sino la visión amplia y panorámica que

abarca los extremos, armonizando con ello el yin y el yang. Puesto que esta visión no sobrevalúa los con-ceptos que se aplican a lo dado, ella armoniza los dos modos principales de conceptuación: la intuición y el razona-miento.[259]

Si entendemos el término "intuición" en los sentidos que dan el lenguaje corriente, Descartes[260] y Kant,[261] ella constituye una función conceptual que, aunque distinta del razonamiento, al ser sobrevaluada (como ocurre normalmente), da origen a un grado de error que no es diferente del producido por la sobrevaluación del razonamiento. Para Descartes —ese arqui-tecto del proyecto tecnológico quien declaró que el hombre "debe ser el amo y señor de la naturaleza" y a quien Heidegger llamó "el padre de la bomba atómica— la intuición, que podía ser definida como la captación no-discursiva de una idea o concepto que es aplicado a lo *dado,* era superior a la "deduc-ción" entendida como razonamiento discursivo en general, aunque ambas eran válidas.

Si entendemos el término "intuición" en los sentidos que le dan el Cusano, Bergson y otros,[262] entonces no podremos identificarla con lo yin, sino que tendremos que asociarla a la visión amplia y panorámica que abarca y armoniza el yin y el yang. Personalmente, prefiero no utilizar el término "intui-ción", que muchos entienden en los sentidos expresados en el párrafo anterior, para referirme a la amplia y panorámica "visión holística Tao" que no sobrevalúa los conceptos que, en forma de intuición o de razonamiento, aplicamos a lo *dado,* y que armoniza estos dos modos de conceptuar (cuya sobreva-luación es, como vimos, igualmente perjudicial). Esta es la visión que haría posible nuestra supervivencia y la construc-ción de una sociedad iluminada.

Así, pues, a fin de hacer posible la continuación de la vida en el planeta, no bastaría con revalorizar lo yin y mitigar lo yang. Aunque la revalorización de lo yin es de la mayor importancia, aún más importante es la recuperación de la visión holística Tao que reconoce la esencia común y la interdependencia de lo yin y lo yang, armonizándolos. Esta visión pone a cada uno de estos dos principios en su justo lugar, pues no sobrevalúa ni da importancia absoluta a la diferencia entre ambos. Es ella, y no la mera revalorización de lo yin y mitigación de lo yang, lo que el ecofeminismo debe impulsarnos a recuperar. Y, para ello, debe aliarse con la verdadera filosofía y con la verdadera mística: como sabemos, tanto la opresión de lo yin y la exacerbación de lo yang como la crisis ecológica, surgen de la ignorancia de la Totalidad a partir de la cual las partes son abstraídas, y de la creencia en la existencia intrínsecamente separada de las partes. La naturaleza, de la cual somos parte, es un sistema indiviso del cual no podemos ser separados. No obstante, nos sentimos separados de ella e intentamos dominarla e imponerle el orden artificial concebido por nuestra inteligencia lineal, la cual es incapaz de controlar el

funcionamiento no-lineal, espontáneo y simultáneo del Todo. De esta manera destruimos lo que nos molesta y tomamos lo que deseamos utilizar sin entender que el funcionamiento del Todo depende de la existencia de cada una de las partes, las cuales son interdependientes y no pueden existir aisladamente.

Como medio para revalorizar lo yin, algunas ecofeministas han intentado restaurar el culto a la(s) diosa(s). Aunque la visualización de deidades femeninas dentro de la práctica de sistemas místicos no-dualistas tales como el tantrismo tibetano puede ser de la mayor utilidad, considero que constituiría un error proponer que se restablezca el culto ingenuo a una deidad femenina que se considera externa y autoexistente. En efecto, como ya se ha visto, las investigaciones del etnólogo Jacques Cauvin[263] sugieren que la aparición del culto a la diosa madre marca un hito en el proceso de degeneración que comienza con la "Caída" o "pérdida de la visión holística Tao" a raíz de la cual este mundo deja de ser el "paraíso" y los seres humanos proyectan lo divino en un "más allá". Volver al estadio en el cual se rendía culto a la diosa o al estadio en el cual supuestamente habría predominado lo femenino significaría **no** seguir hacia adelante, hacia la superación del error que ha alcanzado su reducción al absurdo, y volver en cambio atrás hasta un nivel de error que, si bien permite la conservación del medio ambiente natural, representa una imperfección y no puede dejar de desarrollarse hasta el grado actual de degene-ración. Andreas Lommel resume el proceso de desarrollo de la civilización que se opone a la naturaleza:[264]

> ...(el cazador) continúa representando un papel natural en el orden de la naturaleza, mientras que el agricultor va más allá de ese equilibrio. Del cultivo avanza para la habitación, de ahí para la aldea, la ciudad y el Estado. Su sistema es artificial, opuesto a la naturaleza. El del cazador es natural y se adapta a su medio. En las culturas maduras de Asia son encontradas, mucho más tarde, reminiscencias de esta actitud del cazador primitivo. En el taoísmo chino y en el sintoísmo japonés... la naturaleza, y no el hombre, sirve de medida a todas las cosas. Correspondientemente el arte no es antropomórfico y sí básicamente zoomórfico. En sus períodos posteriores más avanzados, su punto de enfoque es el paisaje. La figura humana jamás ejerce un papel importante."

El hecho de que la civilización china haya sobrevivido por varios milenios en la misma región, mientras otras civilizacio-nes se desintegraban —como han señalado T. Dale y V. G. Carter—[265] en parte a causa de los graves daños que infligían al ecosistema, no tiene relación con culto alguno de deidades femeninas que son consideradas externas y autoexistentes, sino con el hecho de que los movimientos religiosos que determina-ron esa civilización tenían por objeto la recuperación de lo que he llamado "visión holística Tao",

y poseían métodos efectivos para lograrla. El biólogo marxista Ernesto Rodríguez reconoce que:[266]

> Esta actitud orientalista de comunión con la naturaleza es muy acorde con cualquier ética ecologista, y de hecho el arte oriental ha sido mucho menos antropocéntrico que el arte occidental. Por ejemplo, en muchas de las bellísimas y sobrecogedoras pinturas taoístas, los seres humanos son representados como pequeñas figuras en imponentes paisajes naturales, (y) en la poesía oriental son frecuentes bellísimos poemas sobre la comunión hombre-naturaleza."

Por supuesto, no estoy proponiendo que nos "achinemos". Si bien el intento de restaurar el culto a deidades femeninas supuestamente externas y autoexistentes y/o el predominio femenino puede ser comparado con las propuestas "reacciona-rias", nacidas del apego a lo conocido, de restaurar el estado de cosas que imperaba a comienzos del siglo pasado, en el siglo antepasado o en algún momento de la historia y/o en alguna civilización que se idealizan como perfectos y deseables, el intento de "achinarnos" nos haría ponernos otra máscara sobre las que ya llevamos, con lo cual velaríamos aún más nuestra naturaleza primordial. Al mencionar el caso chino sólo pretendía mostrar que las consecuencias ecológicas de la recuperación de la "visión holística Tao", aun por pequeñas minorías, tiene las más positivas y poderosas consecuencias ecológicas.

La crisis que enfrentamos no será resuelta mediante intentos de restaurar un orden anterior en la evolución social, más alejado que el actual de la reducción al absurdo y la superación de lo que ha de ser superado. Para resolverla hemos de ser "progresistas", en el sentido de seguir *hacia adelante:* debemos completar la reducción al absurdo de aquello que se ha estado desarrollando durante el proceso evolutivo y que ha de ser superado, a fin de alcanzar un nuevo estadio que para los hombres comunes es *lo desconocido*. Aunque pensar en lo desconocido pueda atemorizarnos, al alcanzarlo perderemos todo temor y descubriremos la verda-dera plenitud y la genuina seguridad.

El ecofeminismo no consiste en lograr que las hembras derroten a los varones en los juegos típicamente yang que imperan en esta sociedad, sino en un activismo ecologista y feminista vigoroso dirigido a transformar la sociedad y superar los juegos que en ella imperan, a reivindicar tanto lo femenino como lo yin, y a recuperar la visión holística Tao que armoniza los contrarios. Esta fuerza de cambio está destinada a ser una de las más importantes en los escenarios políticos venideros.

Interacción acumulativa y cismagénesis

Vs "meseta erótica" y espiritualidad

Arnold Toynbee comparó las comunidades "estáticas" con un grupo de seres humanos que reposan y duermen en una de las salientes de un acantilado, y afirmó que las civilizaciones se originaban cuando —debido a un reto ofrecido por el medio ambiente natural o social— las agrupaciones humanas pasaban de su condición estática a una de actividad dinámica, que representó como un grupo de seres humanos que escalan el acantilado en busca de la próxima saliente.[267] Cabría señalar que, una vez que las agrupaciones humanas comienzan a escalar, se vuelven como los cazadores de liebres de Pascal :[268] su empeño principal es seguir escalando y, a ese fin, tienen que hacerse creer a sí mismas que lo que persiguen es alcanzar la próxima saliente del acantilado para poder reposar en ella. Puesto que ha sido el hecho de "estar escalando" lo que ha producido la crisis ecológica —biológica, social y psicológi-ca— que nos agobia y amenaza, si llamamos "civilizaciones" a las sociedades empeñadas en seguir trepando, tendremos que seguir el ejemplo de Fourier y dar un sentido peyorativo al término "civilización", insistiendo en la necesidad de superar el tipo de agrupación humana indicado por este vocablo y de hacer que, por medio de la morfogénesis y de lo que he designado como "metamorfia", nuestras sociedades alcancen una nueva condición de orden y equilibrio negentrópicos[269] y, a continuación, por medio de un nuevo tipo de morfostasis, se mantengan estables.

Esto implica que es imperativo superar las relaciones com-petitivas, designadas como "interacción acumulativa" en los trabajos en los que Gregory Bateson expuso los resultados de sus investigaciones de campo en la isla de Bali. Las secuencias de "interacción acumulativa" son aquéllas en las cuales la actividad de una parte ocasiona un aumento en la actividad de la otra, el cual provoca a su vez un incremento de la actividad de la primera, que hace a la segunda responder con un aumento de actividad, y así sucesivamente, haciendo aumentar la tensión psicofísica de ambas partes hacia una futura relajación o explosión: la victoria o la derrota, el orgasmo, el agotamiento, la muerte... etc.

En efecto, Gregory Bateson observó la existencia de una relación directa entre la interacción acumulativa y la génesis y el desarrollo de los cismas y los conflictos sociales: lo que se conoce como "cismagénesis".[270] Es necesario superar la inte-racción acumulativa, pues, como hemos visto, nuestra supervi-vencia depende de la transformación de las sociedades actuales en comunidades que, habiendo alcanzado un orden y un equilibrio

negentrópicos, se vuelvan estables —lo cual, necesa-riamente, debe implicar la superación de la cismagénesis—.

En ciertas islas del pacífico y en otras sociedades orientales, al igual que en las auténticas tradiciones espirituales de la humanidad, encontramos una serie de métodos que permiten al individuo liberarse de la tendencia a la interacción acumula-tiva. Los diversos métodos, no obstante, se basan en principios muy diferentes, los cuales podrían ser clasificados en "conduc-tistas", "místicos" y "mixtos".

Un ejemplo de medios conductistas serían los que, como observó Gregory Bateson en los trabajos en los que expuso los resultados de las investigaciones que realizó junto a Margaret Mead en la isla de Bali, utilizaban los adultos y los niños mayores de esa interesante cultura para neutralizar y de-sarraigar en los niños menores la tendencia a la interacción acumulativa. Las madres balinesas acariciaban con gran ternu-ra a sus hijos varones más pequeños en sus zonas erógenas y luego, repentina e intempestivamente, dejaban de acariciarlos y los ignoraban completamente. Del mismo modo, abrazaban el hijo de otra madre contra su torso desnudo y lo acariciaban con gran cariño, mientras la otra madre sostenía el hijo de la primera y ésta apartaba juguetonamente a su propio hijo, impidiéndole desplazar al otro y tomar su lugar.[271]

En general, la cultura balinesa no aceptaba la interacción acumulativa y todos sus miembros naturalmente hacían lo posible por impedir su ocurrencia y neutralizar en los miembros menores de la sociedad la tendencia a manifestarla. Así, pues, si todavía dos niños menores tendían a disputar entre sí, de inmediato un niño mayor intervenía, impidiendo la disputa. Según Bateson, como consecuencia de todo esto la cismagénesis estaba ausente en la isla de Bali en la época en la cual, en compañía de Margaret Mead, realizó sus investigacio-nes de campo.[272] Personalmente, no soy amigo de las técnicas conductistas y no estoy seguro de que los métodos balineses para neutralizar la tendencia a la interacción acumulativa no tengan también un efecto negativo sobre el impulso filosófico-místico que hace que nuestra vida sea una búsqueda constante de *sophía*. De tenerlo, sería necesario excluirlos de las comu-nidades postmodernas y postindustriales; el hecho de que no los tuvieren no significaría que deberían necesariamente ser incluidos, pero sí justificaría la realización de una investiga-ción exhaustiva de la relación entre fines y medios que en ellos se produce.

Un ejemplo de medios místicos lo serían prácticas espiritua-les del tipo del *rdzogs-chen man-ngag-gyi-sde (mahasandhi upadesha),* [273] en las cuales cuestionamos nuestra experiencia de maneras predeterminadas, las cuales nos dan la oportunidad de descubrir a *sophía* en la disolución espontánea de la

dualidad sujeto-objeto. Puesto que la tensión es el resultado de un rechazo sutil o evidente del objeto por parte del sujeto, que no puede producirse si no está presente la ilusoria separación de los dos polos del conocimiento, la disolución de la dualidad sujeto-objeto de inmediato pone fin a la tensión que en la interacción acumulativa las partes intentan desarrollar hasta su ruptura. Y si, tan pronto como surge una pasión, se rompe la tensión, no habrá tensión que nos sintamos impulsados a desarrollar en la interacción. La repetición de la ruptura de la tensión como consecuencia de la disolución del dualismo que se encuentra en su raíz neutraliza progresivamente la necesi-dad de desarrollar tensiones en la interacción con otros indi-viduos, haciendo que la tendencia a la interacción acumulativa vaya menguando.

Por último, un ejemplo de medios mixtos sería el enfoque tántrico del erotismo en enseñanzas tales como el anuyogatan-tra. En esas enseñanzas, se toma un voto en contra de la eyacu-lación, la cual sólo es permitida con ciertos propósitos especí-ficos: la concepción de niños con propensiones espirituales, el examen médico del semen, etc. La observación de este voto y la aplicación de ciertas enseñanzas permiten que las partes experimenten una "meseta de placer" que no persigue un "pico eyaculatorio"[274] y que, sin ser fugaz ni desilusionante como lo es a menudo este último, puede ser mucho más intensa que él. Esta "meseta de placer" permite a las partes aprender a vivir con la tensión en vez de buscar su disolución en una relajación o explosión a ser lograda por medio de la interacción acumulativa. Ahora bien, lo más importante es que la observa-ción de este voto y la aplicación de estas enseñanzas ofrecen a las partes la oportunidad de alcanzar una espontánea, no buscada vivencia mística en la cual se disuelven el dualismo, la separatividad y el error. Así, pues, nos permite neutralizar la tendencia a la interacción acumulativa al modificar nuestra actitud frente a la tensión y, además, tener eventual acceso a estados místicos —cuya aparición neutralizará de manera aún más efectiva la tendencia en cuestión—. (Cabe señalar también que el tantrismo y sus equivalentes sufíes, taoístas, etc., instau-raron un culto a la mujer que, de ser restaurado, quizás podría ayudar a revaluar el principio femenino, lo cual es indispen-sable tanto para nuestra supervivencia como para la consecu-ción de una auténtica armonía social e individual.)

Como ha señalado Michel Foucault, el Oriente desarrolló una *ars erotica,* la cual, cabe agregar, es de tendencia místi-ca.[275] El Occidente, en cambio, desarrolló una *scientia sexualis* que separa a la conciencia del "cuerpo y sus placeres" como "objeto de estudio" e instrumentaliza a éste, transformándolo en efecto-instrumento del saber-poder que se desarrolla con esa instrumentalización. La tendencia a mantenerse como suje-to-conciencia frente al objeto-cuerpo y al objeto-placer difi-culta la vivencia plena del placer

del momento, al tiempo que dirige la atención del individuo hacia la idea de un futuro placer y lo hace perseguirlo, alejándolo del ahora y sostenien-do la tendencia a la interacción acumulativa. Además, acre-cienta el rechazo del flujo bioenergético que se encuentra en la raíz de la tensión —y, en términos de los sistemas yóguicos orientales, hace más fuertes los "nudos" en los "chakras" o "puntos focales de experiencia" del sistema bioenergético, que según esos sistemas son responsables de la reducción del volumen bioenergético necesaria para el funcionamiento del error—.[276]

Como hemos visto, según versiones radicales del psicoanáli-sis, la "represión" del *eros* producida por la interpretación imperante de la religión cristiana represó el caudal bioenergé-tico de los individuos, haciendo que la energía represada bus-cara nuevos y torcidos canales de escape y, en consecuencia, el impulso de vida y placer se transformara en tendencia destruc-tiva o sadomasoquista, volviéndose tanático. Sin duda alguna, nuestra actitud hacia nuestro erotismo —como el resto de nuestras relaciones— está estructurada instrumentalmente y ha quedado asociada a las imágenes de nuestra religión (por ejemplo, a la imagen sadomasoquista del Jesús torturado y crucificado a quienes las monjas toman como novio espiri-tual), lo cual ha transformado tanto la naturaleza de nuestras propensiones eróticas como nuestras formas de perseguir el placer y nuestra experiencia de éste. La objetivación e instru-mentalización tanto de la propia sexualidad como del indivi-duo con quien uno se relaciona eróticamente, en combinación con la inculcación de la "culpa sexual", alteró profundamente la vida sexual de los afectados. Todo ello acentuó nuestra insa-tisfacción y produjo muchas de las que hoy en día conocemos como "perversiones".

En la raíz de lo anterior se encuentra la ya considerada interpretación popular de las enseñanzas judeocristianas, que como vimos René Descartes expresó filosóficamente diciendo que la *res cogitans* o "cosa pensante" —la conciencia o, en términos cristianos, el alma— y la *res extensa* o "dimensión espacial" —correspondiente al universo físico— eran dos sus-tancias intrínsecamente diferentes y radicalmente separadas la una de la otra,[277] que las pasiones eran parte de la *res extensa,* y que la *res cogitans* debía dominar y controlar a la *res exten-sa*.

Como vimos, el hecho de que la conciencia deba mantener bajo control a todo lo que considera como *res extensa* —el "cuerpo y sus emociones", el "cuerpo y sus impulsos", el "cuerpo y sus placeres", etc.— produce dentro del individuo una relación instrumental opresiva sujeto-objeto. Puesto que, después de su aparición, las relaciones de proceso primario se extienden a todos los contextos y se siguen desarrollando incontrolablemente en todos ellos, la relación instrumental en cuestión no puede dejar de manifestarse en

las relaciones interpersonales y en las relaciones entre los seres humanos y su "medio ambiente" natural, impulsando la opresión y la explotación de los otros seres humanos y de la naturaleza. Del mismo modo, esa relación provoca una significativa alteración bioenergética que afecta profundamente la experiencia y el funcionamiento de los individuos.[278]

La "transustanciación de Dios en el comunismo" y la religión comprometida social y políticamente

Por lo general, se dice que Marx "invirtió" a Hegel al poner la materia, y no la idea, al comienzo de la evolución dialéctica. También se dice que Marx "completó" la destrucción, iniciada por Feuerbach, de lo que éste designó como "el fantasma de la teología que recorre de punta a punta el pensamiento hege-liano".

En efecto, Marx no se contentó con aceptar la tesis de Feuerbach según la cual la "Sagrada Familia" era una proyec-ción ideal de la familia humana en un plano supramundano. Habiendo aceptado esta tesis, insistió en que la "esencia huma-na" no era, como pensaba Feuerbach, algo abstracto, sino "la totalidad de las relaciones sociales" y, por ende, nos instó a superar la familia en el plano social "real", de modo que ya no hubiese necesidad de proyectarla en un plano ideal supramun-dano. Del mismo modo, no se contentó con negar la existencia de Dios, sino que nos instó a reintegrar aquello que habíamos proyectado fuera de nosotros y concebido como un Dios externo y autoexistente —que, cabe señalar, no es otra cosa que la *physis,* el *arjé* o la esencia universal inmanente— anotando que, en tanto que no reintegremos lo que habíamos proyectado fuera de nosotros, será lo mismo afirmar la existencia de Dios que negarla.

Marx tuvo una intuición acertada al reconocer la necesidad de esta reintegración y prever que la misma habría de produ-cirse masivamente en el comunismo. Ahora bien, al explicarla en términos de los conceptos de "transustanciación" y de *Auf-hebung,* sin quererlo reprodujo la estructura conceptual del error hegeliano.

"Transustanciación" significa que una sustancia se transfor-ma en otra sustancia completamente diferente de la primera. En el catolicismo, el término significa que, al ser consagrados en la misa, el vino y el pan se transforman en la sangre y la carne de Cristo, aunque sin dejar de ser vino y pan.

Marx estaba consciente de que Dios era proyectado por los seres humanos y probablemente sabía que lo que éstos proyec-taban en forma de un Dios personal externo a ellos y a la naturaleza no era otra cosa que lo que ellos (eran) en *verdad:* la *physis,* el *arjé* o la esencia universal inmanente.[279] No

obstante, su forma de expresarse al decir que en el comunismo se producirá la *transustanciación* de Dios implicaba todo lo contrario: implicaba que los seres humanos y los entes en ge-neral eran en verdad sus identidades relativas, aparentemente separadas, y que, sin que ellos dejasen de ser lo que eran, *se volverían* Dios. Esto representaría la realización de una *doble negación fenomenológica* hegeliana, la cual, en vez de hacer-nos descubrir lo verdadero y alcanzar la autenticidad, incre-mentaría la inautenticidad y el error.

El mismo problema se presentará con la utilización del término *Aufhebung* si no se nos advierte en contra de la inter-pretación hegeliana de dicho término como *negación dialéctica* que representa la superación de un estadio dialéctico al tiempo que de cierto modo y en cierta medida se lo conserva, pues la única forma de conservar algo y tener al mismo tiempo la impresión de haberlo superado es por medio de la *doble negación fenomenológica,* que no hace más que producir una ilusión que incrementa nuestro autoengaño y nuestro error.

La autenticidad y la sabiduría necesarias para la superviven-cia no tienen nada que ver con la "transustanciación" ni con el *Aufhebung*. Todo (es) y siempre ha (sido) la *physis,* el *arjé,* la esencia universal inmanente, el Tao, el Logos, lo absoluto o como quiera que decidamos llamar a la verdadera, impensable naturaleza de todos los entes. La autenticidad y la verdadera sabiduría resultan de la develación de nuestra verdadera naturaleza —el Logos o verdad absoluta— en una gnosis mís-tica o "gnosis anoica",[280] y la correspondiente disolución de la ilusión de fragmentación intrínseca.[281] De esta develación, paulatina y espontáneamente se desarrollará la función concep-tual libre de sobrevaluación y error que corresponde a la verdad relativa correcta, que (es) manifestación coincidente de la verdad absoluta y la verdad relativa, y que debe ser claramente distinguida del anublamiento de la verdad relativa por la superposición de una falsa "verdad absoluta" (que es en verdad una apariencia relativa). La función en cuestión distingue claramente entre tipos lógicos y juega con ellos para hacer despertar en otros la sabiduría, en el conocimiento de que lo que es "cierto" en un tipo lógico es "falso" en otro. Una vez establecida dicha función, los mensajes de los dos tipos de proceso mental establecidos por Freud —el primario y el secundario— ya no se contradirán mutuamente, a menos que ello sea necesario para ayudar a otros a acceder a la sabidu-ría.[282]

La evolución espiritual sólo es auténtica cuando resulta de la disolución de la autoconciencia y el error. Aunque Tomás de Aquino no fue principalmente un místico, supo señalar que:

"Ninguna criatura puede alcanzar un grado más elevado de naturaleza sin dejar de existir."

El maestro Eckhart —Provincial de la Orden Dominicana en Sajonia y Vicario de Bohemia— quien sí era antes que nada un místico, fue aún más explícito:

Pues aunque (el alma) se hunda toda en la unidad no alcanza nunca el fondo. Pues está en la esencia misma del alma el que no pueda sondear las honduras de su creador. Y aquí no se puede hablar más de alma, pues perdió su naturaleza allá, en la unidad de la esencia divina. Allí ya no es llamada alma, sino ser inmensurable."

Después de su disolución en la auténtica vivencia mística, la autoconciencia reaparece, para luego volver a disolverse y volver a reaparecer, una y otra vez, en un proceso que va haciendo que la "conciencia autoconsciente" vaya adquiriendo cada vez más "sabiduría sistémica" y que, finalmente, disuelve toda autoconciencia de manera definitiva en la sabiduría no-conceptual que todo lo cumple de manera magistral.[283]

Como he señalado en *Teoría del valor: crónica de una caída,* esta última etapa es como regresar al "sentimiento oceánico" que, según Freud, caracterizaba al infante, pero conservando todas las capacidades del adulto que ha completado el proceso de aprendizaje —y desarrollándolas aún más, pues el indivi-duo se ha liberado de la auto-interferencia que emana de la autoconciencia sobrevaluada—.

Ahora bien, tanto las religiones sobrenaturalistas que postu-lan un Dios personal trascendente como las religiones natura-listas que se ocupan de un principio universal que no está más allá del mundo físico (la *physis,* el *arjé,* la esencia universal inmanente, el Tao o como quiera que lo llamemos) nos disua-den de preocuparnos sólo por nuestros intereses egoístas y nos incitan a ocuparnos del resto de la humanidad.[284] En efecto, desde un punto de vista auténticamente religioso, crear una sociedad más justa es un deber de todo ser humano.

En nuestros días, se ha vuelto cada vez más urgente cumplir con este deber. La transformación de la sociedad es imperati-va, no sólo porque estamos en la obligación de garantizar el bienestar de los desposeídos, sino porque está en juego la muerte por inanición de miles de millones de seres humanos, el bienestar de *todos* y la *supervivencia misma* de la humani-dad. En otras palabras, la crisis actual representa la reducción al absurdo de la injusticia, la opresión, la explotación y la sumisión, que habrán de ser superadas si hemos de sobrevivir.

Quizás sea por esto que una de las fuerzas más importantes que está trabajando actualmente por la realización de la trans-formación necesaria es la

religión comprometida socialmente. En nuestros días, místicos y dirigentes religiosos de todas las tradiciones insisten en que los principios de sus respectivas religiones exigen que se ponga fin a las desigualdades socio-económicas y a las prácticas de explotación de la Naturaleza que nos han llevado al borde de nuestra autodestrucción, y se implante una verdadera justicia social.

En el cristianismo, y en particular dentro de la iglesia católi-ca, se ha desarrollado el movimiento conocido como "teología de la liberación", el cual he tenido una enorme influencia, sobre todo en Latinoamérica, una de las regiones en las cuales la transformación de la sociedad y de las prácticas productivas menos puede hacerse esperar. Como todos sabemos, Jesús pre-conizó la pobreza voluntaria y la vida comunitaria, sentenció "no poseerás oro, ni plata, ni cobre", y dijo que era más fácil para un elefante pasar por el ojo de una aguja que para un rico entrar en el reino de los cielos. A su vez, los primeros padres de la iglesia y, más adelante, el mismo Tomás de Aquino,[285] reconocieron que para el cristiano la propiedad privada no tiene sentido ni justificación. No obstante, Santo Tomás apeló a la costumbre como principio de legitimación o como mal menor, eliminando con ello el potencial revolucionario de la condena patrística de la propiedad privada. Del mismo modo, el Aquinatense se apartó del desprecio patrístico hacia el Estado y el gobierno, la coacción y la ley, adhiriéndose a Aristóteles para proclamar que "se necesitaría un gobierno aun cuando no hubiera criminales y nadie se sintiera inclinado a alterar la paz".[286] Ahora bien:[287]

> ...al adherirse así a Aristóteles, se enfrenta Tomás con Agustín de Hipona [San Agustín] y con una gran parte de los Padres griegos, los que tienden a interpretar la existencia del Estado y del gobierno, de la coacción y de la ley, como males derivados del pecado original, como lamentables consecuencias de la caída de Adán; y, del mismo modo, suelen explicar la propiedad privada, la esclavitud y la sociedad de clases. San Jerónimo dice que en el origen de toda propiedad privada hay un acto de violencia; San Basilio anuncia la fórmula proudhoniana: La propiedad es el robo. En todo caso, ninguna de estas instituciones son queridas por Dios ni derivan de la naturaleza original del hombre. Estas constituyen más bien —y en esto parecen coincidir con cínicos y estoicos— los signos de una involución o degradación de la naturaleza humana. La segunda venida de Cristo, ciertamente señalará el fin de tal degradación. Famosa es la doctrina de Basilio Magno, Juan Crisóstomo y de Ambrosio de Milán sobre el destino de los ricos y poderosos, sobre la propiedad privada y el lucro. El mismo San Agustín, siempre más moderado que sus fuentes de la patrística griega, "se había inclinado a hablar del Estado como de un resultado de la caída del hombre, y de las autoridades políticas, como de algo que existía primariamente porque los seres humanos caídos necesitan de un poder coercitivo que restrinja sus malas tendencias y castigue el crimen" (Copleston, F. C., 1976). En este punto se aleja ostensiblemente de su mentor, Platón, el cual, desde luego, no podía tomar en cuenta el dogma del pecado original, aunque reconocía el mito, hasta cierto punto equivalente, de las

razas de oro, plata, bronce y hierro. Se acerca, en cambio, como en otras cuestiones (el hilemorfismo universal, por ejemplo) a los estoicos. Es claro, sin embargo, que ni San Agustín, ni ninguno de los Padres griegos llevó tales ideas contrarias al Estado, al gobierno, a la propiedad, etc., tan lejos como algunos cristianos heterodoxos de la época. Un ejemplo de este extremismo lo encontramos en el gnóstico Carpócrates y su hijo Epifanio. Por otra parte, el mismo San Agustín que vincula los orígenes del Estado con el triunfo de la serpiente en el jardín del Edén, acaba por solicitar la intervención del gobierno para reprimir a los herejes y siembra la semilla de donde nacerá la Santa Inquisición.

La pregunta que aquí se plantea es la siguiente: ¿Por qué Santo Tomás, que en tantas cosas sigue a San Agustín y a los Padres griegos (en la medida en que los conoce), se opone a ellos en estas tesis fundamentales de su filosofía política y social? ¿Por qué, cuando se trata del origen del Estado, de la naturaleza del gobierno, de la propiedad privada, de la esclavi-tud, etc., prefiere estar al lado de Aristóteles? Es evidente que no se trata sólo de un esfuerzo de coherencia sistemática, ya que, como dijimos, Santo Tomás contradice, sabiéndolo o no, muchas tesis fundamentales de la metafísica aristotélica. Allí donde el Estagirita enseña doctrinas contrarias al dogma cristiano, se aparte sin dudarlo de ellas. Lo notable es que respecto a aquellas cuestiones básicas de la filosofía política y social no se crea obliga-do a hacerlo. En los Padres de la Iglesia todavía pesaban bastante las tradiciones de la Iglesia primitiva y no se habían borrado enteramente los trazos del plan evangélico, que consistía en crear una comunidad universal (comunidad de comunidades) basada en la igualdad y la libertad, por oposición al Imperio, fundado sobre la violencia y la jerarquía. En la medida en que no habían asimilado aún, como algo definitivo, el contubernio de la Iglesia con el Estado, seguían considerando a éste y a las instituciones derivadas del mismo (guerra, esclavitud, propiedad privada, etc.) como originadas en el pecado. En la medida en que comenzaron a asimilarlo (y a gustarlo) fueron olvidando (o minimizando) la radical oposición evangélica entre Iglesia (comunidad cristiana) y Estado. Tal es el caso de San Agustín, cuya larga polémica contra maniqueos, pelagianos y otros herejes, le hizo olvidar al fin esa archiherejía que consiste en identificar (aunque sea parcialmente) el poder de Dios con el poder del Estado."

En nuestros días, los llamados "teólogos de la liberación" han rescatado la idea patrística de que para el cristiano la propiedad privada no tiene sentido ni justificación, rechazando al mismo tiempo la legitimación tomista de la propiedad por la costumbre o su aceptación como mal menor. Esto parece responder a las condiciones de una época en la cual la conserva-ción de dicho principio produciría enorme miseria y sufri-miento para las mayorías y a la larga ocasionaría la destruc-ción de gran parte —si no de la totalidad— de la humanidad. Así, pues, desde los púlpitos y en su labor pastoral en general, muchos sacerdotes están ayudando a despertar a las masas a fin de lograr que sacudan su yugo. No obstante, desafortunada-mente en Latinoamérica la llamada "teología de la liberación" se ha apartado del sentido de su nombre al aliarse con las formas clásicas del marxismo-leninismo e incluso con ideologías tan opresivas como el peronismo y el stalinismo. En cam-bio, varios teólogos revolucionarios europeos han producido un pensamiento más

conducente a una genuina liberación, que preconiza la democracia directa y adopta principios del pensamiento ácrata y de las variantes menos clasistas y menos estatistas del marxismo.

En el islam, muchos movimientos socialistas han sido apoya-dos por influyentes figuras religiosas, sobre todo entre los sufíes y los ismaelitas.[288] El taoísmo, en cuyos clásicos el historiador del pensamiento ácrata Max Nettlau ha encontrado algunas de las más antiguas muestras del pensamiento en cuestión, tiene toda una historia de revueltas populares dirigi-das al logro de la igualdad. En el texto conocido como *Huai-nanzi* podemos reconocer claramente la misma valoración de la igualdad socioeconómica y el mismo repudio de la desigualdad política constituida por el gobierno y el Estado que aparecen en Carpócrates. En dicho texto podemos leer:[289]

Antaño, bajo la dirección de los sabios, las leyes eran liberales y las penas tolerantes. Las cárceles estaban vacías, **todos tenían lo mismo,** y nadie era traidor."

Del mismo modo, encontramos la siguiente afirmación:[290]

La razón por la que surgen los dirigentes es la de eliminar la violencia y sofocar el desorden. Ahora sacan ventaja del poder del pueblo para dedicarse al pillaje ellos mismos. Son semejantes a tigres salvajes ¿Por qué no habría que eliminarlos? Si quieres criar peces en un estanque has de exterminar a las nutrias; si quieres criar animales domésticos has de deshacerte de los lobos ¡con cuánta más razón de los gobernantes!"

El budismo intentó infructuosamente implantar un sistema socialista en el Tíbet,[291] pero sí logró desarrollar una cierta justicia social en Nepal[292] y, más adelante, en Bután.[293] Del mismo modo, tuvo una función importante en la revolución vietnamita. Y, en nuestros días, lo que el maestro zen vietna-mita Thich Nhat Hanh ha llamado "budismo comprometido" se está transformando en una fuerza transformadora de la mayor importancia. Otro maestro zen, el *Roshi* Philip Kapleau, escri-be:[294]

"Me parece que una tarea de la mayor importancia para el budismo en el Occidente es aliarse con organizaciones religiosas y otras interesadas, para impedir las catástrofes potenciales que enfrenta la raza humana: el holo-causto nuclear, la contaminación irreversible del medio ambiente mundial, y la destrucción continua en gran escala de los recursos... También es necesario que prestemos nuestra ayuda física y moral a aquellos que están luchando contra el hambre, la pobreza y la opresión en todas partes del mundo."

A su vez, el decimocuarto (actual) Dalai Lama propone que:[295]

El budismo puede enseñarle al marxismo cómo desarrollar un genuino ideal socialista "no por medio de la fuerza, sino por medio de la razón, por medio de un entrenamiento muy suave de la mente, por medio del desarro-llo del altruismo"."

Por su parte, la escritora budista Joanna Macy escribe:[296]

En el *Aggañña Sutta* la institución de la propiedad privada es presentada como la ocasión para la aparición del hurto, la mendicidad y la violencia...

En las enseñanzas del Buda, el compartir fue considerado como el ideal económico para las relaciones entre legos al igual que entre *bikkhus* (mon-jes) y como prerrequisito de una sociedad saludable."

Y, en una vena similar, el poeta ganador del premio Pulitzer y maestro zen Gary Snyder señaló que:[297]

La merced del Occidente ha sido la revolución social; la merced del Oriente ha sido le introspección individual que revela el sí-mismo básico o el "vacío". Las necesitamos a ambas. Ambas están contenidas en los tres aspectos tradicionales del sendero del *dharma* (budista): sabiduría *(prajña),* meditación *(dhyana)* y la moralidad *(sila).* La sabiduría es conocimiento intuitivo [en el sentido del Cusano, Bergson, etc.] de la mente de amor y claridad que yace bajo las ansiedades y agresiones producidas por el ego. La meditación consiste en acceder a esta mente para descubrir lo anterior por uno mismo, una y otra vez, hasta que ella sea la mente en la que vives. La moralidad es la manifestación de esta mente en la forma en que vives [a fin de producir] en última instancia, por medio del ejemplo personal y la acción responsable, la verdadera comunidad *(sangha)* de "todos los seres". Este último aspecto significa, para mí, apoyar cualquier revolución cultural y económica orientada claramente hacia la consecución de un mundo verdaderamente libre. Significa utilizar medios tales como la desobediencia civil, el criticismo abierto, la protesta, el pacifismo, la pobreza voluntaria, e incluso una violencia comedida cuando sea necesario someter a algún loco impetuoso."

Así, pues, en general los místicos y dirigentes religiosos promueven hoy en día la transformación económica, política y social —y, en muchos casos, también tecnológica, e incluso psicológica y perceptiva— necesaria para nuestra superviven-cia. Como vimos al comienzo de este ensayo, en casi todas las religiones y regiones existen profecías que parecen revelar una creencia generalizada de la humanidad en el advenimiento de una próxima Edad de Oro, Era de Perfección o Era de la Verdad, o de algún periodo de armonía, justicia y plenitud que la precedería.

Por lo general, tales profecías nos dicen que el advenimiento en cuestión será el resultado de la actividad de dirigentes místicos con una "misión" mesiánica. Esto podría resultar negativo porque, esperando a esos dirigentes, las masas podrían olvidar sus propias responsabilidades y descargarlas en "aquéllos que han de venir", lo cual postergaría la trans-formación que es imperativa. Del mismo modo, ello podría crear el riesgo de que líderes poseídos por el error, propo-niéndose a sí mismos como Mesías, puedan tomar el poder y conservarlo para sí, dando lugar a una nueva forma de opresión. En consecuencia, es preferible entender dichas profecías en su

sentido esotérico, según el cual el Mesías es un estado de nuestra propia conciencia, y su misión es la misión que ese estado impone a cada uno de nosotros.

Esto implica que no puede haber una genuina revolución si la misma no comienza con la generalización del principio de la autogestión integral. Como señala Castoriadis, lo absurdo de todo pensamiento político tradicional[298]

> ...consiste precisamente en querer sustituir a los seres humanos en la solución de sus problemas en el momento en que el único problema político de los seres humanos es precisamente éste: cómo pueden los seres humanos llegar a ser capaces de resolver ellos mismos sus propios problemas."

No obstante, las profecías en cuestión podrían resultar posi-tivas si aparecieran líderes carismáticos[299] que correspondie-sen a ellas y que pudiesen impulsar la transformación en cues-tión *sin constituir un nuevo poder que tienda a perpetuarse*. Ahora bien, como ya se ha señalado, el problema es que no podemos esperar que los ángeles nos proporcionen líderes incorruptibles. La única manera de evitar la aparición de una nueva forma de opresión será si el pueblo aprende a no delegar su propio poder, responsabilidad e iniciativa en indivi-duo alguno, aunque pueda unirse por el influjo de figuras carismáticas para poner en práctica una estrategia política común.

Los textos sagrados del cristianismo profetizan que el Cristo del "Segundo Advenimiento" vendrá montado en un caballo blanco, armado de una espada, a fin de derrotar a las fuerzas del mal e instaurar el reino de Dios durante un Milenio. En el judaísmo, se espera la llegada del Mesías, quien liberará y redimirá al pueblo de Dios.[300] En el islam, el Mahdí o Mehedí —o sea, el Guía— vendrá al final de los tiempos para comple-tar la obra de Mahoma e imponer la justicia en el mundo.[301] En el hinduismo, es el Kalki, guerrero místico montado en un caballo blanco, quien vendrá al final de la Era de la Oscuridad para poner fin a la injusticia e implantar la nueva era de armonía, equidad y plenitud. En el budismo sútrico, es el Buda Maitreya quien inaugurará la nueva Edad de Oro; ahora bien, en el *vajrayana* [302] ciertas enseñanzas asociadas al tantra Kalachakra nos hablan de la instauración de un Milenio de armonía, justicia y espiritualidad, y en regiones en las cuales están difundidas estas enseñanzas —tales como el Tíbet, Bután, Mongolia y parte de China— muchos budistas esperan que, antes del advenimiento de Maitreya, el rey guerrero Guesar de Ling, montado en un caballo blanco, aparecerá para derrotar las fuerzas del mal e imponer la justicia en el mundo.

Aunque no deseo estimular la creencia en profecías en nuestra era, cuando todo argumento debe ser racional y no estar basado en la mera

creencia, y aunque temo también que las profecías puedan ser utilizadas por individuos inescrupulo-sos para manipular a las masas, quiero dar a conocer, aunque sea en una mínima medida, las leyendas tibetanas acerca del "rey Guesar" y la tierra de Shambhala —la cual representaría un estado de cosas caracterizado por la equidad y la justicia, la igualdad, la armonía, la plenitud y una auténtica espirituali-dad—. El lama tibetano Chögyam Trungpa Rinpoché escri-be:[303]

Según estas historias, los reyes Rigden de Shambhala siguen vigilando los asuntos humanos y regresarán un día a la tierra para salvar a la humanidad de la destrucción. Muchos tibetanos creen que el rey guerrero tibetano Guesar de Ling fue inspirado y guiado por los Rigden y la sabiduría de Shambhala...

Algunas leyendas dicen que Guesar reaparecerá desde Shambhala, al mando de un ejército, para conquistar a las fuerzas de la oscuridad en el mundo."

A su vez, en un libro sobre Guesar escrito por Alexandra David-Neel y el lama Yongden (cuya traducción inglesa fue publicada con un prefacio de Trungpa Rinpoché), podemos leer:[304]

Con la epopeya de Guesar se han relacionado varias profecías, incluyendo la que anuncia el advenimiento del futuro Buda. Todas ellas presentan el retorno de Guesar como el preludio de una nueva era. Cuál será el carácter distintivo de este período no es definido claramente, pero parece que será de una naturaleza tal que producirá "más justicia" que la que existe actualmente en la tierra.

El esperado Guesar seguirá actuando en calidad de guerrero. Los fines por los que luchará serán de orden social más que religioso, y los alcanzará por la fuerza...

Nuestro trabajo ha sido completado", dijo Guesar a sus seguidores (en su anterior estadía en la tierra). "Por ahora podemos descansar en paz, pero tendremos que regresar a este mundo para predicar la buena ley en las tierras de Occidente, después de haber eliminado a aquellos que se alimen-tan de la sustancia de los seres y difunden sufrimiento...

Guesar expresó en voz alta los siguientes deseos:

¡Que entre las montañas, no haya unas altas y otras bajas;
que entre los hombres, no haya unos poderosos y otros sin poder;
que no haya abundancia de riquezas para unos y carencia para otros;
que en el altiplano no haya altos y bajos;
que las planicies no sean uniformemente planas.
"que todos los seres sean felices!""

David-Neel nos relata su conversación con un lama mongol en las desiertas planicies tibetanas acerca del anunciado "re-greso de Guesar":[305]

Entre aquellos que hayan recibido armas para utilizar en contra nuestra, algunos las botarán, mientras que otros las utilizarán en contra de los demonios enemigos de la justicia y de la felicidad de los seres...

...La verdadera religión será predicada, y quienes se nieguen a actuar justamente: los amos que insistan en seguir siendo amos, los esclavos que persistan en seguir siendo esclavos y en mantener a otros en la esclavitud"...

Concluyó con un gesto significativo.

"Comprendo", dije, la "espada de Guesar"...

"Pero, kushog (señor), ¿qué es para usted la religión?"

""Ñi su med pa. Ñi su char med do (No es dos. No debe ser hecho dos)", contestó. "La mano no debe dañar al pie; son el mismo cuerpo"...

"La religión es la búsqueda de la verdad. Es iluminación de la mente, juicio correcto, y la acción correcta que emana de éste.

"¿Qué se gana con poner el pie sobre el cuello de otro?

"Quien lo hace no está más que preparando las condiciones para que su propio cuello sea aplastado por el pie de otro más fuerte que él.

"Quienes son oprimidos por los poderosos no tienen en sus corazones más religión que sus opresores; son perversos, maliciosos y cobardes. Si se vuelven poderosos se comportarán igual que aquellos a quienes ahora maldicen."

Es por esto que sólo podrá producirse una verdadera trans-formación de la sociedad si quienes la impulsan se van liberan-do del error y de las relaciones instrumentales, y no se ponen ciegamente en las manos de líder alguno. La revolución dirigi-da por individuos poseídos por el error no será más que un mero cambio de amos. Y, dado que quienes están poseídos por el error no pueden saber quién no lo está, y dado que dejarse dirigir es mantener el tipo de relaciones que ha de ser supera-do, siempre es indeseable y peligroso ser dirigido. Ya tenemos suficiente experiencia de lo que sucede con las "revoluciones" que son dirigidas por individuos poseídos por el error.

Ahora bien, es esencial reconocer la vital importancia de la transformación necesaria. No importa si —como quien escribe esto— somos no-teístas, o si somos teístas; si no nos adherimos a ninguna religión o sí nos adherimos a una de ellas; si somos budistas, cristianos, taoístas, judíos, bönpos, musulmanes, hin-duistas o sintoístas; si somos marxistas, anarquistas o comuni-taristas. En cualquier caso, hemos de unirnos por la causa más trascendente que haya aparecido en la evolución de la humanidad.

Cambio de paradigma y transformación de la conciencia: Discusión de algunas tesis de Capra y de Luhmann[306]

Antes de considerar el "cambio de paradigma" propugnado por Fritjof Capra y otros autores, es necesario recordar que, como se señaló en el primer ensayo de este libro, las ciencias son ideologías —o, incluso, más que ideologías: en las pala-bras de Deleuze, ellas son "máquinas abstractas o

axiomáticas generalizadas"—.[307] En consecuencia, el "cambio de paradig-ma" que nos concierne no podría consistir en el remplazo de una visión científica incorrecta y obsoleta por otra actualizada que sería perfectamente correcta y que permanecería inmuta-ble por el resto de la historia. Como señala Walt Anderson,[308] el cambio en las ideas es constante y en cada momento del futuro puede haber distintos valores, creencias, mitos, humo-res y cosmovisiones. Y si, siguiendo a Fritjof Capra, insisti-mos en la necesidad de implantar una nueva cosmovisión y un nuevo paradigma que sirvan de base a todas las ciencias, deberemos tener en cuenta que al implantarlos lo que estaría-mos haciendo sería remplazando una ideología (o más que una ideología) que ha servido de fundamento a la destrucción de la base de la vida por otra ideología (etc.) que —siempre y cuando sea reconocida como ideología— podría más bien tender a promover la conservación de la base de la vida. Walt Anderson advierte que:[309]

> ...uno debe considerar sus propias expectativas, no como un paradigma, sino como *ideología* —entendiendo por *ideología* una imagen de cómo se encuentra actualmente el mundo y una serie de compromisos con respecto a cómo quiere uno que se encuentre—. Las ideologías en sí mismas están muy bien, pero la ideología que no se sabe ideología (que es lo que sucede con el pensamiento de nuevo paradigma) se encuentra en peligro constante de transformarse en culto."

En consecuencia, el nuevo paradigma ha de poner un gran énfasis en el hecho de que —en las palabras de Fritjof Ca-pra—:[310]

> Las pautas o configuraciones *(patterns)* que los científicos observan en la naturaleza están conectados íntimamente con las pautas o configuraciones de sus mentes; con sus conceptos, pensamientos y valores. Así, pues, los resultados científicos que obtienen y las aplicaciones tecnológicas que investigan estarán condicionados por su marco de referencia conceptual. Aunque mucha de su investigación detallada no dependerá explícitamente de su sistema de valores, el paradigma más amplio dentro del cual llevan a cabo esta investigación nunca estará libre de valores."

Ahora bien, el paradigma científico que, según Fritjof Capra y otros, se encuentra en proceso de superación, podría ser formulado en términos de la segunda máxima del *Discurso del método* de Descartes: "fragmentar todo problema en tantos elementos simples y separados como sea posible".[311]

Este "viejo paradigma" constituye un desarrollo de la pers-pectiva fragmentaria que nos hace sentirnos separados del medio ambiente y de otros seres humanos y contraponernos a ellos, y que nos hace percibir el universo como un cúmulo de elementos intrínsecamente separados e inconexos. Como he-mos visto, la perspectiva en cuestión es incapaz de captar la dinámica de los sistemas, que no son agregados de elementos independientes, y cuyos

circuitos no son lineales con una sola relación de causalidad a la vez que pueda ser aislada y percibi-da por nuestra inteligencia lineal y nuestra conciencia frag-mentaria. Dicha perspectiva es incapaz de aprehender la unidad del universo y las interrelaciones entre las partes que abstraemos en él, e ignora la sabiduría no-lineal que hace posi-ble el funcionamiento de los sistemas que estudia por medio de las ciencias. Es por esto que Gregory Bateson señaló que Cannon pudo escribir el libro *La sabiduría del cuerpo,* pero que nadie podría escribir un libro titulado *La sabiduría de la ciencia médica,* ya que *sabiduría* (la cual es necesariamente no-lineal y holística) es precisamente lo que a dicha ciencia le falta.[312]

Durante las últimas décadas, la aceptación generalizada de la teoría de sistemas ha permitido el desarrollo, en distintas disciplinas, de nuevos enfoques por medio de los cuales se intenta superar la fragmentación característica de paradigmas anteriores y producir una ciencia y una tecnología que no estén dirigidos al dominio del medio ambiente y de otros seres humanos, sino que, por el contrario, puedan permitirnos superar las contradicciones, las oposiciones y los problemas producidos por la fragmentación mental y perceptiva que nos caracteriza, así como por la aplicación técnica e instrumental del viejo paradigma fragmentario y mecanicista.

La aparición de estos nuevos enfoques representa una transición progresiva desde las teorías científicas atomistas y mecanicistas que predominaron hasta nuestro tiempo, hacia una perspectiva sistémica y holística[313] —uno de cuyos antece-dentes remotos más notables se haya en doctrinas budistas tales como la de "cooriginación interdependiente" y la de *anatman* o "inexistencia del sí-mismo supuestamente sustancial"—.[314] Fritjof Capra ha insistido en que el viejo paradigma se ha tornado obsoleto y contrario a los verdaderos intereses de la humanidad —incluyendo el de supervivencia— y, en conse-cuencia, deberá ser remplazado por el nuevo paradigma, que él considera capaz de producir un orden ecológicamente viable y humanamente satisfactorio.[315] Con respecto al paradigma científico y cultural que está siendo superado, Boaventura De Sousa Santos ha escrito:[316]

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

El nuevo paradigma sistémico deberá superar la fragmenta-ción, el mecanicismo y la instrumentalidad que se encuentran en la raíz de la crisis que enfrentamos y ocuparse de la totalidad. Para ello, tendrá que dejar de

considerar las monta-ñas, los árboles, las células y los átomos —y también a los seres humanos, a las familias, a las naciones, etc.— como entes aislados y autoexistentes, y tendrá que ocuparse de relaciones o, lo que es lo mismo, de *información*. En efecto, en ningún lugar del universo encontramos un ente autoexistente y en sí mismo separado de lo que lo rodea pues, como ha mostrado la física contemporánea, todos los entes son manifestaciones de una sustancia única,[317] y el universo constituye un sistema perfectamente integrado, dentro del cual nuestras mentes pueden abstraer subsistemas (dentro de los cuales podemos abstraer aún más subsistemas del mismo tipo, y así sucesiva-mente) que jamás se encuentran físicamente aislados ni consti-tuyen entes autoexistentes, y que están todos caracterizados por un funcionamiento *operativamente cerrado* y *autopoié-tico*.[318]

En el campo de la física, un buen ejemplo de teoría de nuevo paradigma puede ser la *hipótesis bootstrap* del físico Geoffrey Chew. En dicho campo, los enfoques sistémicos se ocupan de subsistemas de relaciones entre hipotéticos entes, para luego considerar esos entes como subsistemas de relaciones entre entes de menor escala, los cuales son considerados a su vez como relaciones entre entes de menor escala... Ahora bien, el ente más pequeño postulado por la física es el quark, pero la propuesta esencial de la *hipótesis bootstrap* es que el quark no es un ente material sino tan solo un postulado del pensamiento fragmentario, de modo que nuestra percepción del universo como suma de partes materiales surge gracias a la autocohe-rencia de un todo constituido por relaciones y no por la agrupación y organización de partículas elementales con exis-tencia material y autónoma.[319]

Con respecto al campo de la sociología, Gessner y Plett dicen que:[320]

> Los sistemas no incluyen a los seres humanos como actores o agentes sociales, sino que constan de funciones o interacciones. Esto significa, por ejemplo, que una interacción entre madre e hija en relación con su convivencia en la misma casa pertenece al sistema familiar, mientras que una interacción entre las mismas personas en relación con un contrato testamentario pertenece al sistema legal."

La teoría sociológica que describen Gessner y Plett es la del sociólogo y abogado alemán Niklas Luhmann. Siendo una aplicación de la teoría de sistemas, la teoría de Luhmann con-sidera el sistema social, el sistema legal, etc., como sistemas de "comunicaciones", entendiendo este término en el sentido de "flujo de información" y no en el sentido "ético" que le da Habermas.[321] Así, pues, la teoría de Luhmann se ocupa de funciones o interacciones y, si bien estas últimas son interac-ciones entre individuos humanos, excluye a éstos como actores o agentes sociales (o legales, etc.), pues los considera como *operativamente* "externos" al sistema.

En los campos de la psicología, la psiquiatría y el psicoanáli-sis ha sucedido algo similar. Enfoques estructuralistas como el de Jacques Lacan, enfoques sistémicos como el del grupo de Palo Alto,[322] enfoques fenomenológicos como el de los antipsiquiatras, y así sucesivamente, han desechado el sujeto consciente y el sí-mismo *(self, soi)* en favor de estructuras, procesos o relaciones. Como vimos en *Qué es filosofía,* Anth-ony Wilden llamó "ficciones populares" al "ego autónomo", a las estructuras cerradas, a los individuos atomistas y a las entidades aislables.[323]

En general, las teorías de sistemas tienden a "desconstruir" a los individuos humanos, reduciéndolos a sistemas de relacio-nes. En el campo de la sociología, las teorías de sistemas reducen el sistema social al conjunto de relaciones o interac-ciones sociales, excluyendo del campo de su estudio a los agentes humanos. En psicología, reducen los individuos mis-mos al conjunto de relaciones o interacciones que se dan "dentro" de su psiquis. (Estas relaciones o interacciones que se dan dentro de la psiquis son el resultado de la "interna-lización" de un conjunto de relaciones o interacciones sociales, que ellas reproducen. Entonces, las relaciones de la psiquis se reproducen de nuevo como un conjunto de relaciones sociales concretas.)

Ahora bien, el biólogo Humberto Maturana y el teórico de sistemas Heinz von Foerster han rechazado la idea de que los sistemas sociales puedan ser considerados como sistemas operativamente cerrados y autopoiéticos,[324] insistiendo en que considerarlos de esta manera implica caer en un reduccionis-mo que explica la dinámica social en términos de conceptos propios de la biología, y afirmando en consecuencia que la teoría de Luhmann no es más que un biologismo social[325] que, como tal, pasa por alto la subjetividad y la libertad humanas.

El biologismo social como tal es, en efecto, un reduccio-nismo que nos hace entender un nivel de realidad (que los *Upanishads* y sus exegetas, por una parte, y el psicólogo Ken Wilber, por la otra, consideran "superior") en términos de otro nivel diferente (que los *Upanishads* y sus exegetas, por una parte, y el psicólogo Ken Wilber, por la otra, consideran "inferior"). El *Taittiriya Upanishad* insiste en que la materia como principio no puede explicar el crecimiento vegetal (nosotros podríamos decir más bien que no puede explicar la "existencia orgánica"), en que el "principio vital" *(prana)* no puede explicar los fenómenos conscientes de la vida animal; en que *manas* (la mente en un sentido amplio, aunque quizás más restringido que el que Gregory Bateson da al término) no puede explicar los fenómenos intelectuales y autoconscientes propios de los seres humanos, y en que *vijñana* [326] (la conciencia humana, que incluye la autoconciencia y la vida intelectual) no

puede explicar el estado de "supraconciencia" o "pura Cognoscitividad no-dual" que el *Mandukya Upanishad* designó como *turiya-ananda*.[327]

Independientemente de que aceptemos o no la posibilidad de un estado de "supraconciencia" o "pura Cognoscitividad no-dual", no puede haber duda de que sería erróneo entender los fenómenos en que participa la conciencia humana (y que en consecuencia pertenecerían al nivel que Wilber llamó "men-tal") en términos de conceptos propios del nivel que Wilber llamó "biológico", e intentar producir una teoría científica global capaz de explicar indistintamente fenómenos de todos los distintos "niveles" de la existencia. Paul Feyerabend señala que:

> ...el conocimiento abstracto, tal como lo han presentado algunos de sus más relevantes campeones, tiene mucho en común con los decretos divinos, y el propósito de los decretos divinos sólo en muy escasas ocasiones es explicado. La incompletud es también una consecuencia natural del enfoque abstracto: los conceptos "objetivos", es decir, independientes de la situación, no pueden captar a los sujetos humanos y el mundo tal como es visto y configurado por ellos. Con todo, los intelectuales han intentado frecuentemente extender el enfoque abstracto a todos los aspectos de la vida humana.
>
> La tentativa es claramente paradójica: conceptos que son definidos de acuerdo con argumentos o historias-prueba explícitos, claramente formulados y drásticamente no-históricos, no pueden expresar en absoluto el contenido de conceptos que están adaptados a las características —en parte conocidas, en parte desconocidas, pero siempre cambiantes— de las vidas de los seres humanos, y por ello constituyen partes inseparables de su historia. Algunos de los primeros físicos estuvieron conscientes del problema. Ridiculizaron a los filósofos que pretendían reducir todas las enfermedades a unas pocas nociones simples, y contrastaron la pobreza de esas nociones con la riqueza de su propia experiencia práctica. Platón, pese a su inclinación fuertemente teórica, nunca dejó de preocuparse por la materia, y a menudo retornaba a las formas tradicionales de pensamiento. Pero la mayoría de los científicos y de los filósofos científicos no están conscientes de los problemas implicados; para ellos, el enfoque abstracto es el único punto de vista aceptable.
>
> Esto también se aplica a pensadores modernos, como Bohm, Prigogine o Thom,[328] que rechazan el armazón de la física clásica, demandan una filosofía más adecuada a los asuntos humanos, pero siguen creyendo que una teoría abstracta que incluya modelos de conducta humana al lado de átomos y galaxias será la que dé en el clavo. Sólo Bohr y, hasta cierto punto, Primas, parecen haber dado cabida a la subjetividad de los seres humanos individuales."

Aunque haya denunciado el reduccionismo simplista inhe-rente a la intención de construir una teoría global del universo que explique los fenómenos de los distintos niveles de realidad en términos de un mismo principio, no niego la posibilidad de construir una teoría global del universo que explique los distintos niveles de realidad en base a distintos principios. Esto implicaría reconocer, como lo hace Wilber, que cada uno de los niveles que él considera como "superior" (y lo mismo puede decirse de los que el

Taittiriya Upanishad considera superiores) muestra las características de los niveles que son inferiores en relación a él, *y además muestra otras características que le son propias y que están ausentes en los niveles "inferiores"*. Por lo tanto, aunque sería erróneo entender los fenómenos propios de la conciencia humana, o aquéllos en los que ella participa, en términos de conceptos meramente biológicos —como lo es el concepto de autopoiesis—, también es cierto que los fenómenos conscientes humanos muestran características propias de los fenómenos biológicos.[329] Ervin Laszlo[330] escribe:

Las teorías convencionalistas y de contrato social que se ocupan de los fenómenos sociales cortan los lazos entre las teorías de la organización natural y las teorías de la sociedad. En contraste, la constelación de teorías en la categoría conocida como darwinismo social afirman tales lazos y, en efecto, ponen demasiado énfasis en ellos. Donde las teorías convencionalis-tas afirman que las sociedades son diferentes de los organismos en todo lo que pueda ser de importancia, los darwinistas sociales dicen que ellas son *tal como* los organismos en esos respectos. Ambas posiciones son demasiado extremas. Las sociedades son al mismo tiempo diferentes de otras formas de organización compleja y análogas a éstas, y las diferencias y las analogías entre las primeras y las segundas pueden ser especificadas. Sin embargo, no hay base para sostener que las sociedades no son más que individuos "más amplios". Los darwinistas sociales imputan un número de atributos biológicos básicos a las sociedades, tales como la necesidad de crecimiento (el concepto de *Lebenstraum* acuñado por Ratzel) y una secuencia de envejecimiento predeterminada (la visión spengleriana de las culturas), y pueden incluso concebir el planeta como un globo viviente, un superorganismo cuyos órganos primarios serían los continentes (Ritter). El darwinismo social aplicado a la nación-Estado justifica la agresión en nombre de la lucha por la supervivencia que selecciona el Estado más apto, el que puede asegurar para sí suficientes posesiones territoriales. Tales aplicaciones sirvieron a los ideólogos de Hitler para impulsar el culto del Estado ario alemán en nombre de la ciencia (por ej., la *Geopolítica* de Haushofer).

Las teorías no pueden ser culpadas por el uso que se les dé, y la falla del darwinismo social no es que haya sido utilizado por agresores reales y potenciales sino que indiscriminadamente reduce un nivel de organización a otro. Este enfoque no se ha extinguido en nuestros días: la literatura contemporánea todavía está llena de ejemplos de razonamiento biológico y ecológico aplicado a los fenómenos sociales.

Es necesario ver tanto las diferencias como las similitudes entre las formas de organización biológicas y sociales. No debemos ni transplantar teorías empíricas de un campo a otro, ni insistir en teorías enteramente *ad hoc*. Podemos partir de la premisa generalizada de que los sistemas de complejidad organizada surgen en muchos sectores de la realidad, y reconocer que estos fenómenos, por una parte, exhiben las marcas de diferencia específica y, por la otra, muestran las invariabilidades que resultan de los constreñimientos comunes de la existencia en este universo. Todos los procesos de evolución progresiva son procesos de estructuración que se producen sobre la base de flujos de energía ricos y durables. Dado un flujo suficientemente rico sobre un período suficientemente prolongado, la estructuración progresiva comienza, limitada por las leyes

de la termodinámica y apoyada por la cohesión de los sistemas posibles de configuración estable.[331] Las configuraciones que explotan las propiedades de estabilidad inherentes al flujo tienen persistencia selectiva sobre configuraciones menos estables, y tienden a dominar las pautas del flujo. Las configuraciones persistentes siguen siendo sometidas a los altibajos del flujo y pueden dar lugar a metaconfiguraciones igualmente dotadas de una medida de estabilidad.

Este paradigma evolutivo general se aplica a todos los procesos evolutivos importantes, independientemente de que se trate de la agregación química de elementos, de la evolución filogénica de especies orgánicas, o del desarrollo de sistemas socioculturales humanos. El proceso se produce sin que importe si hay o no conciencia en las entidades que el mismo constituye. En efecto, la conciencia[332] sólo surge excepcionalmente; en nuestra experiencia, ella surge en la intersección de las fases más altas de la evolución biológica con las fases más bajas de la evolución sociocultu-ral.[333] Las fases más altas de los procesos socioculturales exhiben desde entonces los efectos de la conciencia, pero sus características generales siguen desarrollándose análogamente a los constreñimientos generales de la estructuración. Por lo tanto, cuando comparamos las partes del proceso que comprenden conciencia con las que no la comprenden, encontramos que lo que cambia es el carácter específico de las estructuras emergentes; pero ellas siguen surgiendo por medio de la adaptación mutua, la competición, la se-lección natural y la formación simbiótica de superestructuras. Mientras que en las fases no-conscientes del proceso las transferencias de energía son los agentes claves del cambio,[334] en las fases en las que la conciencia ya toma parte, los flujos de comunicación (o sea, la información superpuesta en transferencias de baja energía) son los agentes de la interacción.[335] La fun-ción de los flujos de energía y de comunicación es, no obstante, bastante similar en lo que respecta al carácter global del proceso de estructura-ción.[336] Como lo señaló el teórico de la comunicación humana Klaus Krippendorf, "cualquier proceso de comunicación, una vez iniciado y man-tenido, lleva a la génesis de la estructura social —independientemente de que dicha estructura haya sido anticipada o considerada como deseable—.

La conclusión que nos da la teoría de sistemas con respecto a la evolución de la complejidad es que procesos comunes de desarrollo caracterizan la evolución social y la evolución de otros tipos, y que los productos de dichos procesos son por lo tanto funcionalmente similares. Pero existen diferencias en la forma en que las funciones son realizadas, las cuales pueden ser explicadas en referencia al nivel y la fase en que operan. Los organismos biológicos evolucionan desde las pautas de conducta simbiótica de los sistemas que son las células y los órganos. Los sistemas socioculturales surgen a partir de las pautas de conducta mutuamente adaptadoras de los seres humanos y de sus agrupaciones primarias en lo reproductivo, lo social, lo económico, lo profesional, lo cultural y lo políti-co. En consecuencia la organización social no es ni una subespecie de la organización biológica ni algo enteramente *sui generis*. Las sociedades son análogas a los organismos biológicos en que son sistemas biológicos abiertos que se mantienen en un ambiente caracterizado por una variedad de constreñimientos.[337] Ellas difieren de los organismos biológicos en que satisfacen sus requisitos funcionales por medio de procesos reguladores que son específicamente sociales y no específicamente biológicos. Así, pues, encontramos autoestabilización, autoorganización, jerarquización e irreductibilidad tanto en las sociedades como en los organismos, pero dichas características son expresadas por estructuras diferentes y producen fenómenos cualitativamente diferentes."

En mi opinión Maturana, von Foerster y otros críticos de Luhmann fueron demasiado lejos en su crítica del biologismo de éste, cometiendo un error que en cierto modo podría ser comparado al de Habermas (quien, como veremos luego, rechaza toda teoría sistémica de la sociedad en base al supuesto de que todas dichas teorías deben ignorar la subjetividad humana y ser decididamente instrumentales) al excluir toda posibilidad de aplicar el concepto de autopoiesis a las socie-dades humanas y a otros fenómenos en los que participan las conciencias humanas —las cuales están dotadas de la *ilusión* de libre albedrío—.[338] Aunque el nivel de realidad al que pertenecen las conciencias humanas y las redes de conciencias humanas no es el mismo al que pertenecen los organismos humanos o no-humanos y los órganos y las células que los constituyen, creo que se puede decir que ellas son *sistemas autopoiéticos con algo más:* con algo que los organismos y sus componentes biológicos no poseen. Lo que las caracteriza, y que está ausente en niveles "inferiores" de realidad, es la apariencia de subjetividad y de "libre albedrío" que podemos considerar como propiamente humana.

Uno de los ejemplos que utiliza Maturana para negar que las sociedades sean sistemas autopoiéticos es el golpe de Pinochet y sus efectos sobre la sociedad chilena. Creo que es cierto que las decisiones conscientes de un individuo que es parte de un sistema social pueden eventualmente hacer cambiar la orienta-ción de dicho sistema y afectar a los individuos que en él se forman, de una manera y en un grado que sería inconcebible con respecto a los componentes biológicos de cualquier orga-nismo (aunque se trate de una perogrullada, cabe señalar que los componentes biológicos de un organismo no pueden afec-tar el sistema al que pertenecen con decisiones propias *del tipo que toman los humanos,* pues simplemente carecen de ellas). Como lo señala Ervin Laszlo,[339] los sistemas sociales "mani-fiestan propiedades que son irreductibles a las propiedades de sus miembros individuales, aunque las personalidades de los líderes en sistemas autoritarios se reflejen en la estructura económica y política de los sistemas". Pienso que es indiscu-tible que las personalidades y las decisiones de los líderes tienen una enorme influencia sobre la estructura y la función de los sistemas autoritarios, y que la estructura y la función del sistema autoritario tienen una enorme influencia sobre los individuos que en él se forman. Sin embargo, por las razones ya explicadas, no creo que el concepto de autopoiesis deba ser excluido *totalmente* de la explicación de los sistemas sociales.

Ahora bien, Luhmann no responde a la crítica de Maturana como acabo de hacerlo —según parece, porque su interés es la producción de una teoría social que excluya la subjetividad y la libertad humanas y, en consecuencia, facilite la manipula-ción de la sociedad y sus miembros—. Lo que hace, en

cambio, es tratar de justificar su propia posición intentando descalificar a su adversario con la afirmación de que, al negar que un sistema social como el de Chile bajo Pinochet sea capaz de "producir y reproducir individuos por su propia estructura y proceso" (o sea, de comportarse como un sistema autopoiéti-co), Maturana está objetando "la aplicación del concepto de autopoiesis a la sociedad por razones políticas que son de tipo ideológico más que científico".[340] Al no reconocer que lo científico es siempre ideológico y que, en consecuencia, su propia teoría tiene que ser ideológica, Luhmann hace que ésta sea doblemente ideológica. En efecto, el famoso sociólogo y abogado alemán intenta invalidar a Maturana con un argumen-to que podría ser aplicado a él mismo tan válidamente como a éste: ¿no es político negar el concepto de acción comunicativa y favorecer así el desarrollo de la acción instrumental? ¿No es político afirmar que hay grandes ventajas en el *statu quo?* Y ¿no es político descalificar toda teoría que tienda hacia la transformación necesaria de la sociedad, sobre la base de que las teorías en cuestión son "políticas"? Así, pues, lo que hace es quedar en ridículo ante quienes sí son capaces de reconocer que toda ciencia social (e incluso *toda ciencia en general)* responde a juicios de valor y a los correspondientes intereses.[341]

Sin embargo, pienso que también Maturana va demasiado lejos al insistir en que un sistema social como el de Chile bajo Pinochet —o cualquier otro sistema totalitario— sea incapaz de producir y reproducir individuos por su propia estructura y proceso: si bien no podemos reducir el funcionamiento de la sociedad al mero principio de la autopoiesis, tampoco es cierto que en la sociedad totalitaria este principio desaparezca total-mente, ni que las prácticas de tales sociedades muestren que el principio en cuestión no intervenga en sociedad alguna. Lo que sucede en la sociedad totalitaria es que la *calidad* de lo producido y reproducido es *modificado* por la acción del individuo o los individuos que ejercen el poder, en una medida mucho mayor que aquélla en la que cualquiera de las partes biológicas de un organismo podría modificar la calidad de lo producido y reproducido por ese organismo.

A su vez, Luhmann quisiera que ignoráramos que los sistemas políticos de las sociedades afectan la estructura de las relaciones que se producen en ellas; en términos del ejemplo anterior, quisiera que ignoráramos que la praxis política de un gobierno totalitario —se oculte o no bajo una fachada "democrática"—[342] pondrá coto a la acción comunicativa y la acción emancipadora, y fomentará en cambio la acción instrumental. Ahora bien, fue precisamente porque la técnica *también* fo-mentaba la acción instrumental y erosionaba la acción comuni-cativa que en *Holzwege* Heidegger insistió en que un sujeto rodeado de simples objetos tendía a objetivar a los sujetos mismos, y en que

esto tenía como consecuencia que la ciencia moderna y el Estado totalitario fuesen, al mismo tiempo que consecuencias, secuencias de la esencia de la técnica.[343]

Así, pues, el problema inherente a la teoría de Luhmann no radica en el hecho de que ella reduzca la sociedad a sistemas de relaciones —cosa que, como hemos visto, hacen con la psiquis individual una serie de teorías psicológicas y psiquiátricas actuales y, desde hace milenios, lo hizo también el budismo—, ni tampoco en que ella aplique a la sociedad el concepto de autopoiesis (aunque sí comete un grave error al explicar el funcionamiento de las sociedades *exclusivamente* en términos de este concepto). El problema de la teoría de Luhmann radica en el hecho de que pasa totalmente por alto la ilusión de subjetividad y libre albedrío que tienen un papel central en la esencia de los seres humanos. Aunque el budismo desconstruyó a los seres humanos de una manera semejante a aquélla como las teorías de sistemas deberían desconstruir los sistemas sociales —o sea, reduciéndolos a una serie de relacio-nes—, no incurrió en biologismo ni en reduccionismo alguno; por el contrario, siguió reconociendo la subjetividad y la libertad humanas y puso el mayor énfasis posible en la nece-sidad de respetarlos. Gregory Bateson escribe:[344]

> Los budistas sostienen que el sí-mismo *(self)* es una suerte de ficción. En tal caso, nuestra tarea será identificar de qué clase de ficción se trata. Pero, por el momento, aceptaré el "sí-mismo" como concepto heurístico, como escala útil para trepar, aunque tal vez en una etapa posterior debamos arrojarla o abandonarla detrás nuestro."

El budismo realizó su desconstrucción de los individuos humanos mostrando que la persona humana es una construc-ción del pensamiento y de los procesos cognoscitivos en base a una serie de relaciones, tales como: los cinco *skandha* o agregados;[345] los tres aspectos de la existencia;[346] la constelación de "otros internalizados" que constituye el "collage" llamado "ego";[347] y también la relación entre el ente humano en el mundo, la conciencia y la imagen que la conciencia tiene de ese ente.[348] Ahora bien, al mismo tiempo que negaba la existencia sustancial, autónoma[349] e independiente de los individuos, el budismo reconocía que las conciencias humanas tenían la impresión (si bien errónea) de ser individuos subjetivos autónomos, y que sentían y sufrían como tales; en consecuencia, proclamó la doctrina de *ahimsa* (no-violen-cia)[350] y puso el mayor énfasis en la necesidad de tratar "co-municativamente" (en un sentido "ético" todavía más estricto que el habermasiano) a los individuos y respetar absoluta-mente sus decisiones y proyectos vitales.[351]

Luhmann parece negar radicalmente la necesidad de poner este tipo de énfasis en el respeto hacia los individuos humanos, aunque es totalmente evidente que la sustitución de individuos por relaciones en general, si no es balanceada por un enorme énfasis en el respeto de la impresión que tienen éstos de ser "sí-mismos" autónomos y del hecho de que sus conciencias sufren y sienten como tales, podría inducirnos a respetar a los seres humanos todavía menos de lo que ya lo hacemos. Esto fomentaría aún más el desarrollo del tipo de relaciones que Habermas llamó "instrumentales", que se encuentran en la raíz de la crisis ecológica y del trato utilitario de los seres humanos, y podría justificar el perfeccionamiento de la inge-niería social destinada a manejar a los individuos y hacerles creer al mismo tiempo que están ejerciendo su libertad en una sociedad democrática. Como hemos visto, ya en 1941 Marga-ret Mead y Gregory Bateson habían advertido contra esta tendencia en el Congreso sobre Ciencia, Filosofía y Religión celebrado en Nueva York,[352] y una década después, en *Brave New World Revisited,* Aldous Huxley denunció que la tecnolo-gía para lograr aquello contra lo que nos advertían Mead y Bateson era ya asequible. En nuestros días, somos marionetas de la tecnología en cuestión, y autores como Skinner proponen que la misma debe ser perfeccionada a fin de lograr:[353]

> ...una tecnología de la conducta... comparable en poder y precisión a la tecnología física y biológica."

El peligro de utilizar la teoría de sistemas para manejar tecnológicamente a los seres humanos fue ya advertido por Habermas, como lo podemos apreciar en el título del libro que contiene su controversia con Luhmann, *Teoría de la sociedad o tecnología social: ¿Qué es lo que logra la investigación de sistemas?* La teoría de Luhmann, en particular, rechaza el concepto habermasiano de "acción comunicativa" y da al término "comunicación" un sentido que hace que su teoría se preste a la manipulación instrumental. Según Luhmann, las teorías de sistemas de la sociedad no pueden tomar en cuenta lo que sucede en los cuerpos y las mentes de los individuos que toman parte en la interacción[354] y, en consecuencia, deberían ocuparse de las interacciones entre dichos individuos pero excluir, en cambio, toda referencia al actor o agente. Puesto que un agente sin cuerpo ni mente no es más que una ficción o un concepto, y no puede haber acción sin agente, Luhmann concluye que no es admisible hablar de acción comunica-tiva.[355]

Esto es el resultado de una falacia de *ignoratio elenchi.* [356] De la premisa de que no deberíamos tomar en cuenta los agentes o actores humanos *no* se sigue que al considerar las interacciones sociales deberíamos también ignorar la estructu-ra de estas relaciones y negarnos a leer en ellas las

actitudes implícitas de las partes con el objeto de establecer si las interacciones en cuestión están estructuradas *como si un sujeto estuviese tratando con otro sujeto que debe ser considerado y respetado como tal, o, por el contrario, como si un sujeto estuviese tratando con un objeto considerado como algo que no merece ninguna consideración ni respeto y en consecuencia debe ser manipulado*. Por otra parte, si aceptáramos que la exclusión de los sujetos nos prohibe leer en las interacciones la actitud implícita de cada parte hacia la otra, tampoco podría-mos considerar en la teoría sistémica del derecho —como lo hace Luhmann— las "expectativas de las partes", ni ningún otro factor que dependa de la conciencia (quizás incluso cuando estas expectativas sean manifestadas explícitamente en las interacciones).

En nuestro días, es imperativo superar el estadio paninstru-mental en el que se encuentran las sociedades "civilizadas", no a fin de retornar al estadio pancomunicativo en el que se encontraban los indígenas de muchas regiones, sino de avanzar hacia un nuevo estadio, que podría ser caracterizado con el término sacramental cristiano "comunión". Y, con el doble objetivo de poner coto al desarrollo de las tendencias contra las cuales nos advirtieron Mead, Bateson y Huxley, entre otros, y de impulsar la transición hacia el próximo estadio de nuestra evolución, es imprescindible rescatar la distinción habermasiana entre acción instrumental, acción comunicativa y acción emancipadora.[357]

Si bien defender esta distinción implica asumir una posición ética y política, negarla implica asumir una posición igualmen-te ética e igualmente política, aunque contraria, *e implica además un falseamiento,* ya que supone negar que se está adoptando una posición ética y política. En efecto, el hecho de que hagamos la distinción en cuestión significa que nos atene-mos al ideal, tanto liberal como libertario, del "valor supremo y la responsabilidad moral de la persona humana individual" (que es también propio del budismo, a pesar de su "descons-trucción" de la persona humana individual). El rechazo de dicha distinción implica que se está adoptando implícitamente la posición contraria —la negación del mencionado ideal— y que, además, se ha caído en un grave error al creer que el evitar considerar el asunto de los valores, juzgado errónea-mente como "no científico", ha hecho más científico al investigador. Como se señaló en una nota anterior, cualquier análisis de los fenómenos sociales que se suponga "libre de valores" está basado en la suposición tácita de un sistema de valores existente que está implícito en la selección y la interpretación de los datos y, en la medida en la que el investigador pasa por alto la expresión explícita de los supues-tos subyacentes en sus teorías, hace que su análisis sea *menos científico*. [358] En consecuencia, quien actúa de esta

manera, en vez de ciencia, está desarrollando una *ideología disfrazada*. En el caso particular de Luhmann, ésta no podría ser más contra-producente, ya que justifica el fomento y el desarrollo de pautas de interacción instrumental y de la manipulación de los individuos como si fuesen meras cosas.

Tal como es imperativo rescatar el concepto habermasiano de "acción comunicativa" a fin de poner coto al desarrollo de la "acción instrumental", es esencial que las teorías de la sociedad sean el producto de un interés emancipador y tengan como fin la acción emancipadora.

Este no parece ser el fin que Luhmann tiene en mente. Este parece estar interesado, por el contrario, en justificar los sistemas sociales de nuestros días junto con los sistemas políticos, económicos y legales que son sus concomitantes. Su teoría de la sociedad parece estar encaminada en una dirección contraria a la de los cambios necesarios para aliviar nuestras actuales dificultades ecológicas (sociales y biológicas) y, en consecuencia, se opone al nuevo paradigma. En vez de perse-guir la superación de la problemática producida por la fragmentación de la conciencia humana e intentar lograr la transformación de la sociedad en base a una conciencia holística y a los principios inherentes a ella, la teoría de Luhmann justifica ciertos tipos de atomización social que considera como medios de impedir que la sociedad "se encienda como una caja de cerillas":[359]

> Por localizar los conflictos, un orden social altamente "parcelado" puede impedir que las crisis se extiendan como el fuego en el pasto... "La ausencia de una vida en común" no debe ser causa de gran pena, pues ella podría también asegurar que la sociedad como un todo no se encienda violentamente como una caja de cerillas."

La definición luhmanniana de la integración social como mera "resistencia a la desintegración"[360] muestra que lo que nuestro autor desea no es la transformación de la sociedad encaminada a la producción de un sistema que sea lo más cercano posible al ideal de una comunidad *(Gemeinschaft)* verdaderamente integrada y estable,[361] sino impedir la desin-tegración de la sociedad actual (que es casi completamente *Gesellschaft)* y conservar el *status quo*. En otras palabras, Luhmann parece querer evitar la transformación social nece-saria para poner coto a la devastación ecológica y crear una sociedad viable y armónica; en cambio, su teoría se presta a la manipulación tecnológica de los seres humanos.

Las teorías de sistemas en sociología deberían mostrar la vía hacia la transformación que se ha hecho imperativa. A este fin, dichas teorías deberían mostrarnos la inseparabilidad y la continuidad existente entre las relaciones de proceso primario que estructuran la mente de los individuos, las relaciones entre individuos, las relaciones entre Estados y entre grupos sociales, y las

relaciones entre los seres humanos y su medio ambiente natural. En tanto que las relaciones en el proceso primario de los individuos sean de dominación, de opresión y de explotación, no seremos capaces de superar la crisis que enfrentamos. Por esto, es imprescindible que una revolución de la psiquis erradique tanto la visión fragmentaria como las relaciones de tipo instrumental establecidas en nuestro proceso primario.

Un cambio de los paradigmas científicos y culturales no sería suficiente para garantizar nuestra supervivencia y construir una sociedad viable y armónica. Si bien el desarrollo de un nuevo paradigma sistémico es parte esencial de la transformación necesaria, todavía más necesaria es la transformación de la conciencia, de la que provienen todo paradigma y toda acción humana. Una conciencia fragmentaria y por ende instrumental podría utilizar teorías científicas "sistémi-cas" para lograr más efectivamente sus fines miopes y egoístas y seguir así destruyendo la base de la vida y creando una sociedad cada vez más injusta y represiva.[362] Una conciencia holística y panorámica libre de relaciones instrumentales puede crear una sociedad sostenible que permita a los seres humanos realizarse plena y genuinamente.

Como hemos visto repetidamente a lo largo de este libro, la fragmentación y la instrumentalidad han alcanzado su reduc-ción al absurdo en la crisis ecológica que enfrentamos y, por lo tanto, deben ser superadas. Esto significa que el movimien-to de la historia en el que participamos actualmente deberá superar tanto la raíz como los productos de la fragmentación, de modo que no interfiramos ya más con el elefante-ecosistema que hemos estado destruyendo y éste pueda recuperar la salud.

De acuerdo con Fritjof Capra, una teoría sistémica genuina-mente "holística" no describirá sistemas von neumannianos que funcionan en términos de input/output, sino que se ocup-ará de la autoorganización. En particular, el nuevo paradigma deberá ocuparse de los sistemas "operativamente cerrados" que Varela y Maturana han llamado "autopoiéticos".[363] En otras palabras, las teorías de sistemas de "nuevo paradigma" deberán ser del tipo concebido por Norbert Wiener y desarro-llado por Gregory Bateson, Ilya Prigogine, Francisco Varela, Humberto Maturana, Erich Jantsch y otros. Capra (Capra, 1986) escribe:

> La teoría de sistemas tiene una historia de varias décadas, que comienza en los años 40 con Bertalanffy y Laszlo y continúa con el desarrollo de la cibernética después de la Segunda Guerra Mundial con todo el grupo que se reunió para las conferencias Macy: John von Neumann, Norbert Wiener, Gregory Bateson, Margaret Mead, Heinz von Foerster, Ian McCulloch
>
> Ha habido dos escuelas de cibernética: la escuela de John von Neumann y la escuela de Norbert Wiener. La escuela de John von Neumann constituía un modelo mecanicista de

teoría de sistemas, con un sistema de input-output y pensamiento lineal, mientras que la escuela de Norbert Wiener se ocupaba de la auto-organización y de los sistemas vivientes desde su comienzo; era un modelo fisiológico. La escuela de John von Neumann ganó al principio, y la aparición de la tecnología de la computación y de sistemas de input-output fueron el resultado de este modelo más mecanicista. Pero durante los últimos quince años ha habido un cambio, y la escuela de Norbert Wiener está pasando a la cabeza gracias al trabajo de Gregory Bateson, Ilya Prigogine, Humberto Maturana, Francisco Varela y varios otros...

...Esta teoría tiene en su centro el concepto de auto-organización y se ocupa de sistemas vivientes. La mente, o los procesos mentales, o el conocimiento, está en su centro. Está conectada con la vida en su origen mismo, con la concepción de la vida, y es, para mí, la primera teoría científica que va en verdad más allá de Descartes."

En tanto que el concepto de autopoiesis se encuentra en su centro, el enfoque sistémico de Luhmann debería ser ubicado dentro de la tradición de Wiener y Varela-Maturana. Como hemos visto, contra las advertencias del mismo Maturana, así como de Heinz von Foerster,[364] Luhmann aplica el concepto de autopoiesis a los sistemas sociales y legales. Sin embargo, la teoría de Luhmann desconoce ese "algo más" que caracteriza a los sistemas humanos y que los diferencia de los sistemas no-humanos, reduciendo el principio de su funcionamiento a la mera autopoiesis que es característica de los sistemas puramente biológicos; excluye las ocurrencias que tienen lugar dentro de la psiquis de los individuos, y se niega a detectar las actitudes implícitas (e incluso explícitas) en las interacciones sociales. Más aún, como hemos visto, en tanto que intenta conservar el *status quo* e impedir la ocurrencia de conmocio-nes sociales y el cambio radical, la teoría de Luhmann sólo puede ser considerada como contraria a los actuales intereses de la humanidad. En consecuencia, la distinción esencial entre el nuevo paradigma y el viejo paradigma no debe depender principalmente de la vertiente de la teoría de sistemas que le sirva de base. Elías Díaz caracteriza el nuevo paradigma de la manera siguiente:[365]

...un paradigma que pone en primer lugar valores de crecimiento que no son tanto cuantitativos como cualitativos; (que no pone en primer lugar) el consumo sino la calidad de la vida, el cuidado del medio ambiente, la satisfacción de que cada uno (ha colmado) sus necesidades de libertad, cultura, paz, (balance) ecológico, etc."

Esto puede contribuir a aclarar la esencia del nuevo paradig-ma. Sin embargo, sería necesario agregar que el mismo no debe explicar los distintos niveles de la realidad en base a un único principio, que es el que caracteriza a los sistemas mera-mente biológicos. Además, sería necesario agregar que, como ya hemos visto, mucho más importante que la transformación de los

paradigmas científicos y culturales es la transformación de la conciencia humana.

Es esencial que apliquemos un enfoque genuinamente sistémico al estudio de la sociedad y dejemos de fragmentar la realidad y de interpretarla atomísticamente, de modo que nuestra especie pueda evitar los peligros que acechan en su camino. Ahora bien, si explicamos la totalidad de la realidad en términos de el concepto que caracteriza el funcionamiento de uno de los niveles "inferiores", y producimos una socio-logía y una psicología que reduzcan a los individuos a relacio-nes pero no tomen en cuenta la necesidad de tratar a dichos individuos comunicativamente, como sujetos humanos, hare-mos que las relaciones instrumentales se sigan desarrollando y por ende que nuestra situación se siga agravando.

En consecuencia, si bien las teorías de sistemas aplicadas a la sociología deberán ocuparse de relaciones y no de esas ficciones que llamamos "individuos", deberán tomar en cuenta la subjetividad y la libertad que constituyen el eje de la esencia humana (en vez de explicar el sistema social meramente en términos del concepto de autopoiesis) y, al reducir la sociedad a un sistema de relaciones, deberán hacerlo en el sentido en el que lo hizo el budismo y no en el que lo haría la tecnología social. Deberemos tener en cuenta el hecho de que la maraña de relaciones sociales es un conjunto de relaciones de concien-cias, cada una de las cuales tiene la impresión (si bien en gran medida errónea) de ser un individuo subjetivo y autónomo, y siente y sufre como tal.

Las críticas que se han hecho a la idea según la cual sería suficiente con transformar los paradigmas imperantes en el plano del conocimiento para poner fin al "proyecto consciente contra la naturaleza", son muy similares a las que pueden hacerse a la obra *Fundamentos de la meta-técnica* del filósofo venezolano Ernesto Mayz Vallenilla.[366] Éste señala que las recientes transformaciones de la técnica han sustituido nuestros sensorios cognoscitivos por otros[367] que no funcionan en términos óptico-lumínicos. Lo óptico-lumínico, por su naturaleza, implicaría las metáforas espaciales-substancialistas (así como el antropocentrismo, el antropomorfismo y el geocentrismo) que hasta ahora se han hallado en la raíz de tantas posturas ontológicas, así como de la estructura y función de las instituciones y así sucesivamente. Al liberarnos del conocimiento óptico-lumínico, la técnica contemporánea nos habría liberado de las metáforas espaciales-substancialistas, lo cual habría transformado la *ratio technica*, dando lugar a lo que el "Filósofo de Caracas"[368] designa como un *lógos* metatécnico que debería revolucionar tanto la ontología como las instituciones y gran parte de la realidad humana. Esta revolución sería para el insigne pensador —quien se

declara prometeico— un resultado automático del desarrollo de la técnica, con la cual, según él piensa, se encuentra comprometido el futuro de la humanidad.

Téngase en cuenta que lo que Mayz designa como meta-técnica no es algo susceptible de transformar nuestra experiencia cotidiana, pues cuando nos relacionemos con los compañeros de trabajo, con la familia, con el perro y con el gato, o con el tráfico en camino al lugar de trabajo, seguiremos experimentando nuestra situación en términos de metáforas espaciales y substancialistas. Puesto que nuestra experiencia samsárica no se modificará a raíz de las transformaciones de la técnica, la fenomenología de la experiencia cotidiana de los individuos no Iluminados tendrá que seguir siéndolo de la experiencia tradicional substancialista, y la ontología fenomenológica que tome en cuenta tanto el *samsara* como el *nirvana* tendrá que seguir mostrando cómo la apariencia samsárica de substancialidad y el fenómeno de ser constituyen ilusiones, y cómo el error llamado *avidya* consiste precisamente en tomarlas como algo verdadero.

Del mismo modo, las instituciones se organizan en términos de la experiencia cotidiana de los seres humanos; puesto que la meta-técnica no transformará radicalmente dicha experiencia, su desarrollo no resultará en la transformación institucional que haría posible la supervivencia y la inauguración de un nuevo período de armonía, igualdad y plenitud. Aunque los nuevos sensorios, junto con los ordenadores que evolucionaron interdependientemente con el pensamiento cibernético y la teoría de sistemas, han impulsado el cambio de paradigmas al que se ha estado haciendo referencia, como ya se ha visto, dicho cambio de paradigmas no modificará las instituciones y las actitudes humanas en la raíz de la crisis actual, y creer que lo haría implicaría ignorar todo lo que se ha explicado en este libro con repecto a las condiciones de posibilidad de la transformación que es imperativa. En particular, quienes desarrollen nuevas tecnologías seguirán haciéndolo en términos del substancialismo y el antropocentrismo que seguirán caracterizando su experiencia cotidiana y, en consecuencia, las mismas seguirán destruyendo el ecosistema, con la única diferencia de que tendrán mayor poder para hacerlo.

La transformación de la conciencia es lo más esencial, y ha de ser lograda simultáneamente con el cambio de paradigmas que propone Capra, así como con la transformación radical de la sociedad. Si los intereses servidos por el "viejo paradigma" siguen teniendo poder de decisión, sólo permitirán la sustitu-ción del "viejo paradigma" por un "nuevo paradigma" si lo-gran que éste último también los sirva, e incluso que los sirva de manera más efectiva que el anterior.

En efecto, el metarrelato que aquí presento no postula otro automatismo según el cual no habría nada que hacer, pues el circuito de realimentación 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 dionisíacos— 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—.[369] 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.

La transición a lo suprahumano

Nietzsche —para quien el divorcio de los seres humanos y la Naturaleza era la "degeneración humana"— parece haber intuido que la historia se desarrollaba como un proceso de reducción al absurdo, pues afirmó que el nihilismo avanzaba hacia un extremo en el cual podría ser superado, e insistió

en que lo humano —o, en la terminología machista de su época, "el hombre"— era "algo que debe ser superado".

Esta idea de Nietzsche es de la mayor importancia en nuestra época, cuando el ciclo "humano" de nuestra evolución se encuentra a punto de concluir y nuestra supervivencia depende de la transición al ciclo siguiente. Ahora bien, aunque podemos aceptar mucho de lo que Nietzsche dijo de lo suprahumano, la interpretación simplista de algunas de sus caracterizaciones de la etapa en cuestión sería sumamente peligrosa.

Por ejemplo, el uso del término "voluntad de dominio" *(Wille zur Macht)* para caracterizar a lo suprahumano podría hacernos creer que en ese nivel evolutivo deberemos conser-var el impulso a dominar la Naturaleza y a los otros seres humanos. Del mismo modo, sería inconveniente difundir la idea de que los suprahumanos se opondrán a los "valores femeninos del cristianismo" —tales como la compasión, el amor, etc.—. Por el contrario, hemos de insistir en que lo suprahumano será la *encarnación* de lo que *representan* esos valores.[370] Los varones "suprahumanos" dejarán de proyectar fuera de sí su propia feminidad y la reintegrarán, mientras que las hembras "suprahumanas" dejarán de proyectar fuera de sí —y por ende reintegrarán— su masculinidad.

Como hemos visto y como lo sugiere el título de la obra de Bacon *El nacimiento masculino del tiempo o la instauración del dominio del hombre sobre el universo,* el proyecto científico-tecnológico que nos ha conducido hasta el borde de nuestra autodestrucción es un proyecto extremadamente yang dirigido a la dominación de la Naturaleza, que siempre ha sido vista como femenina. Y, como también hemos visto, este proyecto y aquello que lo produjo sólo podrán ser superados si lo yin y lo yang, lo femenino y lo masculino, son integrados en la visión holística Tao que abarca y armoniza los contrarios.

Hay quienes asocian la tesis de una transición desde lo humano hacia lo suprahumano con el fascismo o el nacional-socialismo. Ahora bien, la interpretación teleonómica del evolucionismo biológico implica que, así como lo humano surgió de lo infrahumano, habrá de dar lugar a lo suprahu-mano, que lo sustituirá. En las palabras del sabio persa del siglo XIII, Yalaladín Rumi:[371]

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

La frase de Nietzsche, "el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el dios" podría tener un sentido similar al del poema de Rumi. Ahora bien, no debemos suponer que la transición al próximo estadio de nuestra evolución habría de implicar una mutación biológica. Como anotó Teilhard de Chardin, nuestra capacidad craneana ya no puede seguir aumentando, pues nuestra primera vértebra cervical se ha soldado con la apertura en la base del cráneo que durante gran parte de nuestra evolución filogénica permitió el crecimiento de éste. Esto no implicaría, por supuesto, que nuestra inteli-gencia ya no pueda seguir desarrollándose: hasta nuestros días, en nuestra gran mayoría hemos utilizado sólo una pequeña proporción de nuestro cerebro. No obstante, no es un mayor desarrollo de la inteligencia lo que habrá de caracterizar a lo suprahumano.[372] Como anota su discípulo Satprem, para el filósofo y místico hindú del siglo pasado, Shri Aurobindo:[373]

> La superhumanidad... no será el hombre elevado a su propio cenit natural, ni un grado superior de grandeza humana, conocimiento, poder, inteligencia, voluntad,... genio,... santidad, amor, pureza o perfección". Es OTRA COSA, otra vibración del ser, otra conciencia."

Dentro del cristianismo, es Teilhard de Chardin quien nos dice que lo humano "no ha sido completado, sino que necesita ser superado, completado", pues hemos llegado al punto *alfa* y ahora debemos llegar al punto *omega,* representado por la "Cristogénesis" que corresponde a la aparición de lo suprahu-mano. En estos términos, Jesús se habría llamado a sí mismo "Hijo del Hombre" porque su estado "Crístico" debería mani-festarse en los descendientes y sucesores de los seres humanos.

Ahora bien, para Teilhard, esta transición a un estado "supe-rior" de nuestra evolución no es algo que pueda ser emprendi-do individualmente, ni tampoco es algo que estaría limitado a una élite, aunque sí sería *impulsado* por una élite:[374]

> ¡La salida del mundo, las puertas del futuro, la entrada a lo Suprahuma-no, no se abren hacia adelante ni a unos seres privilegiados ni a un solo pueblo escogido entre todos los pueblos! Ellas cederán sólo al empuje de todos en conjunto, en una dirección en la cual, también juntos (aunque sea sólo gracias a la influencia y el liderazgo de unos pocos: una élite) puedan unirse y totalizarse dentro de una renovación espiritual de la Tierra."

Michel Foucault fue otro de los filósofos que insistió en que "lo humano ha de ser superado".[375] En verdad, parece no haber otra alternativa, pues la condición que llamamos "huma-na"[376] ha alcanzado su reducción al absurdo y, si no la superamos totalmente, ocasionaremos nuestra autodestrucción. Como lo expresa Fritjof Capra, hemos llegado a una encruci-jada, y frente a

nosotros se abren dos caminos: el que lleva a la Bomba y el que lleva al Buda.[377] En la terminología de Teilhard, los caminos que se abren frente a nosotros son el que lleva a la nada y el que lleva al Cristo.

En el budismo, la condición necesaria para alcanzar la liberación individual es "encontrarse en el estado psicológico humano". En las psiquis poseídas por el error correspondien-tes a los organismos llamados "humanos" , se suceden distintos estados psicológicos: el estado animal (que corresponde a lo que Sartre llamó "indiferencia hacia otros"), el estado de los *preta* o "espíritus famélicos" (caracterizado por una carencia y una avidez insaciables), los infiernos fríos (de "hielo hacia otros") o calientes (marcados por la agresión abierta), el estado de los antidioses (caracterizado por la intriga, la envidia, los celos, etc.), el de los dioses (caracterizado por el orgullo) y el humano. En estos términos, en vez de hablar de la "transición a lo suprahumano", quizás podríamos comenzar hablando —como lo ha hecho el actual Dalai Lama— de "volvernos plenamente humanos".[378] Esto significaría superar la oscilación entre distintos estados psicológicos y establecer-nos en el estado en el cual nuestra inteligencia no es obnubi-lada por las pasiones y por ende tenemos la capacidad de cuestionar nuestra experiencia a fin de poder superar plena y definitivamente el error, la fragmentación y la instrumentali-dad —que es la tarea que tenemos por delante en nuestros días—. Sólo si nos establecemos en el estado en cuestión tendremos la posibilidad de alcanzar el estado suprahumano propiamente dicho.

Individuación y superación del "yo"

Entre lo que, en nuestros días, tiene que ser superado si hemos de sobrevivir, se encuentran, por un lado, el extremo egoísmo y el ciego individualismo que nos han llevado al borde de nuestra destrucción y, por el otro, la serialización impersonal que nos ha sido impuesta por las instituciones modernas.

Lo primero significa que hemos de liberarnos del error representado por la sobrevaluación del "yo", que nos hace sentir que somos el centro del universo y nos vuelve extrema-damente egoístas. Lo segundo significa que hemos de liberar-nos del poder y la influencia de los "otros internalizados" que constituyen nuestro superyó, con quienes nos encontramos aglutinados y que hacen imposible que obremos de manera genuinamente autónoma —y, en particular, que nos liberemos de los "otros internalizados" y de las pautas de

experiencia y conducta que son impuestos a la totalidad de las masas por las instituciones de derecha de la actualidad—.

Aunque nunca antes llegó a ser tan extremo nuestro egoísmo ni tan acentuada nuestra masificación, lo arriba descrito ha sido siempre la doble función de los métodos de liberación individual en las tradiciones de sabiduría. Por un lado, esos métodos impulsan el proceso que Jung llamó "individuación", el cual debe permitir nuestra separación con respecto a la masa social y nuestra autonomía en relación a la ciega influencia de otros que son tan impersonales como nosotros mismos. Por el otro, ellos disuelven progresivamente nuestra ilusión egoica, que constituye el núcleo del error que tanto se ha discutido en este libro.[379]

Como resultado de la aplicación de los métodos en cuestión, dejamos de funcionar como autómatas controlados por otros que son autómatas controlados por otros que son autómatas controlados por otros... *ad infinitum*. Esto, no obstante, no significa que lleguemos a "ser nuestros propios amos", ni tampoco que desarrollemos un "yo" más centrado, fuerte y poderoso. Los métodos en cuestión deben permitirnos superar, tanto la escisión interior entre un aspecto que controla y otro que es controlado, como la sensación de un "yo" central y verdadero. Así, pues, nos liberamos de la influencia de otros, pero al mismo tiempo nos liberamos de nosotros mismos, pues ya no surgen la sensación y la idea de un "yo" que deba ser mantenido, protegido y desarrollado, que deba ser importante para otros, etc.

En la terminología que emplea David Cooper en *La muerte de la familia,*[380] podemos decir que el proceso de liberación individual es un proceso de *metanoia*[381] que nos conduce desde la *eknoia* (el estado normal de masificación en el cual el individuo se encuentra "fuera de la propia mente") hacia la *noia* (la mente centrada, desaglutinada y desmasificada) y la *anoia* (o "no-mente").[382] El problema que veo en el mapa de Cooper es que establece una serie demasiado rígida de *meta-noias* sucesivas y un orden demasiado escalonado y delimitado en la sucesión de estadios del proceso en cuestión.[383]

La contradicción como motor de la transformación

McTaggart denunció el hecho de que, por un lado, Hegel haya insistido en que la realidad y las ideas que la interpretan —y que, según él, son inseparables de ella— son autocontra-dictorias y, por el otro, haya afirmado que el error se revela por las contradicciones que genera. Si todo es contradictorio y quienes están libres de error han de describir la realidad en términos de contradicciones, ¿cómo podrían las contradiccio-nes revelar el error?[384]

A pesar de que en una de las secciones anteriores critiqué duramente a Hegel y de que más adelante hice varias críticas al marxismo, en la sección en la que critiqué a Hegel también me suscribí a la tesis hegeliana según la cual el error se revela por las contradicciones que genera, así como a la tesis marxista según la cual las contradicciones han de revelarse como tales para que puedan transformarse en conflicto y éste a su vez pueda impulsarnos a superarlas.

Si no aclaro el sentido exacto que doy a estas tesis, se me podría acusar de un error similar al de Hegel, no porque yo también confunda el mapa con el territorio y piense que la realidad es autocontradictoria, sino porque he insistido en que ningún mapa describe cabalmente ni agota el territorio, y en que distintos mapas que sean mutuamente contradictorios pueden ser igualmente válidos para describir una realidad dada. Si los mapas han de contradecirse para aproximarse en la mayor medida posible a lo que describen, la contradicción en la descripción no podrá revelar el error que —utilizando la frase de Spinoza— he explicado como "lo incompleto y abstracto". ¿Cuál puede ser entonces el tipo de contradicción que el error revela como tal?

El marxismo señala que "dondequiera que haya una diferencia hay una contradicción".[385] Esto *no* podría significar que, en tanto que existan montañas y planicies, humedad y sequía, varones y hembras, etc., habrá contradicciones que superar. Para alguien que se adhiera a la cosmovisión que he presentado en este libro, este principio marxista sólo podría tener sentido si por "diferencia" entendiésemos "experiencia de las diferencias como algo intrínseca y absolutamente verdadero". Esto nos llevaría a reformular el principio en cuestión del siguiente modo: "dondequiera que la diferencia-ción —o, lo que es lo mismo, la ideación— sea *sobrevaluada,* habrá una contradicción".

Para que la idea anterior quede suficientemente clara, será necesario definir el concepto de "sobrevaluación". Este térmi-no indica el proceso mediante el cual una función vibratoria que parece emanar de —o estar concentrada en— el centro del pecho a la altura del corazón, *carga* las ideas de *valor,* de manera tal que, o bien las confundimos con el territorio que describen y las tomamos por entes-en-sí (como sucede, por ejemplo, en la percepción), o bien las tomamos por la verdad absoluta —o por algo absolutamente falso— acerca de lo que interpretan.[386] Es cuando la sobrevaluación se hace más pronunciada, de modo que la sensación en el centro del pecho asociada a la función vibratoria en la raíz de la sobrevaluación se hace más perceptible, que decimos que estamos siendo afectados por una *pasión*.

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

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

La "verdadera" contradicción que impulsa la evolución de la humanidad radica en la sobrevaluación. En consecuencia, el impulso hacia el cambio que emana del descubrimiento de la contradicción tiene por objeto, más que ninguna otra cosa, inducirnos a superar la sobrevaluación. No obstante, en tanto que percibamos las situaciones "objetivas" como contradiccio-nes y nosotros y/u otros individuos suframos por ellas, nuestra responsabilidad de cambiar esas situaciones no es en ningún grado menor que la de superar la sobrevaluación.

Por supuesto, como ya hemos visto, no será fácil cambiar las situaciones "objetivas" que quienes estamos poseídos por el error fundamental experimentamos como contradicciones en tanto que estemos totalmente poseídos por dicho error, pues la "ley del efecto invertido" inherente a éste nos hará reafirmar, conservar y agravar las diferencias que afectan negativamente a los seres humanos precisamente a través de nuestros intentos de superarlas.[387] Sólo la total o parcial superación del error podrá permitirnos transformar efectivamente la sociedad, la tecnología, la cultura y así sucesivamente, depurándolas de las diferencias que han de ser superadas. En

consecuencia, debemos trabajar simultáneamente en los dos niveles interdependientes de la transformación: el social y el individual. Sin transformación social, la transformación individual no puede ser completa, mientras que, sin transformación individual, no puede haber transformación social efectiva. Es necesario transformar el individuo, la sociedad, la cultura, la tecnología, y así sucesivamente. Cuando esta transformación se encuentre suficientemente avanzada, el sentido vital de la existencia de sus miembros radicará en el proceso de resolución progresiva de la contradicción básica constituida por el error cuyo núcleo es la sobrevaluación.

Es también importante señalar que, en tanto que sobrevalue-mos las diferencias, tomaremos la contraposición entre nosotros y los otros seres humanos y entre nosotros y el resto de la naturaleza como algo dado, intrínseco y absolutamente verdadero, y sentiremos que nuestra existencia individual, nuestra persona y nuestra autoimagen son nuestra verdadera identidad y que constituyen algo absolutamente importante. En consecuencia, estaremos poseídos por el egoísmo que se encuentra en la raíz de la injusticia. Además, a fin de evitar el dolor y el conflicto que emanan de esta última, en nuestra mayoría nos veremos forzados a ignorarla y manejar nuestras vidas como si ella no existiese.

En cambio, en la medida en que nos vayamos liberando de la sobrevaluación, el dolor de otros se irá haciendo nuestro —y sin embargo en esa misma medida iremos superando el recha-zo y por ende el "dolor" irá dejando de ser doloroso para nosotros—. Como ya hemos visto, tal como un animal se aparta de lo que le produce dolor, quien está libre de sobrevaluación emprende espontáneamente las acciones necesarias para la superación de las diferencias que perjudican a otros.

Así, pues, no basta con adquirir una comprensión meramen-te intelectual del hecho de que la contradicción existe sólo para quien sobrevalúa. Es necesario emprender simultáneamente el proceso que nos permite liberarnos individualmente de la sobrevaluación y el proceso de liberar a la sociedad de sus diferencias de poder político, económico y social. En la medi-da en la que nos liberemos de la contradicción, accederemos a la sabiduría, la cual, como señala el budismo mahayana, es inseparable de la compasión.[388]

Si el individuo que se ha liberado del error enfrenta lo que otros experimentan como una contradicción y que produce en ellos respuestas emocionales, no lo sobrevaluará y por ende no lo percibirá como una contradicción. El método que los japoneses llaman *koan* (en chino, *kung-an),* utilizado en el budismo zen (en chino, *ch'an),* consiste en confrontar al alumno con lo que éste percibe como una contradicción irresoluble y urgirlo a

resolverla. En tanto que esté en el error, el alumno se esforzará día y noche por resolver el *koan*. Ahora bien, tarde o temprano, su intento de entender en términos de ideas sobrevaluadas se desplomará y el alumno ya no percibirá una contradicción en lo que intentaba resolver. Entonces, aunque sea por corto tiempo, éste se encontrará en un estado de libertad ilimitada, más allá del yugo de la conceptuación sobrevaluada y, por ende, de todo límite. Del mismo modo, lo que Gregory Bateson[389] llamó "doble cons-treñimiento patógeno" *(pathogenic double bind)* producirá un efecto terrible en el niño que tenga las propensiones para ello, pero no producirá el mismo efecto en un adulto normal y no producirá absolutamente ningún efecto en quien se haya liberado del error y la sobrevaluación.

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

Para concluir, me parece oportuno señalar que si el mapa conceptual no puede corresponder al territorio de lo *dado* y la *adæquatio intellectus et rei* es, en consecuencia, un criterio erróneo de verdad, la crítica que hizo Ajdukiewicz a la *Dia-léctica de la naturaleza* de Engels[390] implicará precisamente lo que acabo de plantear.

Ser, existencia y devenir

Como veremos en mayor detalle en *Teoría del valor: cróni-ca de una caída,* el fenómeno que llamamos "ser" es el resulta-do de la sobrevaluación del más general de los conceptos. A su vez, como señala Heidegger, existencia es *ek-sistencia:* un "es-tar fuera de sí" que haré corresponder al ser-para-sí como lo describe Sartre: como estando "siempre a una distancia de sí".[391] Hemos de agregar que la existencia o ser-para-sí consis-te en salir del *ahora* para estar en el *presente* —definiendo el *presente* como un "estar *frente* al *ahora* en vez de permanecer disuelto (en) la gran plenitud no-dual del *ahora"*—.

El ser, la existencia, el devenir y la temporalidad son el producto de una actividad vibratoria del organismo humano, la cual parece emanar de, o estar concentrada en, el centro del pecho a la altura del corazón. En efecto, el ser y la existencia "surgen" junto con el devenir y la temporalidad y, en cierto sentido, podemos considerarlos como motores de éstos.

Ahora bien, la actividad vibratoria que nos concierne se va acelerando paulatinamente desde el "momento de su apari-ción".[392] Esta aceleración hace

que el tiempo se vaya acelerando, al comienzo de manera muy lenta e imperceptible, y luego, hacia el final del "evo" o "eón"[393] —como anotan ciertas filosofías orientales—[394] en forma más rápida y perceptible. Al final del evo o eón, la actividad vibratoria que produce la temporalidad se acelera a tal grado[395] que, al concluir el evo, el tiempo se desmorona.[396] Habiéndose completado la reducción al absurdo del error, el ser y la existencia, el tiempo y el devenir pueden ser superados y, como afirman los orientales, una nueva Edad de Oro, Era de Perfección o Era de la Verdad puede iniciarse.

Quienes se preguntan por el ser del tiempo consideran a este último como un ente y suponen que los entes tienen en sí mismos ser. En ambas cosas están equivocados: cuando hay ser y existencia, hay devenir y tiempo, que se aceleran hasta que la vibratoriedad en la raíz del ser y de la existencia, así como del tiempo y del devenir, alcanza una frecuencia tan alta que se vuelve insostenible y se interrumpe, interrumpiendo el ser, la existencia, el tiempo y el devenir. Así, pues, tiene lugar la vivencia mística que se encuentra libre del más general y sutil de los errores: el error que llamamos "ser".

Lo que expuse en la sección anterior con respecto a la contradicción podría también ser explicado en términos del concepto de "ser" tal como lo acabo de definir. En estos términos, diríamos que las contradicciones sólo son tales cuando *les damos ser* o cuando *las sostenemos con ser,* que es lo que constituye el error. Cuando el ser desaparece en la auténtica vivencia mística, la contradicción ya no existe para nosotros, aun si enfrentamos paradojas, koanes y órdenes contradictorias del tipo que Bateson llamó "dobles constreñi-mientos".

En este ensayo no me extenderé más acerca del tema de esta sección, pues el mismo será considerado más ampliamente en *Teoría del valor*.

---

[1] 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.)

[2] 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).

[3] En general, las tradiciones que, como la dionisíaca, 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.

[4] El término fue acuñado por Agostino (Guido) Steuco (1497-1548) para designar su pretendida reconciliación de la escolástica medieval con las doctrinas de los filósofos de la «Escuela de Padua». Luego Leibniz empleó el término en una carta a Nicolas Remond de 1714, en la cual indica la extracción de lo que hay de verdad en muchas filosofías a lo largo de la historia, como se extrae oro del barro o diamantes de una mina. Más adelante fue empleado por diversos filósofos, incluyendo varios neoclásicos (que lo emplearon en el sentido de "filosofía de la Escuela" o "filosofía de las Escuelas", y varios otros que lo entendieron de maneras diferentes. En este caso, se lo está entendiendo en el sentido que le dio Aldous Huxley (1961), que lo usó para indicar las coincidencias entre los verdaderos místicos que vivenciaron más allá de los conceptos la naturaleza común a ellos mismos y a la totalidad del universo.

[5]Lochouarn, Martine (1993), «De quoi mouraient les hommes primitifs». París, *Sciences et Avenir,* No. 553, Marzo de 1993, pp. 44-7.

[6]La conceptuación sobrevaluada implica siempre la ilusoria división de (1) el sujeto y el objeto, (2) el espacio, el tiempo y el conocimiento, y (3) el resto de aquello que se encuentra dividido en la percepción condicionada por el error. Así, pues, incluso en experiencias de unidad y totalidad en las cuales se manifiestan sutilmente la dualidad sujeto-objeto y la conceptuación sobrevaluada de lo percibido (e implícita y sutilmente del perceptor y de la percepción), hay una fragmentación. Aunque el sujeto se identifique con la totalidad que constituye el objeto, persiste la impresión subyacente (que es ocultada mediante una doble negación) de una separación del sujeto con respecto al objeto —la cual, evidentemente, constituye una fragmentación—.

[7]El nuevo estadio de perfección y armonía podría ser identificado con el comunismo post-socialista postulado por Marx y Engels; ahora bien, en este caso sería necesario advertir que para los creadores del marxismo el comunismo postsocialista era «superior» al comunismo primitivo y «cualitativamente diferente» de él. Nosotros, en cambio, sólo podríamos considerar el nuevo estadio de perfección y armonía como «superior» al anterior en el sentido de estar «más avanzado en el proceso evolutivo» (considerando el tiempo en la dirección en la que evoluciona en nuestra experiencia); no en el sentido de ser «mejor». Cabe señalar también que, desde cierto punto de vista, no se produce la restitución de una condición de perfección, pues el error y la degeneración, siendo como un juego de apariencias en el «espejo primordial», comparte la perfección intrínseca de ese «espejo» o principio único. Y puesto que en este sentido la perfección nunca se perdió, en el mismo sentido no puede decirse que ella sea restituida.

[8] La nota 4 lee: El término fue acuñado por Agostino (Guido) Steuco (1497-1548) para designar su pretendida reconciliación de la escolástica medieval con las doctrinas de los filósofos de la «Escuela de Padua». Luego Leibniz empleó el término en una carta a Nicolas Remond de 1714, en la cual indica la extracción de lo que hay de verdad en muchas filosofías a lo largo de la historia, como se extrae oro del barro o

diamantes de una mina. Más adelante fue empleado por diversos filósofos, incluyendo varios neoclásicos (que lo emplearon en el sentido de "filosofía de la Escuela" o "filosofía de las Escuelas", y varios otros que lo entendieron de maneras diferentes. En este caso, se lo está entendiendo en el sentido que le dio Aldous Huxley (1961), que lo usó para indicar las coincidencias entre los verdaderos místicos que vivenciaron más allá de los conceptos la naturaleza común a ellos mismos y a la totalidad del universo.

[9]Atribuido a Lao-tse (traducción al inglés Thomas S. Cleary, 1991; español 1994), *Wen-tzu;* Madrid, Edaf, Colección Arca de Sabiduría, cap. 172, pp. 245-7.

[10]Siraj Ed-Din, Abu Bakr (Richard Lings), 1952/1970/1974, pp. 29, 40, 41, 41 nota al pie, 43 nota al pie. Las frases en los tres primeros paréntesis fueron agregadas por mí en terminología súfica a fin de aclarar el sentido del texto. Luego, el segundo paréntesis en el tercer párrafo (cuarto en total) corresponde a lo que en el libro de Siraj Ed-Din era la nota al pie en la p. 41, mientras que el último párrafo de la cita corresponde a lo que en dicho libro era el segundo párrafo de la nota al pié en la p. 43.

Debo advertir que, aunque utilizo y suscribo esta cita de Lings, la visión histórico-política que este autor presenta en las obras que firma con su nombre inglés (al igual que las que han presentado sus maestros y correligionarios guenonianos) es en gran parte *contraria* a la que aquí avanzo. Lings y sus aliados no parecen darse cuenta de que la crisis actual constituye la reducción al absurdo del error humano básico y de todo lo que se ha desarrollado con él y que ha contribuido a desarrollarlo —el Estado y el gobierno de unos sobre otros, la propiedad, las diferencias sociales, el teísmo y la religión dogmática, y así sucesivamente—. En consecuencia, en vez de proponer la superación de todo lo que ha de ser superado para que la humanidad entre en su próximo estadio evolutivo —o sea, en la próxima Edad de Oro o Era de la Verdad—, propone su conservación y exacerbación por medio de un imposible retorno a un estadio histórico un poco anterior al nuestro. Para Lings, Mahoma fue el más reciente de los auténticos profetas y su religión es la que corresponde a nuestra época; por lo tanto, debemos adoptar el islam y darnos un gobierno del tipo sancionado por éste. Aunque no estoy en contra del islam ni nada parecido, no puedo estar de acuerdo con que se pretenda instaurar universalmente esa religión como si hubiese sido divinamente sancionada para nuestro tiempo. Personalmente, no creo que debamos instaurar universalmente ninguna de las religiones establecidas, pero sí estoy convencido de que los principios de la religión de nuestros días deben ser semejantes a los de las escuelas «superiores» del budismo: (1) en una época en la cual los seres humanos han aprendido a ponerlo todo en duda, la religión no debe ser dogmática; ella debe, en cambio, estimular la libre investigación de la verdad por cada individuo; (2) la religión no debe ser teísta ni exigir que se crea en nada que no pueda ser demostrado; (3) la religión no debe estar asociada al Estado o al gobierno sino, en todo caso, perseguir la disolución de éstos. Mientras que Richard Ling y sus aliados consideran que la superación del creacionismo por la ciencia de nuestra época constituye una desastrosa degeneración, el actual Dalai Lama señala que «en el budismo se pone el énfasis en la auto-creación (sánscrito: *swayambhu;* tibetano, *rang-'byung)* y no se postula un Creador. En consecuencia, hablando estrictamente, [el budismo] no es una religión: [éste] se encuentra más cerca de la ciencia [que de la religión]» (citado en la portada del *Wisdom Publications Spring 1991 Catalog Supplement,* 361 Newbury St., Boston, Ma 02115, USA).

[11]En el islam, el que ha de venir es el *Mahdí* o *Mehedí,* quien —como el Guesar de Ling de las leyendas tibetanas y como el Kalki de las leyendas hinduistas— implantará una verdadera justicia social.

[12]En la versión de Kirk (Kirk y Raven, 1966, español 1970), el fragmento de Heráclito que Diels y Kranz indican con el número 2 y que Marcovich indica con el 23 dice:

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

En la versión del profesor Angel Cappelletti, el mismo fragmento dice:

«Es necesario adherirse a lo (imparcial, esto es, a lo común). (Pues lo común es lo imparcial.) Pero, aun siendo imparcial el Logos, viven los más como si tuvieran un entendimiento particular.»

La ilusión de tener un entendimiento particular y de ser un ego separado plenamente autónomo es la raíz del egoísmo que constituye la causa profunda de todo mal y de toda desarmonía. Cuando desaparecen la ilusión en cuestión y el egoísmo que de ella dimana, ya nada interfiere con el flujo espontáneo y no-dualista de benéfica espontaneidad inherente al Logos, que cumple perfectamente todo lo que debe ser cumplido, sin que un ilusorio ego deba tratar de cumplirlo. (Para una explicación más detallada de esto, ver «Teoría del valor: crónica de una caída».)

[13]Lommel, Andreas, español, 1976. Las negrillas son mías. Cabe recordar también que, como señala la obra de Time & Life *The Library of Curious & Unusual Facts,* en Europa se realizaba la cirugía del cerebro hace muchos miles de años, y el 80% de los pacientes sobrevivía.

[14]Según dicha visión, desarrollada sobre todo por Engels, las superestructuras culturales (ideologías) eran hasta un cierto punto determinadas por la infraestructura económica. No obstante, el mismo Engels reconoce que no puede admitirse la explicación causal directa, pues la superestructura cultural influye a su vez sobre la estructura y no puede ser descartada fácilmente en una interpretación rigurosa del curso de la historia humana.

[15]Literalmente, «sin poder», este término es sinónimo de «anarquista», que significa «sin gobierno» (o «sin principio»). El pensamiento ácrata afirma que la sociedad puede funcionar y organizarse perfectamente sin necesidad de jefes o gobernantes.

[16]Refiero al lector a la obra de Paul Clastres (a la que me introdujo el profesor Angel J. Cappelletti) y también al libro de Marshall Sahlins mencionado en la bibliografía.

[17] Las notas 4 y 8 leen: El término fue acuñado por Agostino (Guido) Steuco (1497-1548) para designar su pretendida reconciliación de la escolástica medieval con las doctrinas de los filósofos de la «Escuela de Padua». Luego Leibniz empleó el término en una carta a Nicolas Remond de 1714, en la cual indica la extracción de lo que hay de verdad en muchas filosofías a lo largo de la historia, como se extrae oro del barro o diamantes de una mina. Más adelante fue empleado por diversos filósofos, incluyendo varios neoclásicos (que lo emplearon en el sentido de "filosofía de la Escuela" o "filosofía de las Escuelas", y varios otros que lo entendieron de maneras diferentes. En este caso, se lo está entendiendo en el sentido que le dio Aldous Huxley (1961), que lo usó para indicar las coincidencias entre los verdaderos místicos que vivenciaron más allá de los conceptos la naturaleza común a ellos mismos y a la totalidad del universo.

[18]Shah, Idries, 1964; español 1975.

[19]Ver Harner, Michael J., español, 1976.

[20]Para una explicación de la forma en que los grupos mantienen su cohesión interna definiéndose en relación a un enemigo (o simplemente a otros grupos diferentes) ver Sartre, Jean-Paul, 1960; español 1963, así como el resumen presentado en Laing, Ronald D. y David Cooper, español 1973. Valdría la pena independizar del dogma marxista los más importantes aportes de esta etapa de la filosofía sartreana, e integrarlos en una visión filosófica del tipo que esbozo en este libro. Desgraciadamente, no me encuentro en condiciones de poder emprender esta tarea, al menos por el momento.

[21]Remito al lector a mi ponencia sobre chamanismo y metachamanismo (Capriles, Elías, 1991). En el próximo trabajo de este libro, *Teoría del valor,* también he explicado sucintamente las diferencias entre chamanismo y metachamanismo.

[22]La idea de propiedad es ajena a la naturaleza del universo, tanto si se trata de propiedad colectiva como si se trata de propiedad privada. Pierre-Joseph Proudhon rechazó ambos tipos de propiedad (Cappelletti, Angel, 1980b). Del mismo modo, en la respuesta que envió el jefe Seattle al Presidente de los EE. UU. cuando éste quiso comprar las tierras de su tribu se puede apreciar, no sólo un rechazo radical de la idea de cualquier tipo de propiedad, sino un enorme asombro ante la idea de que las tierras, las aguas y otros fenómenos naturales puedan pertenecer a alguien: una y otra vez el jefe Seattle subraya el hecho de que él y su tribu no son dueños de lo que les quieren comprar y de que, en consecuencia, no entiende cómo podrían venderlo.

[23]Para el pensamiento ácrata el comunismo en el cual desaparecen el gobierno externo y la rígida retribución económica del trabajo no podrá resultar del socialismo marxista. Incluso si una «dictadura del proletariado» pudiese realizar el principio económico del socialismo —cosa que el pensamiento en cuestión no acepta— el sistema que ella establecería tendería a transformarse en un obstáculo para la transición al estadio cuyo advenimiento ella debería preparar.

Cabe señalar también que la doctrina marxista de la extinción del Estado no fue elaborada por Marx, cuyas obras aluden al problema sólo de manera vaga y no utilizan el término «extinción» ni ninguno de sus equivalentes. La doctrina de la «extinción del Estado», formulada como tal, es elaborada por Engels y retomada por Lenin. Ver Guastini, Riccardo, 1984; Zolo, Danilo, 1974; Marx, Karl, 1847; francés, 1950; Engels, Friedrich (b), y Lenin, V. I., italiano, 1965.

[24]Monnet, Jean, citado en el artículo mencionado en la bibliografía.

[25]Cabe señalar que, aunque reconozco que el aumento cuantitativo de la producción industrial y el intercambio comercial genera condiciones que hacen imperativa una transformación cualitativa radical, no me

adhiero a la teoría economista según la cual la acumulación cuantitativa producirá automáticamente un «salto cualitativo». Del mismo modo, me parece de la mayor importancia señalar que si esperamos hasta que la transformación necesaria se produzca espontáneamente, podría ya ser demasiado tarde para evitar la destrucción de la humanidad; en consecuencia, debemos apresurarnos a prepararla e implementarla.

[26]Capra, Fritjof, 1982.

[27]Schell, Jonathan, 1981.

[28]Esta es la visión propia del pensamiento ácrata, según la cual primero surge el Estado y luego éste engendra la propiedad privada y las diferencias de clase (y que ha sido sustentada utilizando investigaciones antropológicas realizadas en Polinesia). La visión marxista es más bien contraria: es de la propiedad —fuente de las divisiones de clase— que surge el Estado, que tiene la función de protegerla. Según una tercera visión, que parecería corresponder a la concepción general de la originación propia de una de las escuelas budistas del mahayana, los tres elementos en cuestión surgirían por cooriginación interdependiente y no se podría atribuir primacía cronológica u ontológica a ninguno de ellos. En el fondo, no me parece tan importante sostener una de estas tres visiones en particular. Lo importante es que estemos conscientes de que sería imposible poner fin a uno de los tres elementos mencionados sin poner fin a los otros dos.

[29]Muchos piensan que en los paises socialistas «fracasó» la agricultura comunitaria y que, en consecuencia, en ellos será necesario estimular la producción por medio de incentivos económicos al estilo capitalista. La verdad es que lo que fracasó fue la sociedad industrial que sólo aspira a aumentar los PNB y que dedica tan solo una pequeña parte de su población al trabajo agrícola y pone a la mayoría de sus miembros a producir bienes y servicios antiecológicos e/o inútiles, así como los métodos actuales de producción de alimentos, incluyendo la «quimioterapia» agrícola, los monocultivos industriales y la transformación de enormes cantidades de proteína vegetal en pequeñas cantidades de proteína animal para el consumo de los poderosos.

Por otra parte, la futura agricultura comunitaria será radicalmente diferente de la que impusieron los gobiernos «socialistas»: aquélla no será planificada desde afuera y utilizada como medio para sostener actividades cuyos objetivos son antiecológicos, ni será impuesta por un Estado represivo, sino que será adoptada voluntariamente por los productores y estará destinada a la satisfacción de las necesidades naturales de los pueblos.

[30]Interesantes ideas acerca de la transformación de la tecnología han sido avanzadas por Iván D. Illich (Illich, Iván, 1971, 1974a y 1974b), E. F. Schumacher (Schumacher, E. F., 1973), Armory Lovins (Lovins, Armory, 1977, 1978 y 1980) y Barry Commoner (Commoner, Barry, 1979), entre otros.

[31]Roszak, Theodore, 1978.

[32]En esta sección y en la siguiente, para los lectores que no tengan formación filosófica los razonamientos serán un poco más difíciles de seguir que en la sección anterior. No obstante, creo que valdría la pena seguirlos.

[33]Por supuesto, como sucede con todas las divisiones del continuo temporal, podrían hacerse muchas otras divisiones alternativas

[34]Illich, Iván D., 1971.

[35]*Ibidem*.

[36]Según esta historia transmitida por los sufíes un grupo de hombres ignorantes fue al desierto a pedir a Jesús la palabra con la que se podía resucitar a los muertos. Después de negarse repetidamente a dárselas, entendiendo que los hombres en cuestión sólo aprenderían de la experiencia, Jesús les dio la palabra. En la vía de regreso, los hombres encontraron un montón de huesos y decidieron poner a prueba la palabra a fin de asegurarse de que el maestro no los había engañado. Los huesos volaron por el aire, dieron forma a un esqueleto de tigre, se recubrieron de carne y, tomando vida, el tigre al que los huesos habían pertenecido los devoró a todos.

[37]Evidentemente, aunque haya relación entre la concepción spinoziana del error y la que he esbozado en este libro, la primera, siendo racionalista y dependiendo de los modos de conocimiento aceptados por su creador (los cuatro del *Tractatus de intellectus emendatione* o los tres de la *Lógica),* no puede corresponder a la que aquí expongo.

[38]McTaggart señaló que esta idea no es compatible con la idea hegeliana de que las ideas y la realidad son autocontradictorias. Más adelante en este ensayo muestro por qué ella sí es compatible con la filosofía que aquí esbozo.

[39]Ver Mayz Vallenilla, Ernesto, 1983.

[40]En las próximas páginas definiré brevemente el proceso primario y el proceso secundario de que habló Freud en su *Proyecto* de 1895, y los relacionaré con el procesamiento de señales analógicas y digitales, y con los hemisferios del cerebro humano encargados de uno y otro tipo de procesamiento.

[41]Aurobindo, Shri, (a).

[42]Bateson, Gregory, 1979, 5a reimpresión 1980; español 1982; segunda reimpresión 1990 (glosario p. 200).

[43]*Ibidem* (glosario p. 200).

[44]*Ibidem*. El primer párrafo en la cita es de la p. 44; el segundo párrafo es de la p. 99.

[45]Bateson, Gregory, 1979, 5a reimpresión 1980; español 1982; segunda reimpresión 1990; Pribram, Karl y Merton Gill, 1976.

[46]Aunque muchas de las teorías de Freud han perdido credibilidad, las más recientes investigaciones neurológicas y de la conducta han sustentado la división en dos tipos de proceso mental —primario y secundario— que estableció Freud en el *Proyecto* de 1895. En efecto, los trabajos de Jacques Lacan, de Gregory Bateson, Jay Haley y otros miembros del grupo de Palo Alto, del neurofisiólogo Karl Pribram y sus asociados, y de Anthony Wilden, han puesto el *Proyecto* de Freud en el centro de las teorías de vanguardia, tanto en el campo de la neurofisiología como en el de la psicología y la psiquiatría.

[47]Esta correspondencia fue establecida en Wilden, Anthony, 1972/1980, y en Bateson, Gregory, 1979, 5a reimpresión 1980; español 1982, primera reimpresión 1990). En efecto, las características que Freud atribuyó al proceso primario corresponden a las del procesamiento de señales analógicas, y las que atribuyó al proceso secundario corresponden a las del procesamiento de señales digitales.

[48]Fenichel, Otto, 1945. Ver Bateson, Gregory, recopilación 1972.

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

[50]Cabe señalar que la relación entre los mencionados procesos es enmascarada y condicionada por lo que Bateson *et al*. (Bateson, Gregory, recopilación 1972, ensayo «Toward A Theory of Schizophrenia») designaron como «dobles constreñimientos» *(double binds)*. Al condicionar la interacción entre los procesos en cuestión, aquéllos condicionan el desarrollo de *ambos*.

A su vez, la «acción por la no-acción» *(wei-wu-wei)* que caracteriza al estado de *sophía* armoniza ambos procesos, de modo que, sin que uno de ellos intente ejercer control sobre el otro, todo funciona magistralmente, y no se produce el efecto invertido que en el primer ensayo de este libro fue ilustrado con el poemita del sapo y el ciempiés.

[51](1) Capriles, Elías, 1990a. (2) Capriles, Elías y Mayda Hocevar , 1991.

[52]Así, pues, podría decirse que, aunque es el analógico proceso primario el que parece dar su empuje a la «evolución» humana en todos sus niveles, para que el mismo pueda dárselo es imprescindible su interacción con el digital proceso secundario.

[53]La interpretación de la exacerbación de pautas negativas como procesos de reducción al absurdo y su explicación en términos de la relación entre el proceso primario y el secundario fue realizada originalmente por Gregory Bateson al estudiar ciertos procesos psicológicos, entre los cuales figuran las psicosis y el alcoholismo. Ver *The Cybernetics of Alcoholism,* en Bateson, Gregory, recopilación 1972.

Mi visión de la «evolución» y de la historia humanas (incluyendo mi crítica de Hegel y mi explicación sistémica de la historia en términos de los vocablos empleados por Anthony Wilden en *System and Structure* para describir la transformación psicológica y social) es una aplicación de la mencionada teoría batesoniana al problema en cuestión, que no fue considerado por Bateson [Capriles, Elías, 1986; Capriles, Elías, escrito en 1985, sin publicar; Capriles, Elías, leído en 1988, resumen en inglés e italiano 1988; Capriles, Elías, 1992a].

[54]Aunque Bateson jamás sugirió que el proceso en cuestión fuese independiente de la acción consciente del sujeto y del proceso secundario.

[55]Esto no significa que la conciencia y el proceso secundario no logren gran parte del tiempo sentirse en control del proceso primario; el individuo bien adaptado que no exagera demasiado en sus intentos por controlar sus impulsos y emociones ciertamente logra sentirse en control gran parte del tiempo, aunque éste no sea el caso de quienes intentan obsesiva e ininterrumpidamente controlar el proceso primario.

Quizás el ejemplo más claro del «efecto invertido» de la negación sea el simple rechazo. Si intentamos interrumpir una relación de rechazo u oposición, el **no** que demos en el proceso secundario a esa relación, siendo rechazo, habrá de alimentar la relación de rechazo que intentamos detener. Como señalaron los estoicos, el placer es sensación aceptada, el dolor es sensación rechazada y la sensación neutra es indiferencia hacia la sensación. En consecuencia, toda relación de rechazo ha de estar asociada a una sensación desagradable. Esta se intensificará al aumentar nuestro rechazo, haciéndose más desagradable y haciendo así aumentar aún más nuestro rechazo, con lo cual aumentará proporcionalmente el desagrado, lo cual hará a su vez aumentar todavía más nuestro rechazo, y así sucesivamente, en un proceso autocatalítico (o sea, que crece con su propia realimentación).

[56]Bateson, Gregory, recopilación 1972.

[57]En sus *Metálogos,* Gregory Bateson señaló que los «instintos» son una invención de la Biblia. Ver Bateson, Gregory, recopilación 1972. En efecto, el *Thánatos* no debe ser concebido como un «instinto» ni atribuido a un «inconsciente».

[58]Adoptando aparentemente con ello un punto de vista metafísico, Bateson habla de «teleología» y no de «teleonomía». Aquí preferí utilizar el término «teleonomía», empleado por biólogos y filósofos que abarcan desde Pittendrigh hasta Monod «con el fin de poner de relieve que el reconocimiento y descripción de una dirección hacia un fin no conlleva una aceptación de la teleología como un principio causal eficiente» (Pittendrigh). En efecto, aunque la *dirección* del proceso corresponde exactamente a una interpretación específica del sentido de la vida (como lo es, por ejemplo, la que los orientales han expresado en términos del mito del *lila),* esta *interpretación* no puede ser considerada como causa eficiente del proceso.

El sentido que doy al término «teleonomía» es el que le da Mayr cuando dice que «un comportamiento o proceso teleonómico es uno que debe su dirección hacia un fin a la operación de un programa». En consecuencia, el uso del término queda limitado a los sistemas cibernéticos y, sobre todo, a los sistemas autopoiéticos.

[59]Este no es el único error de Hegel. Como señala Sartre (en un lenguaje diferente al que utilizo en esta nota) en *El ser y la nada,* al hacer, al comienzo de la *Lógica,* que el ser sea idéntico con la nada, Hegel incurre en lo que Russell y Whitehead llamarían una confusión de tipos lógicos, pues el hecho de que, por carecer de determinaciones (otras que el contraste con el no-ser que hace que el ser sea ser), el ser sea nada-de-ente, no implica que éste sea nada-de-ser (o sea, no-ser). Es esta confusión la que hace que el ser de Hegel no tenga contenido fenomenológico y no corresponda al fenómeno-de-ser descubierto por Heidegger, sino que se constituya en quimera sin contenido al no tener contrario en términos del cual se defina.

Cabe señalar que aunque, refiriéndome a Russell y Whitehead, hablo de una «confusión de tipos lógicos» en Hegel (cosa que no hace Sartre), es dudoso que sea válido aplicar este término a la confusión del ser —que para Aristóteles no es una categoría ni una categoría de categorías— con la categoría o tipo lógico «entes».

[60]De nuevo, refiero al lector a la explicación que doy más adelante acerca de la forma en que ha de ser entendido este principio para que sea compatible con la filosofía que aquí expongo.

[61]Los conflictos que experimentan los individuos constituyen su vivencia del conflicto ecológico y son una manifestación de éste.

[62]Cita de Bettino Craxi, ex primer ministro de Italia, en el discurso que pronunció en la ocasión de su primera toma de posesión. Angel J. Cappelletti nos da una traducción más exacta del fragmento:

«...lo opuesto es concorde y de las cosas discordes surge la más bella armonía.»

La forma como Craxi interpretó el fragmento («la más bella armonía surge del conflicto») puede ser relacionada con la afirmación heraclítea de que la «cerveza» que no se remueve constantemente se agria.

[63]«El corazón tiene sus razones que la razón no conoce». Es de la mayor importancia tener en cuenta que el Logos comprende tanto los «algoritmos del corazón» (o sea, el proceso primario asociado al lado derecho del cerebro) como los cómputos del proceso secundario (asociado al lado izquierdo del cerebro). La expresión de Pascal refleja el hecho de que, en los últimos siglos, el concepto de «razón» ha sido limitado al proceso secundario y a la inteligencia discursiva, lo cual ha hecho de él algo muy restringido, fomentando el desarrollo de actitudes antiecológicas. Una vez que la razón es limitada al pensamiento discursivo y contrapuesta al corazón, al proceso primario, a los impulsos supuestamente irracionales y a las pasiones, surge la necesidad de controlar todo lo que **no** es considerado como la razón. Este intento de controlar, al ser puesto

en práctica por medio del desarrollo tecnológico, interfiere con el orden natural y finalmente llega a subvertirlo.

[64]En este caso no estoy utilizando el término «posición» como sinónimo de «tesis», sino en el sentido de «ocupar un lugar», «jugar un papel» o «cumplir una función».

[65]Ontogénicamente, el error en cuestión es un producto del proceso de socialización y «educación» del individuo. Filogénicamente, dicho error se va desarrollando hacia su extremo lógico y su propia reducción al absurdo en la evolución de la humanidad.

[66]Laing, Ronald D., 1961/1969.

[67]Hegel, G. W. F., *Fenomenología de espíritu,* citada por Ferrater Mora, José, 1974; versión en 4 tomos, 1984, vol. 4, p. 3168.

[68]No-x excluye a x pero está íntimamente ligado a x en la medida en la que tanto x como no-x se definen mutuamente y dependen el uno del otro para ser lo que son. En consecuencia, es necesario descubrir la *coincidentia oppositorum,* lo cual no implica que debamos sustituir la lógica formal por un nuevo tipo de lógica (por ejemplo, por una lógica metafísica y ontológica como la concebida por Hegel), sino más bien que debemos alcanzar una comprensión correcta de la dinámica de la lógica formal.

[69]En lenguaje hegeliano, podría decirse que la determinación es «la negación del Ser Indeterminado que es idéntico con la Nada», siempre y cuando se advierta que esta nada debe ser entendida como ausencia de entes y no como ausencia de ser.

[70]Trungpa, Chögyam, 1972.

[71]«Muy feliz era el ciempiés,
hasta que el sapo una vez
le dijo: «¿qué orden al andar siguen tus remos?»
lo cual forzó su mente a tal extremo
que, enloquecido, a una zanja fue a caer
mientras pensaba cómo hacer para correr.»

[72]El juego de palabras utiliza términos heideggerianos pero los entiende de manera no heideggeriana.

[73]Para Spencer había una correspondencia entre el desarrollo del individuo y el de la sociedad; para Rumi y Hæckel, había una correspondencia entre la evolución de las especies y la que sufre durante su vida el ser humano individual. De manera semejante, para el budismo tántrico la vivencia del ciclo cósmico o evo *(kalpa)* puede ser una experiencia meditativa particular que puede tener el individuo y que culmina con la desaparición del error. Esta experiencia está caracterizada por una aceleración constante de la frecuencia de las vibraciones (concentradas en el «punto focal del corazón») que sirven de base a la sobrevaluación y que nos hacen captar el mundo como sólido. Al final del proceso las tasas vibratorias se hacen tan rápidas que las unidades de tiempo experimentado se vuelven infinitesimales y así, finalmente, el tiempo finito (o sea, el tiempo como separado del tiempo y el conocimiento) se desintegra y desaparece junto con la dualidad sujeto-objeto y con toda sobrevaluación.

[74]En griego, «purgar» es *kathárion* (de la misma raíz que el sustantivo *katharmós,* que designaba la primera iniciación en los misterios de Eleusis), mientras que en los Evangelios griegos «pecado» es *hamartía,* que quiere decir «error».

Ahora bien, lo que psicólogos humanistas y falsos maestros espirituales llaman kátharsis es algo muy diferente. En efecto, la erupción de tensiones sin que desaparezca su causa profunda, que es la realidad sujeto-objeto, no nos purifica, sino que crea la causa para la ocurrencia de futuras erupciones del mismo tipo.

[75]La condición panorámica es designada en tibetano como *nam-'mkha,* término que es traducido a lenguas occidentales como «cielo» o como «espacio».

[76]No en el sentido budista de los términos sánscritos *deva loka* o *sura gati,* que indican el más cómodo y agradable (pero no el más deseable) de los reinos de la existencia condicionada, sino en el de superación de la existencia en cuestión y de la *ek-sistencia* en general, que sólo podría ser llamado «cielo» en el sentido del ya mencionado vocablo tibetano *nam-'mkha,* que se utiliza para indicar el carácter no-obstruido de la Cognoscitividad en la Iluminación.

[77]Capriles, Elías, 1986.

[78]Es significativo que el griego *soteros,* traducido en los Evangelios como «salvador», signifique también «liberador»; que *soterion* signifique «medio de salvación» y «medio de liberación», y que *soterios* signifique «salvado» y «libertado» o «liberado».

[79]Guenther, Herbert V., 1984.

[80]Wilden, Anthony, 1972/1980.

[81]Buckley, Walter, 1967. Buckley llamó «morfostasis» a lo que la teoría general de sistemas llamaba «autoestabilización», y «morfogénesis» a lo que la teoría general de sistemas llamaba «autoorganización». Como ha señalado Ervin Laszlo (Laszlo, Ervin, 1974, p. 222)), la autoorganización «conduce los sistemas hacia estados más negentrópicos», mientras que la autoestabilización «los mantiene en el estado preexistente de organización». Anthony Wilden (Wilden, Anthony, 1972/1980) ha indicado a su vez que, desde el punto de vista de la organización, la homeorhesis es diferente de otros tipos de morfostasis, tales como la homeostasis y la homeogénesis.

[82]Laszlo, Ervin, 1974, p. 36

[83]Wilden, Anthony, 1972/1980.

[84]En términos de la teoría general de sistemas, «autoorganización».

[85]La mitología desarrollada a este respecto por la tradición tibetana prebudista bön, de tipo místicoanimista, es del mayor interés. Al comienzo, no existía la propiedad privada y los fenómenos naturales y las entidades que los «habitaban» eran respetados profundamente. Más adelante, debido a propensiones heredadas de un «sistema de mundo(s)» anterior, surge la propiedad privada —aunque las mujeres se oponen al nuevo sistema, cosa que ha de placer a las ecofeministas— y se desarrollan actividades que perjudican a los espíritus elementales. La propiedad ocasiona conflictos entre los seres humanos y así surge la necesidad de un monarca que arbitre entre ellos. Pero el primer monarca, cuyo poder era inicialmente de origen divino, cede a los impulsos del egoísmo y comienza a abusar del poder, al tiempo que se dedica a actividades que perturban enormemente a las entidades elementales. La aparición de un linaje de monarcas es el comienzo de las castas y divisiones sociales, mientras que el desarrollo de actividades que perjudican a los elementales contiene la semilla de la crisis ecológica. Ver Reynolds, John Myrdhin, 1989.

[86]Cauvin, Jacques, 1987; Lommel, Andreas, *El arte prehistórico y primitivo* (Volumen I de *La enciclopedia del arte)*.

[87]Cauvin, Jacques, 1987. Cauvin es director de investigaciones del CNRS, director del Instituto de Prehistoria Oriental en Berrias, Ardeche, y responsable de varias misiones arqueológicas.

[88]*Ibidem*. La traducción del fragmento es mía.

[89]*Ibidem*. La traducción del fragmento es mía.

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

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

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

[93]Génesis, III, 17-19. Versión de Sociedades Bíblicas en América Latina.

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

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

[95]Así los seres humanos pierden conciencia de que la totalidad de la vida es juego y comienzan a tomarla como algo serio, que implica una serie de trabajos indeseables —y, en consecuencia, «tienen que ganarse el pan con el sudor de su frente»—. Considérense las palabras de Ronald Laing citadas en la nota Nº 97.

[96]Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, p. 30.

[97]Savater, Fernando, *opere citato*.

[98]Esto no debe hacernos pensar que los practicantes de las antiguas tradiciones preindoeuropeas y presemíticas hayan sido vegetarianos, y que originalmente sólo los indoeuropeos y los semitas hayan comido carne. De hecho, como se verá más adelante, las antiguas tradiciones en cuestión reafloraron como el tantrismo y el dzogchén (*rdzogs-chen*), y en el primero de estos dos últimos sistemas es obligatorio el consumo ritual de carne, sin el cual las prácticas que incrementan en mayor medida el volumen bioenergético (*kundalini* o *thig-le*) del individuo podrían provocar graves desequilibrios bioenergéticos (para una explicación de los distintos motivos por los que en el tantrismo es obligatorio el consumo de carne, cfr Capriles, Elías, 2000, *Budismo y dzogchén*; Vitoria, España, Editorial La Llave). Ahora bien, en las regiones del Tíbet en las que se conserva de manera más pura y estricta el budismo de la tradición antigua o ñingmapa (*rnying-ma-pa*), sólo se consume la carne de los animales que han tenido una muerte natural; sin embargo, en algunas de las ramas de la tradición bön se practicaba el sacrificio ritual de animales, mientras que en India el día del *Durga puja* se sacrifican animales en honor a la diosa Durga (cuyo origen es preindoeuropeo) —aunque el sacrificio debe ser conducido ritualmente (en condiciones ideales, por los sacerdotes a quienes incumbe dicha función)—. En cambio, los *vaishnava*, guardianes de la ortodoxia indoeuropea y del sistema de castas por ella impuesto, son por lo general vegetarianos, como sucedía también los órficos y los pitagóricos en la antigua Grecia; según parece, el desprecio hacia el cuerpo inherente a las relaciones verticales que caracterizaron a los kurgos o kurganes terminó desembocando en una actitud ascética, y el rechazo hacia la carne y la sangre del cuerpo se extendió al cuerpo y la sangre de los animales. En breve, pues, no se debe clasificar a los pueblos y las tradiciones en base al consumo de carne o la prohibición del mismo.

Hay quienes afirman que, para respetar el principio de *ahimsa* o no-violencia, hay que ser vegetariano. Los tántricos responden que, para cosechar arroz, trigo y el resto de los productos agrícolas, es necesario matar, no un solo animal (cuya carne, en el caso de un animal de gran tamaño, puede alimentar a muchos seres humanos durante largo tiempo), sino los cientos de miles de insectos, lombrices y otros animales que son masacrados por los instrumentos que se utilizan para arar y sembrar, por muchas de las sustancias químicas y las técnicas que se aplican a los cultivos, y por la cosecha del producto. Puesto que no es en absoluto posible cultivar y cosechar productos agrícolas sin matar un gran número de tales animales, e incluso en los frutos que caen de los árboles y en la carne de los animales que mueren de manera natural puede haber seres vivos, si queremos respetar absolutamente a todos éstos, no tenemos otra alternativa que dejarnos morir de hambre, como lo hacen algunos de los seguidores más extremistas de la doctrina *jaina*. Pero esto equivale a renunciar a la misión inherente a nuestra existencia humana, que es alcanzar el Despertar o Iluminación. (La doctrina *jaina* de la India no es fácil de ubicar en términos étnicos; sus seguidores rechazan la ortodoxia brahmánica y el sistema de castas y afirman que dicha doctrina existió en India desde una época extremadamente arcaica, pero sin embargo en las excavaciones de Harappa (actual provincia paquistaní de Punjab) y Mohenjo-Daro (actual provincia de Sindh) no se han encontrado restos arqueológicos asociados a los *jaina*. Ha habido quien ha afirmado que el jainismo era la religión original de los dravidianos, pero que luego en su mayoría éstos se convirtieron al shivaísmo prototántrico, que habrían recibido de los tibetobirmanos; ahora bien, no existe prueba alguna de tales especulaciones.)

[99]Gimbutas, Marija (italiano e inglés 1989; español 1996), *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europe neolitica/The Language of the Goddess/El lenguaje de la diosa*; Milán, Longanesi; Londres, Thames & Hudson; Madrid, Edit. Dove. Cfr. también Gimbutas, Marija (español 1991), *Dioses y diosas de la vieja Europa del 7000 al 3500 a.C.* Madrid, Edit. Itsmo.

[100]En mi libro es preparación *Los presocráticos y el Oriente* me propongo mostrar cómo toda la evidencia existente tiende a sugerir que el mito del "huevo cósmico" fue compartido por todos los pueblos preindoeuropeos que habitaron esa gran zona comprendida entre el Mediterráneo, el Turkestán y la India. Sabemos que los sumerios fueron uno de los pueblos que se encontraron en contacto más íntimo con los dravidianos en la época preindoeuropea, y compartieron muchas características culturales con éstos. Bien, Gadamer (Gadamer, Hans-Georg; español 1995, *El inicio de la filosofía occidental. Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare*. Barcelona-Buenos Aires-México, Editorial Paidós, 1993) ha sugerido que los griegos recibieron el mito del huevo cósmico de los sumerios y de los hititas. Otros de los pueblos que habrían comulgado con dravidianos y sumerios habría sido los del antiguo Zhang-zhung kuchano-tibetano; bien, como señala Namkhai Norbu en *El cristal y la vía de la luz* (Londres, 1986, Routledge & Kegan Paul; versión española en traducción de quien esto escribe: Barcelona, 1996, Kairós), el mito en cuestión constituye la

cosmogonía de la tradición bön del antiguo Zhang-zhung y del Tíbet, *por lo menos* desde el año 3.000 a.C. (y, en una versión más sofisticada, es central en la tradición *rdzogs-chen*). Si, como sugiero en *Los presocráticos y el Oriente* y también más adelante en este trabajo, el bön (*bon*) del Zhang-zhung y del Tíbet, y el shivaísmo de la India dravidiana eran una y la misma tradición, sería lógico pensar que también el shivaísmo haya compartido el mito en cuestión. Y, de hecho, como se verá a continuación, en algunos de los textos más antiguos de la India aparecen distintas versiones del mito.

Dicho mito es también central en el zurvanismo, el cual, como señala Giuseppe Tucci (Tucci, Giuseppe y Walter Heissig, 1970, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart/Berlín/Colonia/Meinz, W. Kohlhammer Gmbtt. Hay traducción al inglés de la parte de Tucci, publicada en 1980 como *The Religions of Tíbet* por Routledge & Kegan Paul en Inglaterra y por Allied Publishers en India), tuvo una presencia constante en la zona del monte Kailash, que los hindúes consideran como la morada de Shiva y que, situado en el corazón del Tíbet, fue el centro de irradiación de las distintas tradiciones del bön y en particular del dzogchén (*rdzogs-chen*). De hecho, el texto pavlevi *Menok i Khrat* (*Espíritu de la sabiduría*) todavía hace mención del mito en cuestión, aunque de manera menos prístina que el *rdzogs-chen* en particular y la tradición bön en general.

En la India arianizada, el mito aparece en el mismísimo *Rigveda* (x. 82. 5-6 del himno a Vishwakarmán), aunque ya ha asimilado la idea de la intervención de un dios. Luego aparece en el Código de Manu y en los escritos del filósofo Kanada, codificador de la *dharshana vaiseshika*, que lo introduce en un inaceptable substancialismo pluralista.

Tal como el mito fue sufriendo modificaciones en Asia, lo hizo igualmente en Grecia, donde aparece entre los órficos, en Anaximandro (como se ha demostrado recientemente: cfr. Gadamer, H. G., *op. cit.*), en atomistas como Demócrito y Empédocles (y de manera sutil en Anaxágoras).

Si la versión originaria del mito era la de la tradición bön y/o la más sofisticada del dzogchén (*rdzogs-chen*) que nos transmite Namkhai Norbu en *op. cit.*, el mismo no habría hecho referencia a dioses y habría sido de carácter cíclico (nótese que Gadamer piensa que el mismo no podría haber sido de carácter cíclico en Anaximandro, pues en fecha tan temprana todavía no habría podido adquirir ese carácter, cuando *tal es precisamente el carácter que tiene en las tradiciones bön del 3.000 a.C y en otras tradiciones orientales anteriores a Anaximandro*).

Para el bön, el dzogchén (*rdzogs-chen*) y el zurvanismo, la ruptura del huevo cósmico habría correspondido a la disgregación del total espacio-tiempo-conocimiento originario que los zurvanistas designaron como Zurván.

El mito en cuestión aparece hasta en China, donde la antiquísima cosmología *yin-yang* está asociada íntimamente al mito del huevo cósmico, en una versión en la cual interviene un personaje llamado P'an-ku, y el cielo y la tierra, el *yin* y el *yang*, aparecen por división del huevo cósmico primordial.

[101]Rostovtzeff (1922), *The Iranians and Greeks in South Russia*; Oxford. Citado en Coomaraswamy, Ananda K. (1927; 2a edición 1965), *Indian and Indonesian Art*. Nueva York; 1a edición Karl W. Hiersemann; 2a edición, Dover Publications, p. 3.

[102]Coomaraswamy, Ananda K., *Ibidem*.

[103]Eisler, Riane (1987; español 1989), *The Chalice and the Blade*. *Our History*, *Our Future*. San Francisco, Harper & Row. Versión española: *El cáliz y la espada*; Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos

[104]La caracterización por Riane Eisler de esta cultura como "gilania", en tanto que diferente del patriarcado y del matriarcado, hoy en día puede parecer más plausible que la interpretación "matriarcal" de Bachofen (que tanto influyó sobre Engels); en particular los pobladores no patriarcales de Europa fueron los pueblos preindoeuropeos que, como hemos visto, compartieron tantas características culturales con sus equivalentes del Asia occidental, central y del sur. Sin embargo, la interpretación matriarcal también ha resurgido en nuestros días.

[105]Los semitas son el grupo étnico o raza comprendido por los hebreos que se establecieron en la "Tierra Prometida" (de quienes se derivarían los sefardí), los árabes, los fenicios y así sucesivamente. Los judíos asquenazí, en cambio, serían hazares (caucásicos indoeuropeos) convertidos al judaísmo.

[106]En la revista *Time* del 2-1-89,Thomas A. Sancton escribió:

«La actual relación predatoria de la humanidad con la naturaleza refleja una visión del mundo centrada en el hombre, que se ha ido desarrollando por eras enteras. Casi todas las sociedades han tenido sus mitos acerca de la tierra y sus orígenes. Los antiguos chinos representaban el Caos como un huevo enorme cuyas partes se separaron, produciendo el cielo y la tierra, el yin y el yang. Los griegos creían que Gaia, la tierra,

había sido creada inmediatamente después del Caos y había dado lugar a los dioses. En muchas sociedades paganas, la tierra era vista como una madre, una fértil dadora de vida. La naturaleza —el cielo, el bosque, el mar— estaba dotada de divinidad, y los mortales estaban subordinados a ella.

«La tradición judeocristiana introdujo un concepto radicalmente diferente. La tierra era la creación del Dios del monoteísmo quien, después de darle forma, ordenó a sus habitantes, en las palabras del Génesis: "Fructificad y multiplicáos, y llenad la tierra y *subyugadla*: y tened dominio sobre los peces del mar y sobre las aves del aire y sobre todas las cosas vivientes que se muevan sobre la tierra". La idea de dominio podía ser interpretada como una invitación para usar la naturaleza como un útil. Así pues, la difusión del cristianismo, que en la opinión general preparó el terreno para el desarrollo de la tecnología, pudo al mismo tiempo haber contenido las semillas de la desenfrenada explotación de la naturaleza que a menudo acompañó al progreso técnico.»

Ha sido la explotación en cuestión la que ha generado la crisis ecológica actual, la cual según los científicos independientes, de seguir todo como va, podría fin a la sociedad humana y probablemente a la vida en el planeta, quizás antes de la mitad del siglo XXI.

[107]Eisler, Riane, *op. cit*, versión española, p. 51.

[108]*Ibidem*.

[109]Durant, Will (español 1957), *La civilización de la India*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

[110]Coomaraswamy, Ananda K. (1927; 2a edición 1965), *Indian and Indonesian Art*. Nueva York; 1a edición Karl W. Hiersemann; 2a edición, Dover Publications, p. 5. Cabe señalar que la primera sección de la Parte I del libro en cuestión se titula "Indosumerio", justamente en la medida en que la civilización dravidiana y la sumeria estuvieron tan íntimamente ligadas.

[111]Si bien los dravidianos rindieron culto al falo, a las diosas-madres, a los *naga*, los *yaksha* y otros espíritus de la naturaleza, todo parece sugerir que estos cultos son de origen tibetobirmano. De hecho, en los textos más antiguos de la tradición bön (*bon*) del Tíbet se observa con toda claridad que el culto a los *naga* —en tibetano lu (*klu*)— en particular (aunque también al resto de los símbolos y entidades a las que hizo referencia Coomaraswamy), es indisoluble de los orígenes mismos de la cultura tibetana. Del mismo modo, los habitantes del territorio de Nagaland —a quienes se designa como nagas— en el extremo oriental de la India actual, no tienen en sus venas ni una gota de sangre dravidiana, sino pura sangre tibetobirmana. De manera similar, el culto a los *naga* es todavía de primordial importancia en Laos y otros países de la región norte del Sudeste Asiático en los que la influencia tibetobirmana es predominante y la influencia india es mucho más escasa.

[112]Bocchi, Gianluca y Mauro Ceruti (1993, español 1994), *El sentido de la historia* (*Origini di storie*). Madrid, Editorial Debate, colección Pensamiento. A fin de permitir que se ubique a estos autores ideológica y científicamente, es relevante señalar que Bocchi ha sido catedrático en la Universidad de Ginebra, que Ceruti colaboró con Edgar Morin en el Centro de Estudios Interdisciplinarios (París), y que ambos fueron coautores con Edgar Morin de *L'Europa nell'era planetaria* (1991). Ceruti y Bocchi también escribieron juntos la obra *La sfida della complessità* (1985).

[113]De hecho, en mi obra en preparación *Los presocráticos y el Oriente* he rastreado una serie de ideas comunes a los presocráticos y a una serie de tradiciones orientales, a fin de mostrar cómo, con toda *probabilidad*, muchas de las ideas de los primeros filósofos griegos *podrían* derivarse de antiguas tradiciones espirituales comunes a Europa, el Medio Oriente, la India y el Centro de Asia. Ahora bien, mis investigaciones son radicalmente diferentes de las ya desechadas especulaciones de Glädisch [quien, en *Herakleitos und Zoroaster* (1859), afirmó que la filosofía de Heráclito podría tener un origen persa; en *Empedokles und die Aegypter* (1859), postuló influencias egipcias sobre Empédocles; en *Anaxagoras und der Israeliten* (1864) habló de influencias israelitas sobre Anaxágoras, y en *Die Hyperboreer und die alten Chinesen* (1866) propuso que Pitágoras habría recibido influencias chinas; ver Cappelletti, Angel J. (1972), *Inicios de la filosofía griega*. Caracas, Editorial Magisterio] y de Zeller (ver, por ejemplo, Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*) y otros de quienes en el pasado insistieron en atribuir a los filósofos griegos influencias orientales.

[114]En las pp. 44-45 de *op. cit*., Ceruti y Bocchi continúan con una explicación de estos símbolos:

«La espiral es el símbolo de la evolución del universo, de la energía cósmica, de la respiración, del desarrollo, de las ilimitadas posibilidades del devenir. En el arte del Mesolítico y del Neolítico (hallazgos en Francia, Irlanda e Inglaterra), representa sobre todo la trascendencia. A menudo está asociada con el toro, cuyas astas no son otra cosa que espirales estilizadas. El toro y la espiral tuvieron un gran valor en la civilización cretense del segundo milenio a.C., como se sabe a través de la figura del Minotauro, guardián de

un laberinto espiraliforme, símbolo de la fertilidad. Durante el mismo período, en Argos y en Micenas el toro es símbolo de la realeza. En los sellos que se encontraron en gran número en el valle del Indo, la máxima divinidad (nota de E. C.: Maheshwara, una forma de Shiva) está representada flanqueada por bovinos, e incluso con pesados cuernos sobre la cabeza. Todavía en nuestros días el blanco toro Nandín es la cabalgadura ritual de Shiva, en paciente espera frente a todos los templos dedicados a este último.

«La doble hélice es el símbolo del enlazamiento de las dualidades. Es un símbolo dinérgico, según el término acuñado por György Doczi para indicar el poder *generativo* de los opuestos complementarios. Muestra de qué manera la unidad, transformándose en dualidad, alcanza una nueva y más profunda unidad. Expresa el equilibrio activo y la relación creadora que corre entre dos canales energéticos diferentes, y, sin embargo, intercomunicados en cada instante de su recorrido. Frecuentemente la doble hélice asume la forma de dos serpientes gemelas conjuntamente retorcidas. Este símbolo es característico de la Mesopotamia del tercer milenio a.C.: aparece en la copa ceremonial del rey Gudea de Lagash, sumerio, que se remonta aproximadamente al 2.000 a.C., así como en un sello cilíndrico asirio de alguno que otro siglo antes. Dobles hélices y serpientes se asocian tanto con Shiva como con Hermes. Hermes, el dios arcádico de la regeneración, hace florecer la tierra, fructificar las plantas, parir a los rebaños, llevando consigo siempre el *kerykeion* fecundador, un bastón serpentiforme. Dicho símbolo también acompañó a todos los dioses curadores de los griegos y romanos: Esculapio, Higia, Anfiarao. Representó la salud física, la buena conducta, la firmeza moral. Llegó hasta nuestros días bajo la forma del caduceo, símbolo de las categorías profesionales de los médicos y farmacéuticos.»

[115]Daniélou, Alain (español 1987), *Shiva y Dionisos*. Barcelona, Kairós.

[116]Muchos helenistas han afirmado que el culto a Dionisos reapareció en Grecia de manera repentina poco antes de la aparición de los filósofos presocráticos, y se han preguntado cuál pudo haber sido su origen. En *Shiva y Dionisos* (Barcelona, Kairós, 1987) Alain Daniélou ha subrayado la forma como la investigación arqueológica ha rescatado el Dionisos arcaico, no sólo en la cultura minoica, sino en gran parte de Europa, y ha argüido convincentemente por la identidad entre Dionisos y Shiva: ambas deidades serían variedades del objeto de un culto fálico y prototántrico propio de los pueblos preindoeuropeos de toda la región comprendida entre el Turkestán, la India y el Mediterráneo.

Cabe señalar que muchos investigadores piensan que el *soma* védico y el *ahoma* del Avesta son de origen indoeuropeo. En verdad la utilización de un principio embriagador parece mucho más propia de las tradiciones religiosas preindoeuropeas de la India (el shivaísmo) y del Irán (el zurvanismo), a las cuales, como hemos visto, parecen haber estado asociados los cultos dionisíacos de Grecia (y las cuales, como veremos luego, estuvieron íntimamente asociadas entre sí, así como con el bön que imperó en el reino de Zhang-zhung). Cabría explicar por qué, si los más antiguos sabios védicos adoptaron el *soma* preindoeuropeo, más adelante todos los sistemas religiosos de la India lo abandonaron. Una explicación sería que sus ingredientes se hayan hecho más escasos; otra sería que dicha substancia haya contenido un principio psicodélico y que los sabios védicos hayan descubierto el grave peligro que para los miembros de civilizaciones urbanas y avanzadas en el proceso de "caída" conlleva el uso de tales substancias (y quizás también que los brahmanes hayan comprendido cómo el mismo podría subvertir el sistema de castas en el que se basaban sus privilegios).

[117]Sin embargo, quien esto escribe considera que el budismo tibetano "antiguo" o ñingmapa (*rnying-ma-pa*) —que transmite tanto los varios vehículos del budismo tántrico como el dzogchén (*rdzogs-chen*)— es el sistema religioso de los últimos dos milenios que con mayor exactitud corresponde al de los shivaítas dravidianos y al de los habitantes del Zhang-zhung que practicaban la religión bön (*bon*).

[118]En el sistema de castas impuesto por los conquistadores indoeuropeos, quienes tenían una mayor proporción de la sangre de dichos conquistadores constituyeron la casta *brahmana*, que era la suprema y tenía funciones sacerdotales; quienes tenían una menor proporción de sangre indoeuropea fueron agrupados en la casta *kshatriya*, segunda en la jerarquía y constituida por la nobleza guerrera y cortesana; quienes tenían una proporción menor aún constituyeron la casta *vaishya* de los comerciantes y artesanos, y quienes tenían una proporción todavía menor fueron agrupados en la casta *shudra* de los agricultores y sirvientes. Los intocables, al igual que los tribales *adivasi*, eran quienes no tenían ninguna sangre indoeuropea, y a quienes los miembros de las castas tenían que evitar a fin de evitar que aquélla siguiera diluyéndose.

Aunque el primero de los cuatro *Veda* de la colección *Samhita*, que es el *Rigveda*, fue ya fruto de la interacción de las tradiciones de los indoeuropeos con las de los preindoeuropeos, y a pesar de que incuestionablemente el mismo transmite "verdades eternas", su contenido es principalmente mitológico y su punto de vista es creacionista (un dios hace el mundo, aunque este dios no es siempre el mismo) y henoteísta (en él se describe una pluralidad de dioses entre los cuales hay uno principal, aunque éste tampoco es siempre

el mismo). Podría decirse, pues, que el contenido del *Rigveda* es típico de la humanidad "caída" que carece de los métodos para redimirse, pues no hace referencia a métodos que permitan la desocultación de la condición primordial, y que su mitología es jerárquica, como corresponde a las sociedades y los psiquismos divididos que resultan de la "caída" (los cuales están estructurados verticalmente, como los humanos "acá abajo" que, según Cauvin, una vez cumplida la "caída" extienden hacia los dioses "allá arriba" sus brazos suplicantes).

Los dos *Veda* siguientes de la colección *Samhita*, que son el *Samaveda* y el *Yajurveda*, son textos en cierta media similares a los *Brahmana* en la medida en que ponen el énfasis en la liturgia, los sacrificios, los sacerdotes y los formalismos externos. En el último de los *Veda* de la colección *Samhita*, que es el *Atharvaveda*, los estudiosos, señalando los elementos mágicos del texto, han reconocido un profuso afloramiento de influencias preindoeuropeas —las cuales, como sucede casi siempre cuando un pueblo domina a otro, estaban ya civilizando a los conquistadores (aunque, por supuesto, los estudiosos hindúes, que pertenecen casi todos a las castas superiores, consideran estas influencias preindoeuropeas como fuentes de corrupción)—. La influencia preindoeuropea hizo que el *Atharvaveda* comprendiese una profusión de elementos propios de la mística no-substancialista y no-dualista, los cuales brillaban por su ausencia en los *Veda* anteriores, y que el contenido del texto se correspondiese mejor con lo que Dumézil designó como la "visión mágica", para la cual el universo es un todo viviente y sagrado, al estilo del *animal sanctus et venerabilis* de Giordano Bruno. [Los brahmanes señalan que en el *Atharvaveda* abundan elementos de hechicería y chamanismo que atribuyen a los dravidianos y consideran como un signo de una menor estatura espiritual de este texto con respecto a los *Veda* precedentes; ahora bien, lo que sucede es que, a medida que avanza la evolución degenerativa de la humanidad, entre los adherentes de los sistemas espirituales asociados a la visión mágica, al no-dualismo y al no-substancialismo, se va haciendo cada vez más difícil el acceso a la comunión en la *aletheia*, de modo que comienzan a desarrollarse elementos manipuladores tales como loos que son propios de la hechicería y el chamanismo, precisamente en la medida en que la mística no-duslista y no-substancialista va perdiendo terreno entre las masas. Esto había estado sucediendo por algún tiempo en India para la época cuando los kurgos o kurganes la conquistaron, de modo que, aunque todavía se conservaba un fuerte y saludable misticismo del tipo que nos interesa, también se habían desarrollado considerablemente la hechicería y el chamanismo. Si bien esto último constituye un innegable índice de degeneración, entre otras cosas porque desarrolla en los humanos la manipulación y los ata a fuerzas ciegas susceptibles de perjudicarlos, mucho peor es el antisomatismo cultivado, entre otros, por los brahmanes, pues el mismo constituye uno de los elementos más determinantes en la raíz de la crisis ecológica actual. A este respecto, ver mis trabajos: (1) Capriles, Elías, 1991, "Ciencia, chamanismo y metachamanismo"; ponencia presentada en el Segundo Seminario Nacional sobre Etnomedicina y Religión. Mérida, Boletín Antropológico, Centro de Investigaciones, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes. (2) Capriles, Elías (1998), "India: ¿Qué tradición? ¿Continuidad en cuál cambio?". En Cejas, Ismael, compilador, *India: Tradición y modernidad. ¿continuidad en el cambio?* Mérida, Ediciones GIEAA y CDCHT de la Universidad de Los Andes. (3) Capriles, Elías (1999), "Aportes de la India hacia la solución de la crisis global". En Capriles, Elías y Hernán Lucena, compiladores, *India: De su contribución universal a los pensadores de la independencia*. Mérida, Ediciones GIEAA y CDCHT de la Universidad de Los Andes.]

Los *Brahmana* y los *Aranyaka* representan una reacción indoeuropea ante el resurgimiento de lo preindoeuropeo en el *Atharvaveda*. Sin embargo, poco tiempo después de la aparición de estas manifestaciones reaccionarias, con los *Upanishad* tiene lugar una más plena recuperación de la concepción no-substancialista y no-dualista de los preindoeuropeos, y de la mística asociada a dicha concepción —aunque los mencionados textos conservan la actitud represiva hacia el cuerpo y sus impulsos que es característica de los indoeuropeos y los semitas, de modo que excluyen el empleo de dichos impulsos como parte de la metodología de la mística que preconizan—. Esto muestra cómo la religión de los brahmanes siguió absorbiendo elementos preindoeuropeos y asimilándolos en una gran síntesis mística-religiosa-filosófica, pero también hasta qué punto los creadores de dicha síntesis seguían siendo incapaces de superar sus prejuicios y dejar a un lado la actitud represiva que los caracterizaba. Del mismo modo, a fin de mantener los privilegios de los conquistadores indoeuropeos, la religión brahmánica siguió excluyendo de su práctica a los miembros de las castas inferiores, a los intocables y a las mujeres (en el caso de estas últimas, a la muerte del marido, ellas debían cumplir con el *satí*, que consistía en suicidarse lanzandose a la pira funeraria de aquél.).

Por su parte, el Buda Shakyamuni (Gautama Siddhartha) tuvo acceso a la vivencia mística no-dualista y no-substancialista que habría constituido la esencia de la religiosidad preindoeuropea. Ahora bien, a diferencia de los autores de los *Upanishad*, Shakyamuni quiso y pudo desligarse de las instituciones de los brahmanes y dejar a un lado todos los rituales védicos, postular la tesis de *anatman* (según la cual el *atman* o

alma es una ilusión producida por la interacción de cinco agregados o *skandha*) y aceptar en su comunidad a individuos de los distintos estratos sociales y géneros, incluyendo a los miembros de las castas inferiores, a los intocables y a las mujeres. Sin embargo, en el budismo primitivo y las escuelas de él derivadas (que el *mahayana* designa como *hinayana*), se conservó todavía en cierta medida la actitud represiva hacia el cuerpo y sus impulsos, de modo que estos últimos siguieron siendo excluidos de la metodología mística.

Más adelante, la cosmovisión indoeuropea reaccionaría una vez más contra el resurgimiento de lo preindoeuropeo desarrollando la literatura épica (todavía henoteísta) y el teísmo *vaishnava* del *Bhagavad Gita* —el cual, no obstante, incorpora algunos elementos de la mística no-dualista—.

Ahora bien, esta reacción, al igual que las anteriores, sería heraldo de sucesivas y progresivas recuperaciones del no-dualismo y el no-substancialismo preindoeuropeos, que se iniciarían con la aparición, alrededor del siglo I a.C., del budismo *mahayana*, en el cual el no-dualismo y el no-substancialismo alcanzaría un desarrollo y una coherencia mucho mayores que en el anterior budismo *hinayana*, y el cual, al igual que este último, no reconocía el sistema de castas y no veneraba los dioses tradicionales —aunque en él todavía se mantenía en cierta medida la desconfianza hacia el cuerpo y sus impulsos propia de los indoeuropeos—. (Muchas de las enseñanzas de este sistema habrían sido transmitidas por Shakyamuni en forma de termas o "tesoros espirituales" a ser extraídos por miembros de las siguientes generaciones, pues los *shravaka* de su entorno habrían reaccionado con pánico ante la prédica de la doctrina de la vacuidad o *shunyata*).

Entre los siglos III y V d.C. aparecería el ortodoxo *Vedanta sutra*, que desarrollaría la doctrina de las relaciones entre *atman* y *brahmán* que se encontraba dispersa en los *Upanishad*, y el cual poco después serviría de base a esa formidable reacción del brahmanismo ortodoxo contra el budismo *mahayana* que sería el *adwaita vedanta* —el cual, está de más decir, también tenía una base doctrinal en gran medida no-dualista (*adwaita*) y no-substancialista—. (Las doctrinas del *mayavada* de Gaudapada se basaron en las de la escuela *yogacharya* de budismo *mahayana*, mientras que las del *adwaita vedanta* de Shankaracharya se basaron en las de la escuela *adwaya madhyamaka*, también del *mahayana*. En ambos casos el *vedanta* asimiló los argumentos del budismo *mahayana* a fin de producir un sistema de ideas que pudiese ser lo suficientemente sofisticado como para enfrentarse al budismo en debate y de esta manera conservar el sistema de castas, que el auge del budismo había puesto en graves dificultades.)

Ahora bien, la primera recuperación *total* de las doctrinas preindoeuropeas en la India indoeuropea habría tenido lugar con la importación desde el reino de Öddiyana, ya en la era cristiana, del dzogchén budista introducido por el tönpa Garab Dorlle (quien vivió en algún momento entre el *parinirvana* o deceso de Shakyamuni y el nacimiento de Jesús de Nazaret), así como del tantrismo —este último no sólo en su forma budista, sino también en sus variedades hinduista y jaina (siendo la forma budista del tantrismo, en opinión de quien esto escribe, la más coherente y fiel a sus orígenes).

Como hemos visto, si bien hasta esta época se habían hecho muchos intentos por rescatar el no-dualismo y el no-substancialismo que había caracterizado a los preindoeuropeos, a través de todos ellos se había conservado una actitud represiva hacia "el cuerpo y sus pasiones" y, por ende, un cierto antisomatismo, que correspondía a un dualismo moral —y, como hemos visto, en la medida en que al rechazar algo la conciencia automáticamente lo está considerarlo como externo a sí, *implicaba* sutilmente un dualismo ontológico.

Los *Shiva-lingam* (falos de Shiva) que antes de la llegada de los indoeuropeos habían constituido los monumentos más abundantes en la India, no sólo celebraban el placer erótico, sino que, al mismo tiempo, ilustraban la *coincidentia oppositorum* que más adelante los tántricos llamarían *yuganaddha*. De hecho, el celebrador e igualitario *dharma* tántrico enseñó como una de las vías más directas a la vivencia de este *yuganaddha* una forma de unión erótica masculino-femenina que daba acceso al gozo místico del supremo placer y disolvía los ilusorios límites de la individualidad en la desocultación de la total igualdad originaria. Parece no haber duda alguna, pues, de que —como han sugerido Agehenanda Bharati y toda una serie de estudiosos— el tantrismo posterior no hizo más que recuperar una buena parte de la metodología mística, la visión del mundo y los valores preindoeuropeos. Estos últimos, en particular, habrían comprendido la solidaridad, la igualdad y la libertad, como distintos del colonialismo, la desigualdad y la represión impuestos por los indoeuropeos al establecer el ritualista y represivo *dharma* del brahmanismo casteísta.

[119]En el sistema Wylie de transliteración del tibetano: *rdzogs-chen*. En lengua de Öddiyana: *santi maha*. En sánscrito: *mahasandhi*.

[120]*gTer-ston*; *gter-ma*. Para una explicación de estos términos, cfr. Capriles, Elías (2000), *Budismo y dzogchén*. Vitoria, España, Editorial La Llave.

[121]Tucci, Giuseppe y Walter Heissig (1970), *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart/Berlín/Colonia/Meinz, W. Kohlhammer Gmbtt. Hay traducción al inglés de la sección escrita por Tucci, publicada en 1980 como *The Religions of Tibet* por Routledge & Kegan Paul en Inglaterra y por Allied Publishers en India.

[122]*Ibidem*.

[123]Namkhai Norbu Rinpoché ha escrito en su *gZi yi phreng ba* (Arcidosso, Shang Shung Edizioni, 1997; traducción italiana ampliada y corregida publicada como *La collana di zi*):

«Shenrab Miwoche nació en el Zhang-zhung [en las inmediaciones del monte Kailash y del lago de Manasarowar en el actual Tíbet occidental] y por lo tanto era un tibetano, pero el bön que él enseñó se difundió no sólo en el Zhang-zhung, sino también en otros países, tales como el Tazig (Persia), India y China. Algunas fuentes bön disponibles reportan que los grandes sabios Mutsa Trahe de Tazig (Persia), Hulu Baleg de Sumba, Lhadag Nagdro de India, Legtang Mangpó de China y Serthog Chejam de Khrom tradujeron a sus respectivas lenguas y difundieron en sus países de origen las enseñanzas de Shenrab incluidas en las cuatro series del bön divino (*lha bon sgo bzhi*) —el shen del cha (*phywa gshen*), el shen del universo fenoménico (*snang gshen*), el shen de la existencia (*srid gshen*) y el shen del poder mágico (*'phrul gshen*)— y en las tres series conocidas como el bön divino de las ofrendas rituales (*bshos kyi lha bon*), el bön de los ritos fúnebres de las aldeas (*grong gi 'dur bon*) y el bön de la mente perfecta (*yang dag pa'i sems bon*)... Es cierto que la enseñanza del yangdagpe sembön (*yang dag pa'i sems bon*) transmitida por Shenrab Miwoche era una forma arcaica de dzogchén: en efecto, tenemos la lista y las historias de todos los maestros del linaje de la transmisión oral del dzogchén del Zhang-zhung [o dzogpachenpo Zhang-zhung ñenguîü] (*rDzogs-pa Chen-po Zhang-zhung sNyan-brgyud*).»

Otras obras del mismo autor sobre temas relacionados son: (1) Norbu, Namkhai (1995), *Drung*, *Deu and Bon*. Dharamsala (Kangra Dist., H. P., India), Library of Tibetan Works and Archives - H. Q. of H. H. the Dalai Lama (hay traducción al italiano: 1996, *Drung*, *deu e bön*. Arcidosso, Shang Shung Edizioni). (2) Norbu, Namkhai (1981, en tibetano e italiano; traducción de Adriano Clemente), *Zhang Bod Lo rGyus*. Nápoles, Comunidad Dzogchén. (3) *Bod kyi lo rgyus las 'phros pa'i glam nor bu'i do shal — Una nueva interpretación de la historia y la cultura antiguas del Tíbet* (1981, en tibetano). Dharamsala (Kangra Dist., H. P., India), Library of Tibetan Works and Archives - H. Q. of H. H. the Dalai Lama. En Pekín hay otras dos obras en proceso de publicación, que aparecerán simultáneamente en chino y en tibetano.]

[124]En lo que respecta a la India, cabe señalar que, a raíz de la supresión en ese país del shivaísmo preario por los invasores indoeuropeos, las tradiciones del tantrismo (al igual que aquéllas que puedan haber comunicado una forma rudimentaria de dzogchén) parecen haberse perdido, por lo cual, como lo afirman tres distintos *tantra* del hinduismo, hubo que reimportarlas desde Bhota (palabra con la cual todavía hoy se designa el Tíbet en Nepal y en algunas regiones del Norte de la India) e incluso desde China (cfr. Bharati, Agehenanda, 1972, *The Tantric Tradition*; Syracuse, N. Y., Syracuse University Press). Del mismo modo, es importante recordar que la tradición shivaíta de los yoguis *kamphata* y sus asociados laicos, los *ughyur*, se derivan de Macchendranath y su discípulo Gorakhnath, a quienes la tradición budista tántrica considera como dos de sus propios 84 *mahasiddha*. (Cfr. Dowman, Keith, *Masters of Mahamudra. Songs and histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*. Albany, N.Y., SUNY Press, 1985. Para una introducción a las doctrinas y formas de vida de los *kamphata* y los *ughyur*, cfr. Briggs, *Gorakhnath and the Kamphata Yogis*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1974.) Sin embargo, también existe el mito de un *mahasiddha* budista que se habría realizado aplicando los secretos que Shiva transmitía a su esposa Parvati., que aquél habría escuchado ocultándose bajo la barca de éstos.

[125]En *op. cit*, Tucci señala que también los zurvanistas tuvieron su centro místico (o uno de sus centros místicos más importantes) en el monte Kailash.

[126]Los taoístas señalan que su propia tradición y el bön tibetano son "una y la misma"; ahora bien, esto se refiere al taoísmo no-substancialista y no-dualista de Lao-tse, Chuang-tse, Lieh-tse y los maestros de Huainan, que he designado como "taoísmo de inoriginación" en la medida en que su objetivo es descubrir la naturaleza increada de todo lo que existe y de esta manera demoler todas las construcciones mentales, yendo más allá de la producción y de la acción. De ella se derivó una tradición taoísta de tendencia contraria: la de los *shen-hsien* o "santos inmortales", quienes se afanaban por "producir un cuerpo inmortal" y quienes se enfrentaron agresivamente al taoísmo de inoriginación.

Ahora bien, incluso en el caso de estos últimos hay signos que parecen demostrar la relación entre su doctrina y el dzogchén de los bönpo: el símbolo que los *shen-hsien* emplean para ilustrar la "ascensión del inmortal al cielo en pleno día" es el de una serpiente que muda su piel —el cual en el dzogchén, tanto bönpo como budista, ilustra la obtención del

cuerpo arco iris—. Al igual que los taoístas de inoriginación, los *shen-hsien* no rinden culto al dios Shang-ti, sino que hablan del *tao* (que no es un dios ni una persona). Así, pues, a pesar de su enfrentamiento contra los taoístas de inoriginación, es posible que originalmente los métodos y las imágenes de los *shen-hsien* hayan formado parte de un taoísmo más amplio, que habría correspondido al que habría introducido Legtang Mangpó (el discípulo de Shenrab Miwoche) y que habría reintroducido Lao-tse, y que individuos poseídos por el error habrían desvirtuado, robándole una serie de métodos e imágenes con los que habrían producido un sistema de signo contrario. Muchos de los métodos que los *shen-hsien* emplean para conservar la salud y alcanzar la longevidad, y que creen erróneamente producirán un cuerpo inmortal (por ejemplo, la visualización del *mantra* que gira alrededor del corazón, las relaciones eróticas con retención de la simiente, el empleo de medicinas alquímicas como el *makhardwaj*, etc.), existen en la vía de transformación del *vajrayana* o tantrismo. Sin embargo, en el budismo "antiguo" o ñingmapa del Tíbet, y probablemente en el bön anterior, ellos estaban supeditados al dzogchén, o por lo menos estaban totalmente orientados hacia el Despertar o Iluminación —de modo que, hasta donde llegan los conocimientos de quen esto escribe, en la tradición bön no hay noticias de nada que se asemeje al taoísmo de los *shen-hsien* o "santos inmortales".

Para concluir, cabe recordar que en la China clásica el confucianismo (y con anterioridad la forma de pensamiento que se ha designado como "del cielo y de la tierra") estubo asociado al Estado imperial y a la nobleza cortesana, mientras que el taoísmo de inoriginación estubo asociado a la comuna primitiva y al pueblo llano. No parece haber sido casualidad, pues, que, mientras que los taoístas de inoriginación por lo general se burlaban del intento confuciano de desarrollar intencionalmente la virtud, Ko-hung insistía en que era absolutamente imposible alcanzar la inmortalidad sin practicar las virtudes confucianas —con lo cual se ganó la estima de los seguidores de Confucio y de los funcionarios imperiales—. Del mismo modo, mientras que las fraternidades y las sociedades secretas taoístas a menudo fomentaron revueltas populares en contra de funcionarios corruptos y en pro de la igualdad y la justicia, Ko-hung, por el contrario, fue un personaje clave en la represión de una sublevación campesina de este tipo.

Carmelo Elorduy ha insistido en que en China no hay indicios de doctrinas como las de Lao-tse antes de la existencia del gran sabio, y lo mismo se aplicaría a las doctrinas de los *shen-hsien*, que habrían sido desconocidas en China antes del período de los "Reinos Combatientes" [Lao-tse (español 1977-1983), *Tao Te Ching*. Carmelo Elorduy, S.J., traductor y comentador. Barcelona, Ediciones Orbis S. A.]. Esto parecería sustentar la tesis según la cual las doctrinas taoístas habrían llegado a China como un todo en manos de Lao-tse. Sin embargo, por una parte, es difícil imaginar que el comunalismo campesino chino primitivo no haya estado asociado a una doctrina y un sistema religioso análogo al shivaísmo, el bön, el zurvanismo y así sucesivamente, los cuales a pesar de tener referencia a deidades conservaban elementos propios de lo que Dumézil designó como "la visión mágica" (la cual, como hemos visto, celebraba la unidad primigenia de todas las cosas y era conducente a la igualdad social y la conservación ecológica) y transmitían una mística no-dualista; por otra parte, ya hemos visto que los anales bönpo nos dicen que el sabio chino Legtang Mangpó fue discípulo de Shenrab Miwoche (quien vivió unos 1.200 años antes que Lao-tse) y llevó a su país las doctrinas y los yogas transmitidos por éste. Es por ello que más arriba señalé que el taoísmo podría haber sido *reintroducido* a China como un todo unitario por Lao-tse: algo semejante o idéntico al taoísmo de Lao tiene que haber existido en China desde mucho tiempo atrás.

[127]En Tucci, Giuseppe, *op. cit.*, leemos:

«Además [de los maestros bönpo (*bon po*) del Zhang-zhung, en los textos de la mencionada tradición] se menciona a maestros de *Kha che* (Cachemira), de China y del *Sum pa*. Gilgit (y lo mismo se aplica a Cachemira) es el nombre de un área cuya religión había sido afectada por el shivaísmo y en cuyas inmediaciones —en Hunza— se habían esparcido enseñanzas gnósticas de origen tanto iranio como shivaíta. *Estas enseñanzas gnósticas encontraron su expresión en un famoso libro de las escuelas ismaelitas y gozaron de gran popularidad en esta región*. El *Zhang zhung* también era una vasta región fronteriza destinada a transmitir no sólo sus ideas religiosas indígenas sino también ecos de conceptos foráneos. La tradición bönpo también habla de un país llamado *sTag-gzig*, un nombre que en la literatura tibetana indica el mundo iranio (o el mundo de habla irania), e incluso [más adelante] el mundo islámico..»

Téngase en cuenta también el hecho de que muchas escuelas esotéricas occidentales se derivaron de las tradiciones de los templarios, que éstos recibieron del jefe de los ismaelitas, Hassan Ibn El-Sabbah.

[128]Según Namkhai Norbu Rinpoché, Öddiyana pudo haber sido una región, o un reino dependiente, del imperio del *Zhang-zhung* —o bien un reino que surgió en una zona que con anterioridad había sido parte del *Zhang-zhung*—. Puesto que Öddiyana habría correspondido al valle de Swat en el Noroeste de Pakistán y/o el valle de Kabul en Afganistán, también es significativo que el recientemente finado maestro sufí de la tradición *khajagan* o *naqsbandi* Idries Shah haya señalado que el maestro sufí Jabir El-Hayyam —el Géber de la alquimia occidental— estuvo asociado íntimamente con los Barmecidas, visires de Harún El-Rashid que descendían de los "sacerdotes budistas de Afganistán" y que poseían las enseñanzas secretas de éstos [Shah, Idries (1964; español 1975), *Los sufíes*. Traducción Pilar Giralt Gorina. Barcelona, Luis de Caralt Editor, S. A.]. Téngase en cuenta que la tradición *khajagan* o *naqsbandi* de sufismo posee un sendero que ella llama "de la rapidez", al que considera como la vía más directa a la realización más completa; sin embargo, no sería

fácil determinar si dicho vehículo contiene o no elementos provenientes del *atiyana-dz*ogchén, ya que sus enseñanzas se mantienen en secreto.

[129]*Bon* en el sistema Wylie de transliteración del tibetano. Los seguidores de dicha tradición se llaman "bönpo" (*bon-po*) o "los que se adhieren al bön".

[130]Sancton, Thomas A., 1989, revista *Time*.

[131]Michelet, Jules, 1862; español 1987.

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

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

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

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

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

[134]Huxley, Aldous, 1956.

[135]Fromm, Erich, 1955, español 1956.

[136]Francis Bacon, citado en Wilden, Anthony, 1972/1980.

[137]Para llegar a existir, éstas dependían de la sustancia increada que las creaba (o sea, de Dios); ahora bien, una vez creadas, no dependían de ninguna otra cosa creada para ser lo que eran (o, quizás más exactamente, «necesitaban sólo sus propios atributos intrínsecos o esenciales para ser definidas y conceptuadas, independiente y separadamente de cualquier otra relación colateral o atributo»).

[138]Para Sartre, las pasiones son afecciones producidas por la conciencia misma, aunque por medio del autoengaño o «mala fe» ésta se da a sí misma la impresión de que lo que la afecta es algo externo a ella. En este respecto, considero la interpretación de Sartre más correcta que la de Freud. No obstante, creo que la interpretación sartreana exige que se mencione el hecho de que —como sugieren Laing y Cooper— la conciencia es impulsada al autoengaño o «mala fe» por los «otros significativos», originalmente como entidades en el mundo y luego como entidades internalizadas que funcionan en la psiquis individual.

[139]*Enciclopedia Salvat - Diccionario*.

[140]Idea cuyo origen foucaultniano el lector habrá seguramente reconocido.

[141]Cappelletti, Angel, 1978.

[142]Como veremos más adelante, concepciones de la divinidad como la judeocristiana (o como las que produjo la religión griega) surgen a raíz de la hipostatización de la sabiduría no consciente del Tao o Logos y su concepción como una persona —o sea, a nuestra propia imagen y semejanza— que es dueña de todo el ilimitado poder inherente al Tao o Logos —o sea, a la naturaleza— y que lo maneja a su propio capricho.

[143]Otra expresión significativa de estas ideas —aunque menos sofisticada que la de Hegel— es el socialismo utópico de Saint-Simon. Cabe señalar que la visión de Hegel *no* es mecanicista.

[144]Ver Biès, Jean, español 1985.

[145]Cappelletti, Angel, 1991b.

[146]Heidegger 1950, citado por Emilio Estiú en Heidegger español 1980.

[147]En Fetscher, Iring, 1967; español 1971, podemos leer:

«En la sociedad sin clases, que Marx considera como la etapa final de la evolución social, desaparecen conjuntamente el problema del Estado y el problema de la burocracia. **Entonces ya no habrá ningún dominio del hombre sobre el hombre y —según un dicho de Engels, que se remonta a fuentes más antiguas— en lugar de dominar sobre las personas se dominarán las cosas.** Marx en *El capital* admite repetidamente que, como es obvio, también en esta sociedad sin clases se seguirá dando una cierta dosis de subordinación y de autoridad, pero se tratará de relaciones objetivamente condicionadas y racionalmente fundadas, que Marx, evidentemente, considera compatibles con una total libertad.»

[148]Descola, Philippe, 1996.

[149]Eichler, Arturo, *¿Agricultura química o biológica?* En Eichler, Arturo, 1987, p. 86.

[150]Eichler, Arturo, *Ecología, alimentos, cultura*. En Eichler, Arturo, 1987, p. 77.

[151]La superación del error es la superación de la historia, y la única posible superación de la historia es la superación del error. En consecuencia, habría que ser demasiado condescendiente para tomarse la molestia de refutar la tesis de Fukuyama según la cual el neoliberalismo representa el «fin de la historia»

[152]Estos conceptos han sido explicados en *Teoría del valor*. Ver también Capriles, Elías, 1991.

[153]Como contrarios a antiutopías tales como la planteada por Skinner, como el «mundo feliz» que temió Huxley, o como la *Animal Farm* y el *1984* de Orwell

[154]Esto no significa, para mí, que las escuelas actuales deban ser sustituidas por otras basadas en principios pedagógicos como los de O'Neil-Summerhill. Más bien —como han sugerido Iván Illich y Everett Reimer, entre otros— habrá que poner fin a la institución escolar como la conocemos. A ese fin, sería útil considerar algunas de las propuestas de los dos autores mencionados.

[155]Parece haber una tendencia humana a considerar el Estado como principio metafísico, aunque esa entidad es valorada positivamente por unos y negativamente por otros. Como ha sugerido Pierre Clastres, en el Cono Sur de América, los guaraníes huían de lo «Uno» hacia el mar, y ese «Uno» era el Estado que amenazaba con consolidarse entre ellos y absorber dentro de sí a los miembros de su comunidad.

[156]Cabe señalar que el Estado prusiano de la época no era lo que se designa generalmente como un Estado totalitario, pues a raíz de la guerra con Francia había recibido influencias de la Revolución Francesa.

[157]Kropotkin y otros anarcocomunistas parecen estar de acuerdo con esta visión. El príncipe del pensamiento ácrata nos dice:

«Los hombres, ya en la aurora del Paleolítico, vivían agrupados en clanes y tribus. Los salvajes de nuestros días, que en cierta medida prolongan las costumbres e instituciones de aquella remota edad, practican por lo general una especie de comunismo primitivo, donde el fruto de la labor de cada uno es de todos y donde el trabajo de todos es para cada uno.»

[158]En este mismo ensayo he considerado las objeciones a la tesis de que el socialismo como dictadura del proletariado y como principio económico pueda conducir al comunismo.

[159]En *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado,* Engels intentó universalizar su visión de dicho proceso —relacionada con la de Bachofen— en base a las investigaciones de campo y las reflexiones de Morgan, el antropólogo estadounidense «adoptado» por los sénekas iroqueses.

Cabe anotar que Kropotkin también invoca a Bachofen y Morgan (así como a Taylor) para «desmentir la idea de que los hombres primitivos vivían agrupados sólo en familias nómadas y solitarias». Como anota el profesor Cappelletti (Cappelletti, Angel, 1978), para Kropotkin:

«...la familia no aparece, a la luz de la etnología, como una forma primitiva de organización sino, por el contrario, como un producto tardío de la evolución humana.»

[160]O sea, para la transición a lo que Marx y Engels designaron como «comunismo post-socialista» y que explicaron como la eliminación de las clases sociales, de la represión y de todo gobierno externo al individuo.

[161]No sabemos qué rumbos habría tomado el desarrollo del error en culturas indígenas y orientales si no hubiese existido Europa, pero para el momento de la llegada de los europeos su desarrollo ya había alcanzado un grado significativo —sobre todo en culturas imperiales como la inca y la azteca— y, dadas las características del proceso primario y de su interacción con el secundario, habría tenido que seguir adelante, marchando hacia su extremo lógico independientemente de la presencia o de la ausencia de los europeos. El desarrollo en cuestión era absolutamente necesario para que se completase la reducción al absurdo del error y

en consecuencia se pudiese superar la degeneración que, desde antes de la mitad de este último milenio, estaba ya bastante desarrollada en todas las culturas.

[162]Ver Cappelletti, Angel J., 1978 y conferencia a, sin publicar.

[163]*Ibidem*.

[164]Lo mismo se aplica al escritor francés Jean Biès, quien considera como un error la interpretación socialista del Evangelio y la adopción literal de las propuestas igualitarias y comunitarias que en él abundan.

[165]Engels, Friedrich (a).

[166]Según dicho esquema, del grupo tribal totalmente promiscuo cuyos miembros no conocían ni los celos ni el tabú contra el incesto, se habría «evolucionado» a la familia monogámica, pasando sucesivamente por la familia consanguínea, la familia *punalúa* y la familia *sindiásmica*.

[167]Obviamente, debe haber una relación entre la división del espacio vital de los individuos en «mi espacio», «tu espacio» y «los espacios de otros», y el desarrollo de su sentido del «yo», que comprende una ilusión de espacialidad y territorialidad.

[168]Pierre-Joseph Proudhon fue un defensor de la familia. En cambio, Errico Malatesta dice en *El problema del amor* (en Malatesta, E., español 1975):

«Queremos la libertad; queremos que los hombres y las mujeres puedan amarse y unirse libremente sin otro motivo que el amor, sin ninguna violencia legal, económica o física.»

Según Malatesta, el amor es de la mayor importancia para la gente, pero, como están las cosas en nuestros días, implica los celos. Así pues, el gran activista italiano parece sugerir que no es posible abolir repentina y violentamente la familia.

David Cooper también dice que no es posible abolir repentinamente la relación central de pareja. Para el pensador sudafricano, en nuestros días la mayoría de la gente necesita una relación tal, aunque es conveniente que ambas partes de dicha relación tengan otras relaciones eróticas y afectivas, pues ello los forzaría a trabajar sobre la raíz de los celos —la cual, según las teorías que expongo en este libro, es precisamente el error que ha de ser superado si hemos de sobrevivir—. Según Cooper, si tenemos éxito en este trabajo, quizás a la larga podamos superar la necesidad de una relación central de pareja.

[169]Marx, Karl, y Friedrich Engels, 1848.

[170]Aunque la evolución tenga un carácter cíclico y probablemente espiral, y su desarrollo represente una degeneración constante durante la mayor parte del proceso, la única forma de llegar a la Edad de Oro o Era de la Verdad es siguiendo hacia adelante.

[171]Snyder, Gary, 1985/1988. Cabe señalar que los «clubs de adopción mutua» que Aldous Huxley describió en su novela *La isla* podrían servir —entre otras formas de organización todavía más abiertas y libres— como vías de transición hacia la superación de la familia tradicional y del tipo de relaciones que ella reproduce.

[172]La descendencia por linea paterna sirve para conservar la forma imperante de familia, estableciendo quienes son hijos «legítimos» y quienes no lo son, y es concomitante con la forma imperante de propiedad y con la actual preponderancia de lo masculino. Lo mismo sucede, obviamente, con la restricción de las asociaciones humanas al tipo de familia que impera actualmente.

[173]En el sentido en el que la espada es una extensión del brazo.

[174]Kropotkin, citado por Cappelletti, 1978, p. 70.

[175]Citado por Cappelletti, 1978, p. 70.

[176]Illich, Iván, 1971.

[177]Este último es el correspondiente, en el proceso secundario, del mencionado «orden en el proceso primario».

[178]Este criterio nos hará ubicar a la institución de bomberos en un lugar más a la derecha dentro del espectro o abanico institucional que el que le asignó Iván Illich: esa institución funciona en base a una estructura militar que es típicamente «de derecha» y que estructura las mentes de sus miembros tal como lo exigen las sociedades actuales, aunque no posea las características que Illich asignó a las instituciones de derecha.

Por supuesto, las instituciones ubicadas más a la derecha dentro del espectro o abanico institucional serán de todos modos —entre otras— el Estado, la Escuela, los medios de difusión de masas, la psiquiatría, las fuerzas militares, la policía, el sistema legal y la Familia. Y sin embargo, bajo ciertas conditiones, estas últimas también pueden jugar un papel importante en la revolución que es imprescindible.

[179]Illich, Iván, 1971.

[180]Como señalo en *Teoría del valor: Crónica de una caída,* en la Era de la Verdad no existe el poder político externo al individuo; más adelante, surge un poder político que se considera divino y que nadie cuestiona [el cual, como anota la mitología bönpo, es objeto de abusos por parte de los gobernantes, lo cual produce efectos sumamente negativos (Reynolds, John Myrdhin, 1989)]; y, cuando la Era de la Oscuridad se encuentra bastante avanzada, la pérdida de la memoria de lo «divino» da lugar a la rebelión en contra de la autoridad.

En la historia europea, la progresiva disolución del Imperio Romano hace posible la «revolución comunalista» del siglo XII, que tanto ha sido alabada por los pensadores ácratas (y, en particular, por P. Kropotkin). Ahora bien, simultáneamente, ciertos sectores de las sociedades europeas comienzan a preparar el terreno conceptual para el desarrollo de nuevos Estados, estableciendo el carácter supuestamente «divino» del «derecho de los reyes y emperadores a gobernar». No obstante, poco después, diversos pensadores comenzarían a cuestionar este principio, mientras que en Inglaterra se produciría la revuelta popular encabezada por Wat Tyler y John Ball y, al poco tiempo, se sucederían varias revueltas populares en el resto de Europa. Mientras que una serie de pensadores produciría intentos conceptuales de justificar esas revueltas, Maquiavelo se ocuparía de las tácticas para adquirir y conservar el poder.

Entre los primeros pasos para desarrollar la justificación en cuestión quizás debamos contar los escritos de Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua. El primero insistiría en que la autoridad imperial no se derivaba directamente de Dios sino a través del pueblo que confería al emperador su poder para legislar, y en que la ley de Dios es una ley de libertad y no de opresión o coerción. El segundo afirmaría que el pueblo es la única fuente legítima de autoridad. Tiempo después, Martín Lutero introduciría la separación entre el «reino terrenal» y el «reino celestial» que haría posible la posterior rebelión del primero contra el segundo (o, más bien, contra su imagen, pues el «reino celestial» había desaparecido de la faz de la tierra muchísimo antes). Luego, Tomás Hobbes negaría que el monarca gobierne por derecho divino... y así sucesivamente.

Ahora bien, la teoría de la revolución propiamente dicha aparece cuando, en *The Tenure of Kings and Magistrates,* John Milton proclama el «derecho a la revolución», no sólo como la opción de oponerse a un tirano, sino como el derecho de los pueblos a escoger su propio gobierno. Desde entonces, una serie de autores —tanto «demócratas burgueses» como izquierdistas— han estado trabajando para justificar la transformación radical de la sociedad. En nuestros días, cuando la transformación total de la sociedad es asunto de vida o muerte para cada uno de los miembros de nuestra especie, es más urgente que nunca entender la dinámica de la transformación radical de los sistemas humanos — macrosociales, microsociales e «individuales»— y dedicarnos en cuerpo y mente a trabajar por la transformación en cuestión y, en consecuencia, por el logro de una paz genuina.

[181]Para afirmar esto, Habermas se ve forzado a declarar que si el receptor de los mensajes de los medios de difusión de masas acepta *por su propia voluntad* los juicios abiertos o encubiertos que contiene la información, ha habido acción comunicativa. No obstante, lo que determina el verdadero carácter de un acto, o de un fenómeno producido por los seres humanos es, por una parte, el *interés* y la *intención* de quienes lo originan, y, por la otra, la *estructura* del fenómeno mismo. Si la *intención* de los creadores de los periódicos era manipular a las masas, y la *estructura* de los medios de difusión de masas en general es unidireccional, de modo que transmite mensajes manipulantes que los receptores no pueden contestar y que el medio que los transmite presenta como *la verdad,* difícilmente podremos decir que la acción que los produjo haya sido comunicativa. La comunicación tiene que ser necesariamente bidireccional o multidireccional, y entre las partes ha de existir un mínimo de igualdad de autoridad.

[182]Bateson, Gregory, con Jay Haley, John Weakland y Don Jackson, *Toward a Theory of Schizophrenia*. En Bateson, Gregory, recopilación 1972. Ver también, en esa misma recopilación, los otros trabajos de Bateson sobre el «doble constreñimiento». Después de haber hecho famoso al «doble constreñimiento», Bateson dijo que éste no existía en sí mismo, sino tan sólo para aquéllos que pueden ser afectados por él: quien haya superado el error no será afectado por ningún «doble constreñimiento», y por ello el «doble constreñimiento» no existirá para él.

[183]Para Bateson, es probable que la pauta en cuestión entre en interacción con propensiones genéticas para producir lo que se ha dado por llamar «esquizofrenia». Ronald Laing, quien en vez de hablar de «doble constreñimiento» habla de «ser puesto en una situación insostenible», niega la influencia de propensiones genéticas.

[184]Ver Capriles, Elías, 1986, donde se introduce este tipo de «doble constreñimiento».

[185]El concepto freudiano de represión implica la agencia de un ente ajeno a la conciencia e ignora que, como afirma Sartre, es la conciencia la que se engaña a sí misma. Más adelante veremos, no obstante, que este engaño se realiza bajo el influjo de los «otros internalizados» que constituyen el «superyó», lo cual significa que Freud también tenía algo de razón al considerar que el agente de la represión era un ente ajeno a la conciencia del individuo.

[186]Ver Cooper, David, 1971.

[187]Para Freud, «el superyó es el heredero del Edipo».

[188]La experiencia de este «lado oscuro» es culpa/infierno; en consecuencia, por lo general intentamos escapar de él hacia una autoimagen aceptable y positiva y «mitos tranquilizadores». Este «lado oscuro» es la fuente del mal. Es lo que necesitamos negar en nosotros y proyectar en otros a fin de evadir la culpa y el infierno, pero que afirmamos y sostenemos en la medida en que lo negamos y proyectamos.

[189]Lo que aspiramos a ser y que deseamos sentir que somos a fin de embriagarnos de orgullo y sentirnos óptimamente.

[190]Lo que la mayor parte del tiempo creemos y sentimos que somos.

[191]Obviamente, en la forma como nos vean los «otros originales» en la primera etapa de nuestra infancia influirán, no sólo sus propios condicionamientos, sino también nuestras propensiones innatas o «genéticas». Y en la forma como mas tarde nos verán otros otros influirá enormemente nuestro condicionamiento por el modo como nos vieron los otros originales en la primera etapa de nuestra infancia.

[192]Para una exposición más completa del enfoque psicológico que aquí manifiesto, ver Capriles, Elías, 1976 (capítulo III, *Constitution and Destitution of the False Sense of Self),* y Capriles, Elías, 1986 (capítulo VI, *Psicología integral).*

[193]Por supuesto, en ambos casos podríamos también hablar de un «infinito» y no de un «doble» engaño o negación, pues también nos engañamos acerca del metaengaño o negamos la metanegación, y así sucesivamente, *ad infinitum.* Ahora bien, la duplicidad (o infinitud) del engaño se encuentra sólo en la descripción del mismo, pues en la práctica se trata de una sola operación.

[194]Como vimos, los «socialismos reales» también aplicaban los principios del «mundo feliz» de Huxley. Cabe señalar que hablo de los «socialismos reales» en pasado porque la mayoría de los mismos ya ha desaparecido, y porque aquéllos que ya desaparecieron constituían el paradigma mismo de lo que es un «socialismo real».

[195]En China, Mao Zedong (Mao Tsetung en el viejo sistema de transliteración de Wade-Giles) intentó implementar una Revolución Cultural, aunque limitada a ciertos campos de la cultura. En ella se cometieron crímenes irreparables tales como la destrucción casi total de la cultura tibetana y de importantes monasterios y de símbolos religiosos de gran valor histórico y devocional. No obstante, también es cierto que la destrucción estaba dirigida originalmente en contra de instituciones pseudorreligiosas contrarias a la equidad y a la felicidad de los seres tales como el feudalismo monacal tibetano, y que las comunidades de practicantes de disciplinas espirituales que estaban organizadas en forma de cooperativas y que no dependían del sistema feudal fueron respetadas y pudieron seguir adelante con sus actividades hasta nuestros días.

[196]Liu Shaoshi, p. 189. La traducción del fragmento es mía, con algunas palabras añadidas para su mejor comprensión.

Una de las críticas que se ha hecho a la praxis de los Estados marxistas-leninistas ha sido que, mientras que la teoría marxista afirmaba que en el socialismo el poder debía estar en manos de los trabajadores, en los gobiernos de los Estados en cuestión éstos por lo general son minoría. Esta crítica da muy lejos del blanco pues, como señaló Liu Shaoshi, la psiquis de los proletarios y la de los no proletarios está igualmente poseída por las relaciones opresivas de la vieja sociedad. En tanto que siga estándolo, ni los unos ni los otros podrán transformar efectiva y radicalmente la sociedad.

[197]Foucault, Michel, 1975, español 1976.

[198]Como hemos visto, la *phantasía* inconsciente es, para Laing y Cooper, más o menos lo mismo que la sombra para Jung, pero con el énfasis en nuestra incapacidad de verla en nosotros mismos y en nuestra necesidad de proyectarla en otros. Ella debe ser distinguida de las «fantasías» y de la «fantasía» como visualización espontánea. En otros escritos he analizado en detalle la relación entre *phantasía* inconsciente e identidad consciente. Ver Elías Capriles, 1976, y Elías Capriles, 1986. En un libro futuro planeo desarrollar el capítulo de psicología del libro de 1986.

[199]A fin de superar los efectos negativos de la interacción entre la *phantasía inconsciente* o la *sombra* y la identidad consciente, actualmente en las universidades de los EE. UU. se considera como «políticamente correcto» o «PC» a quienes no aplican a otros etiquetas que se refieren a grupos determinados de individuos (sobre todo cuando las etiquetas en cuestión han adquirido connotaciones negativas y cuando los grupos a los que ellas se refieren son minorías demográficas en el lugar en que se vive), y se designa como «políticamente incorrecto» a quienes sí las emplean. Aunque esta iniciativa es laudable y constituye un paso en la dirección correcta, más importante que cambiar el lenguaje es superar la sobrevaluación de los conceptos que éste comunica. En la medida en la que tengamos que estar siempre temerosos de emplear un término, estaremos reforzando nuestra creencia en que el concepto que dicho término comunica es algo malo.

[200]Lao-tse, *Tao-te-king*. En David Cooper, 1971.

[201]Trungpa, Chögyam, 1984.

[202]Primer párrafo: Norbu, Namkhai, 1986; segundo párrafo: Norbu, Namkhai, 1988.

[203]Lau, Guadalupe, 1986.

[204]Marx decía que la esencia humana es el conjunto de las relaciones humanas.

[205]Bateson, Gregory, 1979; español 1982, primera reimpresión 1990.

[206]Bateson, Gregory, 1979; español 1982, primera reimpresión 1990.

[207]David Cooper, 1971; español 1976, 4ª reimpresión 1981.

[208]Bateson, Gregory, 1979; español, 1982, reimpresión 1990.

[209]Si la internalización de las relaciones sociales estructura la psiquis del individuo, a fin de transformar la psiquis será necesario transformar dichas relaciones.

[210]Bookchin, M., citado en Clastres, Pierre, 1985/1987.

[211]Cappelletti, Angel, 1991b.

[212]En el sentido que David Cooper da al término. Según Cooper, el líder carismático es quien descubre el liderazgo en otros y ayuda a esos otros a devenir sus propios líderes (y, así, a pasar a ser a su vez «líderes carismáticos»), en vez que pretender erigirse en guía de otros. A su vez, Chögyam Trungpa dice que el «amigo espiritual» no camina delante de nosotros, como un guía o como alguien superior, sino que camina *con* nosotros.

[213]Citado en Reszler, André, 1973; español 1974; pp. 12-3.

[214]Tal como, según la enseñanza *rdzogs-chen,* la «iluminación» es un proceso ininterrumpido y no algo que sucede en un momento dado y ya queda establecido.

[215]Sarahapada, *Dohas reales*. En Herbert V. Guenther, 1972. La traducción del fragmento es mía

[216]En Latinoamérica la transformación cultural que es imperativa debería eliminar las connotaciones negativas de conceptos tales como el de «bastardo» (implícitas en la gravedad del insulto «coño 'e madre») y poner fin al envilecimiento de lo mestizo. Sucede que, en sociedades en las cuales los individuos nacidos fuera del matrimonio pueden incluso superar numéricamente a los nacidos dentro del mismo, y donde casi toda la población es mestiza, las connotaciones negativas del término «bastardo» y el desprecio hacia lo mestizo necesariamente han de envilecer a los ciudadanos, haciendo que desarrollen un sentido de sí extremadamente negativo. Si sé que soy un «bastardo» y que «bastardo» significa «malvado, depravado, maligno», sentiré que soy malvado, depravado y maligno y por ende me comportaré como tal. Y sobre todo me comportaré como tal si, además de estar condenado a una definición tan negativa de mí mismo, soy víctima de la injusticia social, y mi sensación de carencia es exacerbada por la propaganda comercial transmitida a través de los medios de difusión de masas, por la exposición a los absurdos niveles de opulencia de los «privilegiados», etc. Afortunadamente —como me lo ha señalado la antropóloga Jacqueline Clarac de Briceño— en paises como Venezuela los círculos en los que se desprecia profundamente el concepto de «bastardo» son relativamente reducidos (su eje es las clases pudientes de las grandes ciudades) y la propaganda oficial de la iglesia, de los medios de difusión de masas, de la escuela y de otras instituciones en pro del matrimonio no ha afectado profundamente a las mayorías.

[217]Esta es la tesis de Danilo Zolo (Zolo, D., 1974), quien atribuye la paternidad de la doctrina de la extinción del Estado a Engels, y afirma que en la medida en que la misma es tomada por Marx no lo es como

«...frío —y utópico— reclamo revolucionario sobre la huella de la influencia anarquista, proudhoniana o sansimoniana: al contrario, Marx reelabora una temática similar y la recoloca en la tradición rousseauniana con la mediación de Hegel.»

A esto —como veremos más adelante— el pensamiento ácrata respondería que lo que es utópico es afirmar que el Estado puede implantar el comunismo. Ahora bien, lo que aquí nos interesa es que para Zolo la doctrina de la extinción del Estado tal como se la conoce en nuestros días no es propiamente marxiana (punto de vista que ha sido criticado por el profesor Vicenzo Ferrari, de la Universidad de Boloña y actual Presidente del International Sociological Association Research Committee on Sociology of Law).

En cambio, para Riccardo Guastini dicha doctrina aparecerá como tal en Marx si sometemos sus escritos al análisis del lenguaje. Guastini (Guastini, Riccardo, 1984) escribe:

«Los textos de Marx que aluden vagamente al problema son pocos y entre sí (acaso) contradictorios, mientras las contradicciones no sean eliminadas mediante interpretaciones *ad hoc* de los enunciados. Incidentalmente, sólo diré que en ninguno de los textos marxianos aparece el vocablo «extinción» (o sea, un vocablo de cualquier lengua cuya traducción sea «extinción»)... La doctrina de la «extinción del Estado» (precisamente con tal formulación lingüística) es, por el contrario, elaborada expresamente por Engels y retomada por Lenin.»

[218]Bateson, Gregory, recopilación 1972, «Social Planning and the Concept of Deutero-Learning». Comentario a «The Comparative Study of Culture and the Purposive Cultivation of Democratic Values» de Margaret Mead. Ambas ponencias fueron presentadas en la Conferencia sobre Ciencia, Filosofía y Religión que se llevó a cabo en Nueva York en 1941 y publicadas originalmente en el libro correspondiente.

[219]Antes dijimos que éstos se originan en los albores del siglo XVII en Bélgica y Alemania, y luego aparecen en Inglaterra, Francia, Portugal, etc., precisamente porque no podemos atribuir a «periódicos» anteriores (tales como el *Acta Diurna* de los romanos o como los muy posteriores boletines venecianos de noticias) la intención de manipular a las masas haciéndoles creer al mismo tiempo que se les está otorgando una libertad y se les está permitiendo ejercer un derecho.

[220]Estos desarrollos llevaron a Cornelius Castoriadis a desarrollar su teoría acerca de la sociedad burocrática y produjeron las críticas que hicieron a la burocracia soviética autores marxistas como Pannekœk, Iring Fetscher y A. M. Moro, así como pensadores ácratas de nuestra época entre quienes se cuentan Abraham Guillén y Gastón Leval. (Agradezco al profesor Angel Cappelletti la información que me proporcionó a este respecto.)

[221]Según Marx, el socialismo se establecería antes que en ninguna otra parte en las sociedades capitalistas avanzadas y, por ende, en el plano económico no sería un estadio de desarrollo, sino de reorganización, de las fuerzas productivas. Aunque sería absurdo pensar que la causa de la caída de los regímenes marxistas haya sido que los mismos se implantaron en paises que todavía no habían desarrollado el capitalismo, sí es cierto que esto último hizo que en ellos se intentara antes que nada desarrollar el capitalismo de Estado que —como se verá a continuación— luego degeneró en «estatismo».

[222]Cappelletti, Angel, 1978, p. 225. El profesor Cappelletti refiere a Marcuse, Herbert, 1971, pp. 86-100.

[223]Fetscher, Iring, 1967; español 1971, p. 209. Las negrillas son mías. Cabe recordar, no obstante, que en la Primera Internacional Marx logró finalmente imponer una estructura de mando en la cual éste fluía desde el vértice hacia la base, derrotando la estructura que preconizaba Bakunin, en la cual el mando debía fluir desde la base hacia un vértice cuya función era sólo expresar las decisiones de la base. Aun más, después de haber encontrado la forma política de la dictadura del proletariado en la Comuna de París, en *El Capital* Marx adoptó un modelo impositivo.

[224]Cabe también señalar que, aún si el socialismo hubiese podido ser construido por esos medios, no habría podido ser implantado en un país mientras el resto del mundo siguiese estando dominado por Estados capitalistas: probablemente, el país que intentase la transi-ción al socialismo tendría que seguir compitiendo con los Estados capitalistas en térmi-nos de los valores que ellos imponen —tales como la maximización del PNB *per capi-ta*— y se vería obligado a mantener un enorme ejército y a desarrollar masivamente tecno-logías bélicas sofisticadas a fin de conservar su poderío militar al nivel del de los Estados enemigos. Y, de ser así, ¿cómo se podrían desechar la gran industria, el ideal de creci-miento ilimitado, la obsesión con los niveles de vida y, en pocas palabras, el Capital y el Estado? Es por esto que los trotskistas, quienes sí creían que el socialismo podía ser im-plantado por los medios que proponía el marxismo, insistían en que no podría ser estable-cido en un país o grupo de paises mientras siguiesen existiendo potencias capitalistas.

[225]Este principio de la continuación ininterrumpida de la revolución ya había sido postulado por Trotsky. Su omisión en la praxis soviética también ha sido considerado por los trotskistas como una de las causas de las desviaciones que se desarrollaron en la U.R.S.S.

Aunque Mao Zedong rechazó el trotskismo, adoptó el principio de la «revolución continuada». Y, mientras otros líderes marxistas-leninistas sugerían que la transición del socialismo dictatorial al comunismo libertario pasaría desapercibida y que no haría falta ocuparse de ella, el líder chino escribía que para lograr la transición en cuestión:

«Todavía haría falta una *revolución* social, durante la cual nuevas relaciones de producción y un nuevo sistema social deberán remplazar las relaciones de producción obsoletas y el viejo sistema social.» (Zedong, Mao, 1960; francés y español 1975)

En el campo del pensamiento ácrata, el principio de la «revolución continua», «revolución ininterrumpida» o «revolución permanente» fue establecido por G. Landauer con su conocida obra *La revolución*. En general, las versiones marxistas de este principio le dan un campo de acción más reducido y tienen un carácter menos radical que la versión ácrata de Landauer.

[226]Inicialmente, ello ni siquiera produjo mejoras notables en la situación económica del pueblo. Como señaló un artículo de *Newsweek* de mayo de 1988, en las ciudades más importantes de China habían surgido graves problemas que no existían anteriormente: un gran número de productos básicos escaseaba, la gente tenía que hacer cola desde la medianoche para poder comprar carne de puerco al día siguiente, los intelectuales ya no podían comprar pescado (considerado por los chinos como esencial para realizar trabajo intelectual), y así sucesivamente. El reporte de *Newsweek* —una revista que debería ser favorable a la tendencia procapitalista— concluye (Elliott, Dorinda, 1988, *Newsweek):*

«La raíz de la crisis yace en las reformas económicas emprendidas por el líder chino Deng Xiaoping.»

Sin embargo, para el momento en que reviso este libro —octubre de 1992— China sí parece haber alcanzado un alto índice de «crecimiento económico». Inmediatamente después del aniversario del triunfo de la revolución china, el diario del Ejército de Liberación alabó en términos grandilocuentes los resultados que la aplicación de las ideas de Deng Xiaoping ha tenido en la economía, y se informó que Jiang Zeming declarará en China «una economía socialista de mercado» (un eufemismo para indicar la transición a una economía de corte capitalista).

Ahora bien, como anotó Raimondo Bultrini durante su visita a China y Tibet (Bultrini, Raimondo, 1988):

«...lo mejor de esta gente (los chinos) está siempre allí y no será contaminado ni siquiera por la televisión. Siempre hay una parte saludable que se conserva e intenta desarrollar un futuro. Esperemos que (los más saludables) puedan condicionar a los otros, aunque la situación, al menos en la actualidad, no nos permite hacer pronósticos fáciles. En efecto, lo que podemos entrever es un empeoramiento del estado de cosas. Mientras más aumenten las necesidades de los chinos mediante el contacto con el dinero occidental, más aumentarán las tentaciones y más se desarrollarán las contradicciones, pues es fácil ser corrompido por unos cuantos viajes al exterior y un poco de dinero extra.»

De todas las transformaciones que se han producido en China en los últimos años, la que me parece verdaderamente positiva ha sido el desarrollo de una nueva tolerancia hacia la práctica de religiones y disciplinas de liberación interior tales como el budismo tibetano, el bön, el budismo zen y el taoísmo. Sólo podemos desear *para el futuro inmediato* que (1) dicho reavivamiento se extienda por las sociedades de la China y sus regiones autónomas como el fuego en un pajar y llegue, incluso, a ser alentado por los dirigentes, y (2) se ponga fin a la destrucción de culturas minoritarias como la tibetana y el gobierno central acepte e implemente el Plan de Paz de Cinco Puntos propuesto por el actual Dalai Lama ***—siempre y cuando ello no implique el restablecimiento del vergonzoso sistema de monasterios feudales y de la manutención de los jerarcas religiosos y los monjes por el pueblo trabajador—.***

[227]Antes del desmembramiento de la U.R.S.S., sovietólogos y estudiosos occidentales de los «socialismos reales» insistieron en que muchas naciones de Europa Oriental no adoptarían tan alegremente el capitalismo. Y aunque en un principio la «ola neoliberal» inundó los territorios de esa región de Europa, recientemente los excomunistas reformados y otros grupos moderados de izquierda han obtenido éxitos resonantes en varios paises, incluyendo la república exsoviética de Lituania. A pesar de que es imposible saber hasta qué punto sus predicciones vayan o no a cumplirse, los sovietólogos y estudiosos en cuestión afirmaron que:

«No importa cuán desilusionados puedan estar los europeos orientales con los tambaleos del comunismo, podrían desear mantener (los ideales de igualitarismo e interés por la comunidad). «Los objetivos de bienestar social (welfare) y responsabilidad comunal permanecerán», dice Martin McCauley, quien dicta conferencias avanzadas en la Universidad de Londres sobre la política de las reformas en Europa Oriental, y quien piensa que un equilibrio al estilo sueco emergerá después de que las fuerzas de mercado se desenvuelvan libremente por un tiempo. «En su mayoría, los Estados orientales encontrarán que la democracia social es una filosofía natural del poder». John Madeley, un experto en Escandinavia de la London School of Economics, está de acuerdo: «Cuando comparas los paises nórdicos con la Inglaterra de Thatcher o con la América de Bush, los escandinavos simplemente parecen más civilizados. No veo ninguna razón para que algo de eso no sea exportable».» (Pedersen, Daniel, *Newsweek* 5/4/90)

Estas consideraciones, no obstante, muestran la falta de conciencia ecológica de quienes las hacen. Lo que debemos esperar es que la agudización en Europa Oriental de la conciencia de la situación actual, en combinación con la popularización de libros de tendencia similar a la del que el lector tienen en sus manos, impulse la transición a la democracia social directa —o, lo que es lo mismo, al comunismo ácrata y ecologista—.

[228]Citado en Cappelletti, Angel J., 1978.

[229]Como ya se ha señalado, quizás Mao Zedong —quien, como vimos, antes de adoptar el marxismo había militado en agrupaciones ácratas— haya sido el único líder marxista que, habiendo llegado al gobierno, se preocupó por el problema del poder.

Cabe recordar que, como vimos en una nota anterior, Engels reconoció que la superestructura no es determinada total, automática y unidireccionalmente por la infraestructura —e incluso, al final de su vida, criticó a quienes entendían el marxismo como determinismo económico, afirmando que el motor de la historia es en última instancia «las necesidades de desarrollo del espíritu humano»—. Sin embargo, en la consideración de la transición al socialismo y, sobre todo, del socialismo al comunismo, la doctrina marxista no da suficiente importancia al problema del poder y del trabajo sobre las superestructuras en general, lo cual puede ser considerado, por implicación, como un economismo.

[230]Estos principios corresponden, respectivamente, al principio económico del colectivismo de Bakunin y al principio económico del anarcocomunismo de Kropotkin.

[231]Cappelletti, Angel, 1978.

[232]Los marxistas soviéticos han insistido en que la burocracia de su país no podría ser considerada como una clase dominante porque ella no poseía los medios de producción, que pertenecían al Estado. Sin embargo, como ha señalado entre otros el profesor Cappelletti, Marx había ya reconocido al mandarinato chino como clase dominante, a pesar de que en ese país las tierras pertenecían al Emperador y la clase en cuestión sólo tenía en sus manos la administración de las mismas.

[233]El Estado marxista que intentó alejarse de este principio en la menor medida posible fue la China de Mao, donde los cuadros del partido realizaban periódicamente trabajos de proletarios o campesinos, había una menor ostentación por parte de los dirigentes e, incluso, se llegó a eliminar los rangos en las fuerzas armadas. Ahora bien, incluso allí no se llegó a poner verdaderamente en práctica el principio económico del socialismo, «de cada cual según sus posibilidades, a cada cual según su aporte».

[234]Eichler, Arturo, 1987.

[235]Información brindada en un curso dictado durante 1991 en el Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes en Mérida.

[236]Chuang-tse, español 1972, p. 83.

[237]Mao Zedong, *Obras escogidas*.

[238]Mao Zedong, 1958; español 1975.

[239]La «guerra caliente» en la que se enfrentaron directamente el bloque soviético y China contra los EE. UU. y otras potencias capitalistas fue la de Korea. Si hablo de «guerras» es a fin de incluir la de Vietnam y otras guerras de guerrillas libradas por revolucionarios locales armados con equipo soviético.

[240]El profesor Cappelletti señala que esto tuvo que ver con el restablecimiento por Breznev, Andropov y Chernenko del modelo stalinista de producción, que ponía todo el énfasis en el desarrollo de la industria pesada y de armamentos, descuidando la pequeña y mediana industria y la producción de bienes de consumo.

[241]Evidentemente, todavía no se dan cuenta de que lo que erróneamente consideran como «beneficios públicos» constituye un verdadero infierno y se encuentra a punto de destruirlos.

[242]Ver «Teoría del valor: crónica de una caída».

[243]Ver: Capra, Fritjof, 1982 y 1988; Parsons, H. L.; Frolov, I.; Lee, D. C., y Rodríguez, Ernesto 1988.

[244]Karl Marx, *El Capital,* citado en Capra, Fritjof, 1988. La traducción del fragmento es mía.

[245]Friedrich Engels, citado en *Friends of the Earth—Annual Report and Accounts 1987-1988*. La traducción del fragmento es mía.

[246]Friedrich Engels, *La dialéctica de la naturaleza* . Citado por Arturo Eichler, 1987.

[247]Entre otras cosas, esto se encuentra en la raíz de lo que se conoce como «homosexualidad», que consiste en la transformación de algunas posibilidades humanas específicas en la identidad de un individuo y en hábitos sexuales rígidos difíciles de variar.

[248]He oído decir que no es posible entrar en conflicto con la naturaleza. Quienes así hablan seguramente nunca habrán entrado en conflicto con un mosquito molesto, con las malezas de su jardín, ni con un animal feroz. En verdad, toda la historia de la técnica es la historia de un conflicto entre los seres humanos y la naturaleza: los intentos humanos de dominar la naturaleza producen desequilibrios en ésta que generan nuevos fenómenos, indeseables para nosotros, que entonces intentamos erradicar o transformar, produciendo nuevos desequilibrios.

[249]La tradición bön imperaba en el Tíbet hasta la introducción del budismo. Desde la introducción de éste, se ha ido fundiendo con él. Aunque en nuestros días sigue conservándose como una escuela separada, el actual Dalai Lama la reconoce como la quinta escuela de budismo tibetano.

[250]Reynolds, John Myrdhin,1989.

[251]Arnold Toynbee (Toynbee, Arnold, español 1970, 6a edición 1981) dio a entender que la sociedad primitiva, que es de naturaleza estable, en algún momento debió tener una prehistoria dinámica, y en vez de entender que en el «paraíso terrenal» imperaba la visión holística Tao que abarca y armoniza el yin y el yang, afirmó erróneamente que en él predominaba lo yin (preguntándose en consecuencia cómo se produjo la transición del predominio de lo yin al predominio de lo yang o, lo que para él es lo mismo, de la sociedad primitiva a la civilización). Este error se debe a que Toynbee no consideró la visión holística Tao, sino tan solo el predomino de lo yin y el predominio de lo yang, y redujo la evolución de la sociedad a una sucesión de ambas etapas.

Del mismo modo, Toynbee explicó la transición de la sociedad primitiva a la civilización en términos de respuestas a «retos externos», sin dar la suficiente importancia a la teleonomía de los sistemas humanos o «teleonomía del *lila*», que es lo que en mayor medida la determina.

[252]Quienes asocian todo lo yin con lo femenino y todo lo yang con lo masculino podrían relacionar este «predominio de lo yin» con la aparición de las estatuillas de la diosa que según Cauvin anuncian la transición a la agricultura y vincular las sociedades agrícolas que cultivan la madre tierra con el predominio de la mujer en la sociedad y con el culto a deidades femeninas de la fertilidad, adoptando posiciones como la de Birket-Smith:

«Cuando el desarrollo del hombre lo llevó de la... existencia de cazador y recolector a... la agricultura, se produjo una inversión en todas las condiciones de la vida humana... La agricultura puso a la mujer en posesión de un poderío económico que por un tiempo les concedió el papel dominante en la sociedad. El (matricentrismo) y todo lo que de él depende es más bien oriundo de los pueblos agricultores más primitivos y puede explicarse de una manera más satisfactoria considerando la concepción del mundo que éstos tenían.» (Birket-Smith, 1952, Vol. 2. En el original, en vez de «matricentrismo» decía «matriarcado»).

Esta concepción contrasta con la que atisbamos en los estudios de Sahlins y Clastres, según los cuales los primeros pasos hacia la formación del poder se producen durante el MPD o «modo de producción doméstico» —que es como Sahlins llamó al sistema económico de las sociedades «neolíticas» de los agricultores primitivos— cuando, gracias a la explotación económica de sus esposas, que le permite ser generoso con el resto de la tribu, el «gran hombre» se establece como tal y se separa así del resto de la sociedad, produciendo una división social que más tarde servirá de base al poder político (ver Clastres, Pierre, español 1985/1987). Esta asociación de la transición a la agricultura con el predominio masculino, de ser correcta, no debería sorprendernos, ya que: (1) asociar lo femenino a muchas de las cualidades que el taoísmo considera yang y lo masculino a muchas de las cualidades que el taoísmo considera yin es tan válido como lo

contrario; (2) junto con las estatuillas de la diosa aparecen las del dios-toro, y (3) también sería posible ubicar la «caída» mucho antes de la aparición de la agricultura, de que dicha aparición represente la transición de un estado incipientemente degenerado a una etapa de mayor degeneración.

[253]Si la Era de la Oscuridad es tanto la era de lo yang como la era de la propiedad privada, la idea de la mitología bön según la cual esta última fue impuesta por los hombres a pesar de las protestas de las mujeres, y de que el conflicto con el medio ambiente es, en parte, una secuela de esa imposición, parecerá en extremo coherente.

[254]Fromm, Erich, 1955; español 1956.

[255]Quienes poseían el único sistema propiamente patriarcal de que tenemos noticias.

[256]Weber, Max, inglés, 1958. Capra, Fritjof, 1982. En particular, las sectas puritanas consideraron a la actividad mundana y a las recompensas materiales de la conducta industriosa como signo de predestinación divina.

[257]Capra, Fritjof, 1982.

[258]Esto dependería de cómo concibamos la «síntesis». Si la concibiéramos como *coincidentia oppositorum,* no podríamos asociarla con lo yin, pues no se trataría de uno de los contrarios, sino de la visión panorámica que capta la interdependencia e igual validez de ambos opuestos. Pero «síntesis» *no* significa *coincidentia oppositorum,* sino unificación de opuestos en una nueva tesis que a su vez producirá una antítesis. Y en este sentido quizás sí pueda ser asociada a lo yin.

[259]Otra imprecisión de Capra, concomitante con la ya mencionada, es su identificación de la pasividad que los chinos asocian al yin con el *wu-wei* (o *wei-wu-wei)* del taoísmo clásico y del budismo *ch'an* o *zen*. Este tipo de acción perfectamente cumplida, no premeditada, no direccional y libre de autoconciencia no puede ser asociada a lo yin; ella sólo puede surgir espontáneamente a partir de la visión holística Tao que abarca el yin y el yang.

[260]Para Descartes, la intuición se contrapone a la deducción porque, mientras que esta última «implica cierto movimiento de nuestro espíritu en el proceso de efectuar la inferencia de una cosa a partir de otra» (aunque su resultado es entendido mediante intuición), la intuición «está comprendida entera en un solo momento» *(Regulæ,* XI). La definición cartesiana de «intuición» es la siguiente:

«Por intuición entiendo no el testimonio inestable de los sentidos, ni el juicio engañoso de la imaginación que produce composiciones sin valor, sino una representación que es asunto de la inteligencia pura y atenta, representación tan fácil y distinta que no subsiste ninguna duda sobre lo que se comprende en ella; o, lo que viene a ser lo mismo, una representación inaccesible a la duda, representación que es asunto de la inteligencia pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple que la deducción es todavía más cierta que ella, si bien, como se ha visto *(Regulæ,* I), el espíritu humano no puede llevar a cabo mal una deducción. Así, cada cual puede ver por intuición que existe, que piensa, que el triángulo está delimitado por sólo tres lineas, la esfera por sólo una superficie, y otras cosas parecidas, que son mucho más numerosas de lo que piensa la mayoría de la gente porque desdeñan enfocar su espíritu sobre cosas tan fáciles.» *(Regulæ,* III).

[261]Quien la contrapone al concepto.

[262]Quienes la entienden en un sentido no muy diferente del que parece darle Capra.

[263]Cauvin, Jacques, 1987.

[264]Lommel, Andreas.

[265]Dale, Tom y Vernon Gill Carter, 1955. Citado en Schumacher, E. F., 1973.

[266]Rodríguez, Ernesto, 1988.

[267]Toynbee, Arnold, español 1970, 6a edición 1981. Como se señaló en una nota anterior, para Toynbee la condición estática que precedería a la condición dinámica que él identifica con la «civilización» habría sido precedida a su vez por una condición dinámica.

[268]En sus *Pensamientos,* Pascal ilustra la contradicción y el autoengaño que caracterizan a los seres humanos con el ejemplo del cazador que tiene que hacerse creer a sí mismo y a los demás que lo que desea es atrapar la liebre, cuando en verdad lo que quiere es distraerse y emocionarse yendo tras ella.

[269]La negentropía es lo contrario de la entropía: ella consiste en un alto grado de diversidad y de orden. Como sabemos, Toynbee contrastó las sociedades con las civilizaciones. A fin de mantener en cierta medida la distinción que hace Tönnies entre «sociedades» *(Gesellschaften)* y «comunidades» *(Gemeinschaften),* yo he

introducido en la discusión, además, el término «comunidades». Cabe advertir que mi uso de los términos en cuestión es laxo, ya que, incluso si consideramos que originalmente todas las agrupaciones humanas son comunidades, a las agrupaciones humanas que, según Toynbee, están a punto de transformarse en civilizaciones, habría ya que extender la advertencia que hace Tönnies de que no es posible encontrar agrupaciones humanas que sean 100% comunidades o 100% sociedades.

[270]En inglés, *schismogenesis*. La traducción española del libro de Bateson *Steps to an Ecology of Mind* que publicó el editor Carlos Lohlé en Buenos Aires, en vez de utilizar la *traducción* de este término —que sólo puede ser «cismagénesis»— emplea el conjunto de letras «esquismogénesis», que busca conservar en lo posible la pronunciación del término inglés, pero que no tiene sentido en español. Del mismo modo, traduce el término *double-bind* como «doble vínculo», en vez de verterlo como «doble constreñimiento» (que es como se lo traduce al francés: como *double contrainte)* y, en general, posee una serie de fallas de traducción.

[271]El lector puede observar las secuencias fotográficas de esta práctica en Bateson, Gregory y Margaret Mead, 1942. Hay reproducción en Winkin, Yves, compilador, 1981.

[272]Podemos imaginar que en nuestros días la interacción acumulativa se haya desarrollado en la isla a causa de su absorción por Indonesia y la invasión de hordas de turistas extranjeros, y que, por ende, la sociedad balinesa ya no esté libre de cismagénesis. Ello no querría decir que los resultados de las investigaciones de Bateson y Mead hubiesen estado equivocados. Hay que evitar el error del antropólogo que visitó Samoa varias décadas después de Mead y, al no encontrar ya lo que ella reportaba, afirmó que Mead había falseado la realidad en su investigación.

[273]El dzogchén es una enseñanza espiritual transmitida desde hace milenios por los maestros bönpo tibetanos y por los maestros budistas de Öddiyana, y desde hace más de 1.200 años también por los budistas tibetanos. Éstos la consideran como la suprema y más directa enseñanza del budismo, y la dividen en tres «series de enseñanzas», entre las cuales el *upadesha* es la suprema y más directa.

[274]Por supuesto, dentro de esta «meseta» se dan altos y bajos, pero no se persigue un pico que ponga fin a la tensión erótica y el placer.

[275]Esta arte erótica ha sido transmitida en el Tíbet y su zona de influencia por maestros budistas y bönpos, en la India por maestros budistas e hinduistas (e incluso de algunas sectas *jainas),* en China por maestros taoístas, en las naciones musulmanas por maestros sufíes, y así sucesivamente. Su transmisión es decidida libremente por el maestro después de determinar las cualidades del discípulo potencial.

[276]La «entrada a los centros superiores» de un bajo volumen bioenergético reduce el foco de la atención consciente y lo hace más impermeable, produciendo una experiencia de pequeño espacio-tiempo-conocimiento. Un mayor volumen bioenergético lo hace más amplio y permeable, ampliando el espacio-tiempo-conocimiento. Este mayor volumen bioenergético y este mayor espacio-tiempo-conocimiento pueden proporcionar una base para aplicar ciertas instrucciones y tener la posibilidad de descubrir a *sophía,* superando temporalmente el error. En el individuo que no está preparado, sin embargo, pueden también producir una psicosis.

Ahora bien, como han anotado Dabrowski, Bateson, Laing y muchos otros, en ciertas circunstancias la psicosis puede tomar el cariz de autoiniciación y proceso curativo. En general, no obstante, las condiciones que rodean al psicótico la transforman en proceso de autodestrucción.

[277]Aunque se «comunicaban» a través de la gandula pineal. Esta idea es absurda, pues no se puede comprender cómo en una glándula que pertenece a la *res extensa* o dimensión espacial se pueden unir esa dimensión y la *res cogitans* o dimensión pensante, que no es en absoluto espacial y por definición no puede encontrarse con la dimensión espacial.

[278]En términos de la bioenergética yóguica oriental, produce tensiones neuromusculares que bloquean el flujo bioenergético, reduciendo el volumen bioenergético en el cerebro y, por ende, reduciendo el foco de atención consciente. En términos de la fisiología occidental y el modelo biomédico, esta reducción del foco de atención consciente podría ser explicada en términos de la bioquímica cerebral.

[279]Esta naturaleza verdadera y este estado primordial son lo que, según el budismo mahayana y otros sistemas espirituales orientales, es ocultado a la conciencia fragmentaria en el *samsara* y «deja de ser ocultado» cuando ésta desaparece en la Iluminación. El budismo y el taoísmo, entre otros sistemas, no conciben esta naturaleza verdadera y este estado primordial como un Dios personal trascendente —y el budismo, en particular, ha dedicado muchas páginas a demostrar que ellos no son un Dios personal—.

[280]Una *gnosis* que es *anoica* en tanto que no comprende la ilusión de que un sujeto mental o polo noético del conocimiento conoce a un objeto o polo noemático, y que está libre del error que llamamos «mente».

[281]O sea, de la ilusión de que somos entidades intrínsecamente separadas y de que el mundo es un agregado de entidades intrínsecamente separadas.

[282]Esto no significa que el proceso secundario *se adecuará* al primario: como sabemos, dicha adecuación es imposible. Lo que significa es que nuestros «dobles constreñimientos» (ver explicación del término en otras notas a este mismo libro) serán siempre «terapéuticos».

[283]En la filosofía Hua-yen, se dice que hemos de ganar acceso a los dharmadhatus de *li-shih-wu-ai* y de *shih-shih-wu-ai;* en otras vertientes del budismo mahayana (y, en particular, en el zen y en el dzogchén), se dice que hemos de alcanzar el *sambhogakaya* y el *nirmanakaya*.

[284]El Huainanzi, texto taoísta de la época de Jesús, nos dice que (Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, p. 96):

«A los sabios no les avergüenza la baja posición social, pero les avergüenza el no poner la Vía (Tao) en práctica. No les preocupa la cortedad de sus vidas, pero sí los problemas de la gente común.»

[285]En la *vexata quæstio* de la propiedad privada.

[286]Cappelletti, Angel, 1989, p. 118. La cita es tomada por el profesor Cappelletti de Copleston, F. C., 1976.

[287]*Ibidem,* p. 119.

[288]Un ejemplo de esto, mencionado en otra nota de este libro, fue la rebelión de los esclavos *sanj* en lo que ahora es Kuwait.

[289]Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, p. 17.

[290]Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, p. 21. Se entiende que no se trata de asesinar a gobernante alguno, sino de superar el gobierno de unos sobre otros.

[291]En la transición del siglo VIII al siglo IX d.J.C. el rey Mune Tsampó intentó en tres ocasiones consecutivas redistribuir la riqueza tibetana a fin de hacer imperar la equidad socioeconómica que propugna el budismo mahayana. Finalmente, fue envenenado por su madre, a quien resentimientos personales hicieron aceptar las oscuras propuestas de la nobleza de la «Terraza del Mundo».

[292]Aunque la dominación gorkha implantó el casteismo y concedió privilegios a ciertos sectores, todavía hoy en Nepal cada familia tiene un pedazo de tierra de una cierta extensión y una casa, y los latifundios son casi desconocidos (a excepción del latifundio real, que comprende las tierras baldías y los bosques).

[293]A pesar del desarrollo del feudalismo monacal por parte de las sectas monacales, los sabios tántricos —que siempre han sido partidarios de la igualdad social y económica— lograron que en el Bután se siguiesen respetando ciertos principios igualitarios. Luego, en nuestro siglo, se abolió la servidumbre y, más adelante, se realizó una reforma agraria que puso un límite de treinta acres a las tierras privadas de cultivo.

[294]*Roshi* (maestro zen) Kapleau, Philip, *Un peregrinaje a los templos y las cuevas budistas de China*. Citado por Kenneth Kraft, 1985/1988.

[295]Guiatso, Tenzin (el décimo cuarto, actual Dalai Lama), citado en la revista *Time* del 11/4/88. A su llegada a Caracas en 1992, el Dalai Lama declaró al diario *El Nacional* que él era un «socialista humanista» o un «marxista humanista».

[296]Macy, Joanna,1991.

[297]Snyder, Gary, 1985/1988; en Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988.

[298]Citado en Cappelletti, Angel, 1991b. En el original se leía «hombres» en vez de «seres humanos».

[299]En el sentido que David Cooper da al término, el líder carismático no manda, sino que ayuda a otros a recuperar su propia iniciativa y responsabilidad.

[300]La identificación del «pueblo de Dios» con el pueblo judío es sumamente desafortunada. El «pueblo de Dios» estaría constituido por todos quienes escuchen y sigan el llamado de la sabiduría.

[301]Quien no debe ser identificado con *ninguno* de los actuales líderes políticos o religiosos de las naciones islámicas. En la nueva era se superarían *todas* las religiones actuales y aparecería una nueva religiosidad naturalista y no-teísta.

[302]La pronunciación de este término es «ballraîana».

[303]Trungpa, Chögyam, 1984.

[304]David-Neel, Alexandra y el lama Yongdén, 1968. Debemos recordar que las obras tántricas de cualquier nacionalidad y los libros tibetanos de cualquier tema tienen un carác-ter esotérico y metafórico. En consecuencia, al igual que el resto de las predicciones sobre Guesar, la alusión al uso de la fuerza debe ser tomada principalmente en estos sentidos.

[305]*Ibidem*. Compárese lo que señalan Alexandra David-Neel y el lama Yongden acerca del «regreso de Guesar» con los siguientes extractos del antiguo texto taoísta conocido como *Huainanzi* (Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, pp. 55-61):

«Las operaciones militares de dirigentes competentes son consideradas con filosofía, planeadas con estrategia y llevadas a cabo con justicia. No se ejecutan para destruir lo que existe sino para preservar lo que está a punto de perecer... [Las mismas] se llevan a cabo para eliminar la nocividad del mundo, por lo que todos comparten en común las ventajas de ellas... [Su objeto es] expulsar a los injustos y poner de nuevo en su sitio a los virtuosos. Aquéllos que saquean al pueblo, desafiando a la naturaleza, mueren y sus clanes se extinguen... Aquéllos que mantienen políticas que llevan a la supervivencia, sobrevivirán aunque sean pequeños; los que mantengan políticas que lleven a la destrucción perecerán, sea cual fuere su magnitud...

«El uso que los sabios hacen de las armas es similar a arreglarse el pelo o cuidar las plantas: se eliminan unos pocos en beneficio de muchos. No existe peor daño que matar a los inocentes y soportar gobernantes injustos. No hay peor calamidad que el agotar los recursos del mundo para satisfacer los deseos de un individuo... Cuando gente glotona y codiciosa saquea el mundo, el pueblo cae en el desorden y no puede estar seguro en sus casas. Hubo sabios que se levantaron, dominaron a los fuertes y a los violentos, enderezaron el caos de la época, nivelaron las cosas, eliminaron la contaminación, clarificaron lo turbio y aseguraron aquello que estaba en peligro. Gracias a ello la humanidad pudo sobrevivir...

«La única esperanza (de los opresores) estriba en que un ejercito tal no se ponga en marcha, pues si lo hace transformará el cielo y sacudirá la tierra, desplazará las mayores montañas y tragará los cuatro océanos; hará huir a fantasmas y espíritus; bestias y pájaros irán en desbandada. Contra esto no hay ejército eficaz en el campo de batalla, ni país capaz de defender sus ciudades.»

[306]En esta sección, utilicé gran parte del material que presentamos Mayda Hocevar y yo en nuestro artículo «Enfoques sistémicos en sociología». Agradezco a Mayda que me haya permitido reproducir aquí el material en cuestión.

[307]Como se señaló en el primer ensayo de este libro, en nuestros días, frente a la mortal crisis ecológica producida por la aplicación miope de la ciencia y la tecnología, un número creciente de autores ha ido reconociendo que *todas* las ciencias tienen un carácter ideológico, mientras que otros —como Foucault y Deleuze— van más allá y señalan que ellas tienen el rol de una «máquina abstracta o axiomática generalizada» que funciona como la matriz que hace posible la existencia misma del poder.

[308]Anderson, Walter Truett, 1986.

[309]Anderson, Walter Truett, 1986. Las cursivas son mías.

[310]Capra, Fritjof, 1982.

[311]Martínez M., Miguel, 1990.

[312]Bateson, recopilación 1972, español 1976.

[313]Del griego *holos,* «todo».

[314]Aunque personalmente encuentro que las versiones mahayana de las mencionadas teorías son las que mejor podrían contribuir al futuro desarrollo de las teorías de sistemas, Joanna Macy (Macy, Joanna, 1991) prefiere las versiones theravada. Tyrone Cashman (Cashman, Tyrone, 1992) escribe acerca del trabajo de la distinguida investigadora:

«...la Dra. Macy observa los análisis de sistemas de los organismos, los grupos sociales y los sistemas cognoscitivos, a través de la teoría de Gautama de la *Cooriginación interdependiente*. A esta luz, la reciprocidad de las causas aparece en todo su relieve. Por lo general se entrena a los científicos para que busquen causas individuales, para que descubran el «ingrediente activo». Contra una plantilla cosmológica de *Cooriginación interdependiente* es evidente que cualquier seguimiento focalizado de causas-únicas-en-línea es demasiado estrecho. Los eventos en el mundo suceden, dice Macy, a causa de una red de causas en interacción que va más allá de lo que la mayoría de los científicos han sido entrenados para esperar. Motivada por esta convicción, la Dra. Macy lleva su descripción de la causalidad mutua algo más allá del punto hasta el cual la mayoría de los científicos de sistemas estarían dispuestos a llegar. Los más importantes teóricos de sistemas quisieran distinguir, por ejemplo, entre *causas* y *relaciones*. Los científicos de sistemas reconocen

que cualquier cosa dada tiene relaciones en muchas direcciones (quizás con todas las cosas en el universo) pero [creen] que no todas esas relaciones son causales. No todas ellas constituyen *dependencias* efectivas.

[315]Capra, Fritjof, 1982, 1986, 1988.

[316]De Sousa Santos, Boaventura, 1989.

[317]Como hemos visto, para Einstein el universo era un campo único de energía. Aunque los que consideramos como entes aislados conservan su configuración (que es lo que nos permite identificarlos y reconocerlos como entes que subsisten en el tiempo), no hay capa alguna de una substancia distinta del resto del campo de energía —ni hay tampoco una capa de vacío o un corte en el campo de energía— que separe dichos entes de su medio ambiente. Lo que los separa es nuestra percepción, que puede aislarlos (como diría Sartre, por medio de la «nadificación» de su entorno) gracias a la subsistencia de su configuración, cuya continuidad temporal podría ser considerada en términos de las teorías de Bateson (ver la nota 223 a este ensayo) como un fenómeno «espiritual».

Teorías físicas más recientes tales como las de David Bohm, John Wheeler, etc., niegan incluso la *autoexistencia* del espacio y el tiempo, condiciones de toda separación. De manera similar, la hipótesis *bootstrap* de Geoffrey Chew niega la existencia de espacio y tiempo continuos al nivel dimensional de las «partículas elementales».

[318]Los términos «operativamente cerrado» y «autopoiético» son claves para la comprensión de esta sección sobre sociología sistémica. El vocablo «autopoiético» —cuya etimología corresponde a la de la palabra sánscrita *swayambhu* y su equivalente tibetano, *rang-'byung*— fue utilizado por Francisco Varela y Humberto Maturana para indicar el funcionamiento de células y otros sistemas que, en vez de operar meramente en términos de input/output (como lo hacen las máquinas cibernéticas simples), funcionan en base a un programa interno que les permite producirse y reproducirse (y producir y reproducir sus propios elementos funcionales) por su propia estructura y proceso —lo cual podría hacer que fuesen considerados como «teleonómicos» (término que fue definido en una nota anterior)—. A su vez, decir que un sistema es «operativamente cerrado» no implica que el mismo no sea un sistema abierto, ni que esté aislado empíricamente (en consecuencia, su utilización no representa un retorno a la visión científica prepasteuriana, sino, por el contrario, un progreso hacia una visión científica post-post-pasteuriana). En efecto, refiriéndose al sentido que Niklas Luhmann da a los términos «sistema cerrado», «autorreferente» y «autopoiético», Ignacio Izuzquiza nos dice:

«Luhmann... recupera cuanto de positivo tiene el concepto de autorreferencia y hace del mismo un fundamento que posibilita el que, a un tiempo, el sistema posea clausura y apertura. En tanto un sistema es autorreferente y autopoiético se encuentra, efectivamente, clausurado en sí mismo. Y sólo en tanto se encuentra así clausurado podrá constituirse como un sistema digno de atención y sujeto de un conjunto de operaciones específicas. Pero esta autorreferencia es, al mismo tiempo, condición de la apertura del sistema. A un mayor nivel de clausura autopoiética y autorreferencia se da también un mayor nivel de apertura del sistema.»

Esto podrá ser entendido fácilmente si tenemos una buena comprensión del concepto de «sistemas abiertos». A este fin, consideremos lo que Ervin Laszlo dice de los grupos humanos organizados formal o informalmente, conceptualizados como sistemas socioculturales (Laszlo, Ervin, 1974, pp. 33-34):

«...Tales grupos constituyen sistemas abiertos, o sea, tienen fronteras semipermeables que imponen curvas estadísticas a los flujos y representan discontinuidades dentro del campo más amplio de la organización social y cultural humana. La cohesión y la continuidad *dentro* de los sistemas es más alta, y la tasa de cambio es más baja, que [las que se dan] en las relaciones *entre* los sistemas. Por tales indicadores, que se aplican también a los sistemas en los niveles físico y biológico, es posible distinguir conceptualmente los sistemas socioculturales individuales, a pesar de las múltiples relaciones que atraviesan el campo sociocultural como un todo.»

O, más exactamente, distinguir conceptualmente los subsistemas que podemos distinguir conceptualmente dentro de los subsistemas más amplios... que podemos distinguir conceptualmente dentro del gran sistema universal. Para que podamos distinguir unos subsistemas de otros, entre ellos tienen que existir «fronteras semipermeables que imponen curvas estadísticas a los flujos y representan discontinuidades dentro del sistema más amplio». Y para que tales fronteras puedan existir en sistemas naturales, éstos tienen que ser «operativamente cerrados», «autorreferentes» y «autopoiéticos».

[319]Recordemos que para Gregory Bateson (Bateson, G., 1979; español 1982, primera reimpresión 1990) sólo podemos descubrir cualidades espirituales *(mental,* o sea, relativas a *the mind)* en lo complejo —o sea, en lo

que consta de dos o más elementos—. Puesto que el concepto de autopoiesis sólo se aplica a sistemas que poseen lo que Bateson llamó «mind» (aunque no necesariamente conciencia o autoconciencia del tipo que caracteriza a los humanos), si partimos de la premisa batesoniana no podremos hablar de sistemas autopoiéticos al nivel dimensional de las partículas que la ciencia considera como «no-compuestas». Ahora bien, si la única partícula no compuesta es el quark y si éste no tiene existencia material, difícilmente encontraremos en el universo algo que pueda ser llamado «no-compuesto» —y, en consecuencia, «no espiritual»— (recordemos el concepto de Molecular Units of Awareness propuesto por David Cooper [Cooper, D., 1971; español 1976, 4a reimpresión 1981]).

Esto implica, cuando menos, que la autorreferencia necesaria para que los sistemas puedan ser considerados como «operativamente cerrados» está presente en niveles tales como el de las «estructuras disipadoras» de las que se ha ocupado el premio Nobel de química Ilya Prigogine (Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers, inglés 1984) y probablemente también en el de los sistemas cuánticos (a los que el equipo de Prigogine está intentando aplicar las teorías de éste).

(La hipótesis *bootstrap* no es la única teoría teoría física para la cual a cierto nivel dimensional no existen entes separados en el espacio y el tiempo. Ya hemos considerado la teoría de *holomovimiento* de David Bohm, y hemos visto que para John Wheeler existe una «física de reconocimiento» que se ocupa de determinar «cómo surge la dimensionalidad a partir de un orden que no es en sí dimensional».)

[320]Gessner, Volkmar y Konstanz Plett, 1987.

[321]Lo que Luhmann llama «comunicaciones» debería ser designado con el término que utiliza Gregory Bateson, que es «mensajes». Entonces, en vez de referirnos a todas las interacciones humanas como «comunicaciones», podríamos hablar de «intercambio de mensajes», y reservar el término «comunicación» para transmitir el sentido que le da Habermas.

[322]En este mismo ensayo he citado varios párrafos en los que Gregory Bateson compara a las partes en la interacción con dos ojos, necesarios para producir una visión tridimensional (Bateson, G., 1979; español 1982, primera reimpresión 1990).

[323]Wilden, Anthony, 1972/1980. Como vimos, para Wilden esta ficción está protegida por otra ficción. En el campo de la psicología, esta última no es otra cosa que la negación del carácter ideológico de las teorías que parten del supuesto de que el «sí mismo» existe *a priori,* verdadera e intrínsecamente. Evidentemente, ella no es más que una extensión de la negación por el sentido común de la posibilidad de que el «sí mismo» no sea más que una ficción.

En efecto, la imaginación y la confusión de quienes construyen una teoría teñida ideológicamente en la creencia de que están describiendo objetivamente una realidad independiente de sus propios valores, creencias e intereses, son idénticas a la imaginación y la confusión que hacen que los seres humanos normales tomen los supuestos del sentido común como una realidad objetiva independiente de sus propias creencias. Son esta imaginación y esta confusión las que nos hacen creer, tanto en los distintos campos del «saber» como en la vida cotidiana, que nuestras interpretaciones fragmentarias son en verdad lo que ellas interpretan —el campo dado, «real» de nuestro estudio—. Ellas son, en consecuencia, un elemento esencial de la raíz de la crisis que enfrentan tanto las ciencias como los sistemas que sostienen la vida, y funcionan como un dispositivo de seguridad destinado a impedir que extraigamos dicha raíz. En términos de Sartre, la segunda ficción es el metaengaño necesario para que pueda hablarse de «mala fe»; en términos de Laing, se trata de la segunda simulación de su «espiral de simulaciones».

[324]Von Foerster, Heinz, entrevista 1985, p. 263, citada por Luhmann, Niklas, inglés 1990. Maturana, Humberto R., 1985, pp. 6-14, citado por Luhmann, Niklas, inglés 1990.

[325]Podría pensarse que el «biologismo» de Luhmann es un organicismo sociológico sistémico (a pesar de sus grandes diferencias con los organicismos sociológicos desarrollados por Spencer, Espinas, Spann, Worms y Schäffle) Sin embargo, puesto que el concepto de autopoiesis se aplica no sólo a los organismos sino incluso a las moléculas y probablemente también a sistemas subatómicos, podríamos ir todavía más allá que Maturana y afirmar más bien que se trata de un «fisicismo».

[326]La pronunciación de este término es más o menos similar a la pronunciación española de la combinación de letras «biññana»

[327]Estamos suponiendo que el estado de *turiya-ananda* corresponde a lo que sistemas tántricos auténticos designan como *moksha* o «liberación». Sin embargo, leyendo los *Upanishads* no es fácil discernir si lo que

designa el término *turiya-ananda* es este último estado, o el «modo de experiencia» condicionado y *samsárico* que los tibetanos llaman «samtén bardo».

[328]Boaventura de Sousa Santos parece incurrir también en este error cuando nos dice (De Sousa Santos, Boaventura, 1988) que todo conocimiento científico natural es científico social y explica esto de la siguiente manera (p. 37):

«La distinción dicotómica entre ciencias naturales y ciencias sociales dejó de tener sentido y utilidad. Esta distinción se asienta en una concepción mecanicista de la materia y de la naturaleza a la que contrapone, con evidencia presupuesta, los conceptos de ser humano, cultura y sociedad. Los avances recientes de la física y la biología ponen en duda la distinción entre orgánico e inorgánico, entre seres vivos y materia inerte, e incluso entre humano y no-humano.»

[329]Lo biológico es material; lo consciente es considerado como una función de lo biológico-material y es conciencia de lo biológico-material; y la «liberación» o *moksha* que hemos identificado tentativamente con el estado de *turiya-ananda* es una nueva forma de vivenciar la conciencia de lo biológico-material. Al estudiar la materia que constituye, por ejemplo, a los organismos (que como tales pertenecen al nivel biológico), encontramos las cualidades de *toda* la materia, viva o no. En cambio, en la materia «inerte», aunque encontremos lo que Bateson llamó *Mind,* no encontraremos conciencia y autoconciencia del tipo que caracteriza a los seres humanos.

[330]Laszlo, Ervin, 1974, pp. 29-31.

[331]Nota de Elías Capriles: Para una nueva visión de la relación entre las leyes de la termodinámica clásica en general (y la ley de Bolzmann en particular) y la autoorganización de los sistemas,ver Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers, inglés 1984.

[332]Nota de Elías Capriles: Aunque no la Mente en el sentido que Bateson da al término.

[333]Nota de Elías Capriles: Una de las tesis que ha tenido mayor resonancia últimamente en relación con la emergencia de la conciencia en la intersección en cuestión ha sido la propuesta en Haynes, Julian, 1990.

[334]Nota de Elías Capriles: A este respecto, ver Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers, inglés 1984.

[335]Nota de Elías Capriles: En términos de las teorías de David Bohm, los flujos de comunicación no siempre requerirían de transferencias de energía.

[336]Nota de Elías Capriles: En verdad, tanto en términos de las tesis de Gregory Bateson como en términos de las investigaciones de Ilya Prigogine, la negación *a priori* de que pueda haber transferencias de información en las transferencias preconscientes de energía es bastante dudosa. Sin embargo, ello no significa que los fenómenos que tienen conciencia no deban ser estudiados desde una óptica radicalmente diferente a la que se aplica a los fenómenos que carecen de ella.

[337]Nota de Elías Capriles: En términos de lo que se señaló en la nota 269, su apertura y la discontinuidad operativa que se presenta entre ellos y su medio ambiente implica que ellos son autorreferentes, autopoiéticos y «operativamente cerrados» No debemos olvidar, sin embargo, que son todo esto «con algo más».

[338]Como veremos más adelante, la impresión de que somos «sí-mismos» separados con una subjetividad, una voluntad y una libertad autónomas no es, para el budismo, más que una ilusión. Yo estoy de acuerdo con esta tesis budista; sin embargo, en la medida en la que la ilusión en cuestión funciona y es capaz de producir efectos, debe ser utilizada para la transformación, tanto de la sociedad como del individuo—. (Cabe señalar que la transformación del individuo implica la superación de la ilusión en cuestión.)

[339]Laszlo, Ervin, 1974, p. 34.

[340]Luhmann, inglés 1990.

[341]En «Qué es filosofía» vimos lo que señalaba Anthony Wilden con respecto a las ciencias sociales en particular. A este mismo respecto, Fritjof Capra escribe:[341]

«El estudio de los valores es de la mayor importancia en todas las ciencias sociales; no puede haber algo llamado «ciencia social libre de valores». Los científicos sociales que consideran el asunto de los valores como algo «no científico» y piensan estar evitándolo están intentando lo imposible. Cualquier análisis «libre de valores» de los fenómenos sociales está basado en la suposición tácita de un sistema de valores existente que está implícito en la selección y la interpretación de los datos. Evitando el asunto de los valores, entonces, los científicos sociales no están siendo más científicos sino, por el contrario, menos científicos, puesto que pasan por alto la expresión explícita de los supuestos subyacentes de sus teorías. En consecuencia están expuestos a la crítica marxista de que «todas las ciencias sociales son ideologías disfrazadas».»

[342]Como hemos visto (y como volveremos a ver más adelante), por lo general los sistemas llamados «democráticos» son sistemas totalitarios en los cuales se hace creer a los individuos que son dueños de sus propias vidas y que son ellos quienes de manera indirecta dirigen la sociedad.

[343]Heidegger, Martin, citado en Estiú, prefacio a Heidegger, español 1980.

[344]Bateson, Gregory, 1979; español 1982, primera reimpresión 1990. En este caso tuvimos que corregir ligeramente la traducción presentada en la mencionada edición.

[345]Forma-materia *(rupa),* sensación *(vedana),* percepción-impulso *(samskara),* concepto *(samjña)* y conciencia *(vijñana)*. Para una descripción exhaustiva de los *skandhas* ver Trungpa, Chögyam, 1973.

[346]Cuerpo, voz y mente, cuyos equivalentes de sabiduría son los tres *kayas*. Esta explicación es propia del mahayana, el vajrayana y el atiyana.

[347]David-Neel, Alexandra y el lama Yongdén, 1961; español 1970/76; Capriles, Elías, 1976. Como señalan David-Neel y Yongdén, «el ego es un *collage* de otros». El término «otros internalizados» es de David Cooper (Cooper, D., 1971, español 1976, 4ª reimpresión 1981), quien señala que dichos «otros» constituyen el «superyó» freudiano. Como ya vimos, si bien la constelación de «otros internalizados» es una constelación de *relaciones,* esa constelación es manejada en términos de *imágenes* (expresiones, inflexiones de la voz, etc.) de los «otros significativos» en sus relaciones con nosotros o con otros otros, quizás en parte porque, como señala Gregory Bateson (Bateson, G., 1979; español 1982, primera reimpresión 1990), las imágenes pasan por los «interfases» humanos con mayor facilidad y economía. Así, pues, las teorías de sistemas deben 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.

[348]Tarthang Tulku, comp., 1975; Capriles, Elías, 1976.

[349]Cuando decimos que los individuos humanos no son «autónomos», lo que estamos declarando como «no autónomo» es el elemento del sistema humano que más continuamente sentimos que somos (aunque éste se *hace* muchos otros aspectos de «nosotros» en distintas ocasiones): el sujeto mental, el polo noético del complejo noético-noemático, la impresión de que alguien dentro de nuestra cabeza está conociendo, actuando, etc. —en resumen, el ilusorio «fantasma en la máquina»—. Este último no puede determinar a voluntad el funcionamiento del sistema, pues no puede controlar totalmente las pasiones, no puede elegir de manera completamente libre los cursos de acción a seguir, etc. En cambio, el *sistema individual como tal* es autónomo, si por autónomo entendemos «autopoiético».

350En el budismo hinayana, el concepto de *ahimsa* o «no-violencia» implica, además de un trato comunicativo hacia todos los seres sencientes y en particular hacia los otros seres humanos, la prohibición tajante de quitar la vida y de hacer cualquier tipo de daño físico incluso al más «insignificante» de los seres vivos. En el mahayana, aunque se pone el mismo énfasis en la necesidad de tratar comunicativamente a todos los seres sencientes y en particular a los otros seres humanos, los votos del *bodhisattva* nos comprometen a violar las prohibiciones básicas del hinayana con respecto a actos del cuerpo y el habla cuando ello sea necesario para beneficiar a los seres vivos y tengamos la certeza de lograr nuestro objetivo. En uno de los sutras del mahayana este principio es ilustrado por el relato de un individuo que asesinó a un hombre a fin de impedir que éste asesinara a su vez a quinientas personas; luego, cuando fue a confesarle su «crimen» al Buda Shakyamuni, éste le dijo que no había cometido falta alguna, sino que, por el contrario, había actuado de la manera correcta. En base a este principio, el actual (XIV) Dalai Lama [citado en Avendon, John F., 1979/1984], ha declarado que:

«En teoría la violencia y los puntos de vista religiosos pueden ser combinados, pero sólo si la motivación de la persona, y también el resultado de sus actos, son exclusivamente el beneficio del pueblo. Bajo estas circunstancias y si no hay otra alternativa, entonces es permisible [recurrir a la violencia].»

[351]Según el budismo, el egoísmo, que es la causa-raíz de la desarmonía y la violencia entre los seres humanos, es el resultado de experimentarnos como si fuésemos «sí-mismos» absolutamente verdaderos e importantes. Si nos liberamos de esta ilusoria experiencia, nos liberaremos de todo egoísmo y en consecuencia trabajaremos espontáneamente por el beneficio de los demás, a quienes ya no experimentaremos como diferentes de y contrapuestos a nosotros. Aunque sabemos que los otros «sí-mismos» son ficciones, también sabemos que, en tanto que estén poseídos por la ilusión de ser «sí-mismos» absolutamente verdaderos e importantes, experimentarán y sufrirán como si fueran lo que creen ser. Así, pues, la sabiduría —que muestra la irrealidad de nuestras ficciones— es inseparable de la compasión, el amor y el respeto hacia los demás.

Nagarjuna (Nagarjuna, inglés 1975, español 1977), sabio budista de la Antigüedad, denunció el nihilismo y el engaño de quienes, experimentándose como si fuesen sí-mismos absolutamente verdaderos e importantes y, en consecuencia, poseídos por el egoísmo, afirmaban intelectualmente que los «sí-mismos» no son más que ficciones con el objeto de sentirse justificados para dar rienda suelta a los impulsos que emanaban de su egoísmo, ignorando los derechos naturales de los demás y eventualmente perjudicándolos a conciencia.

En forma similar, podríamos utilizar una teoría sistémica que excluya o «desconstruya» a los individuos humanos con el objeto de manipularlos tecnológicamente, ignorando su experiencia de egoidad (no importa cuán ilusoria) y sus derechos naturales. Ya vimos que Gregory Bateson (Bateson, G., recopilación 1972; español 1976) señaló que la utilización de la ingeniería social con el objeto de manipular a los seres humanos contradice el ideal democrático del «valor supremo y la responsabilidad moral de la persona humana individual». Paradójicamente, mientras más énfasis ponen los Estados occidentales en el ideal democrático, más desarrollan y aplican la ingeniería social.

[352]Ver (1) Bryson, Lyman y Louis Frinkelstein (compiladores), compilación 1942, y (2) Bateson, Gregory, compilación 1972.

[353]Skinner, B. F., 1975; español 1977.

[354]«Las comunicaciones presuponen estados de conciencia de sistemas conscientes, pero los estados de conciencia no pueden volverse sociales y no entran en la secuencia de operaciones comunicativas como parte de ellas; para el sistema social, (los estados de conciencia) son estados del medio ambiente»(Luhmann, inglés 1990, p. 16).

[355]Luhmann escribe:

«La comunicación no puede ser definida como acción comunicativa porque esto requeriría un actor difícilmente concebible sin cuerpo y mente»(Luhmann, inglés 1990, p. 6).

[356]Para una descripción de la falacia de *ignoratio elenchi* ver Copi, Irving M., vigesimocuarta edición, mayo de 1982, pp. 97-99.

[357]Que tanto debe a la filosofía del diálogo de Martin Buber.

[358]Ver la nota anterior a esta misma sección en la que se cita la explicación que da Fritjof Capra de la imposibilidad de producir una ciencia social libre de valores y de por qué la negación de los valores implícitos en sus teorías hace a los científicos menos «científicos».

[359]Holmes, Stephen y Charles Larmore, 1982.

[360]Holmes, Stephen y Charles Larmore, 1982; Luhmann, Niklas, inglés 1982.

[361]La patología social que Gregory Bateson bautizó «cismagénesis» puede ser comprendida como el «desbocamiento» de un sistema por la acción incontrolada de circuitos de realimentación positiva. Esta patología conduce el sistema hacia la entropía y, a la larga, hace que el sistema se desintegre. Una buena comprensión de la dinámica de los sistemas podría ser útil para poner coto a la cismagénesis y producir una sociedad negentrópica, integrada y estable.

[362]En el New Paradigm Symposium organizado por el Elmwood Institute a fines de 1985 en el Instituto Esalen (Big Sur), Don Michael (Michael, Don, 1986) señaló que:

«Al hablar del nuevo paradigma y de las ideas de nuevo paradigma es importante reconocer que este mismo conjunto de ideas es usado con un éxito todavía mayor [que el obtenido por aquéllos que piensan como nosotros], precisamente por los grupos que estamos criticando.

«El sistema de armamentos es precisamente el producto del pensamiento de sistemas llevado a su conclusión lógica. Sin embargo el pensamiento de sistemas es un ejemplo de lo que proponemos como algo nuevo. Pero [en este caso] puede ser mortal: no todo el pensamiento sistémico es bueno.

«La protección del petróleo del Medio Oriente es también un ejemplo del pensamiento de sistemas. Los Estados Unidos no dependen directamente del petróleo del Medio Oriente; el nuestro es sobre todo venezolano y mexicano. Pero Japón y Europa sí dependen [del petróleo del Medio Oriente] y, si se les cortase, nuestros parientes, Japón y Europa, quedarían cortados de nosotros. Tenemos que compartir algo del petróleo debido al parentesco.

«Otro ejemplo de pensamiento de sistemas es la economía del parentesco. Usted [Eleanor LeCain] se refirió al número de cabilderos que apoya a los fabricantes de armas [en el Congreso de los EE. UU.]. Uno de los grandes intereses de los cabilderos es los empleos, y una de las grandes decisiones políticas de la gente de las comunidades en las que existen esos empleos es que quieren conservarlos. De nuevo, tenemos

pensamiento de sistemas, pero no es lo que *nosotros* pensamos [que debía ser]. Lo que estoy diciendo es que hay otros aspectos del pensamiento de sistemas que están en conflicto con los puntos de vista que estamos expresando aquí.»

[363]En una nota anterior expliqué en términos generales los conceptos de sistema «autorreferente», «autopoiético» y «operativamente cerrado», indicando que, para Luhmann y otros, un sistema es más «abierto» en la medida en la que es más «operativamente cerrado». Luhmann (Luhmann, N., inglés 1990) ha criticado la teoría sistémica que Talcott Parsons aplicó a la sociedad señalando que la misma se ocupaba de sistemas «operativamente abiertos», considerados en términos von neumannianos de input/output. Para una crítica más completa de Parsons por Luhmann, ver Luhmann, Niklas, 1982, pp. 47-65.

[364]Von Foerster, Heinz, entrevista 1985, p. 263, citada por Luhmann, Niklas, inglés 1990. Maturana, Humberto R., 1985, pp. 6-14, citado por Luhmann, Niklas, inglés 1990..

[365] Díaz, Elías, 1989. El profesor Díaz se está basando en las ideas expuestas en Offe, 1985.

[366] Mayz Vallenilla, Ernesto (1990), *Fundamentos de la meta-técnica*; Caracas, Monte Avila Editores/IDEA.

[367] En verdad lo que hacen los nuevos medios técnicos en cuestión no es sustituir nuestros sensorios por otros, sino, más bien, darnos un nuevo tipo de información a través de los sensorios tradicionales, ya que es a través de los sentidos que recibimos la información que nos proporcionan los nuevos medios técnicos.

[368] Éste es el título que se le da a Mayz en Guy, Alain (1997), *La philosophie en Amérique Latine*; París, Presses Universitaires de France, colección *Que sais-je*, No. 3273. Traducción castellana: (1998), *La filosofía en América Latina*; Madrid, Acento Editorial.

[369] 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 Ming 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).

[370]Esto implica que ya no serán «valores». Ver mi trabajo *Teoría del valor — Crónica de una caída* en este mismo libro.

[371]Adaptado por mí de la obra de Yalaladín (Jalal-ud-din) Rumi citada en la bibliografía.

[372]Las estadísticas muestran que el cociente intelectual de los norteamericanos ha ido *disminuyendo* progresivamente desde la primera explosión nuclear en Alamo Gordo. A su vez, la eliminación de los controles naturales de calidad de la especie por el desarrollo de la higiene, una alimentación más nutritiva y la generalización de la medicina «biomédica» alopática podría estimular tendencias degenerativas. Por supuesto, el cociente intelectual no mide la inteligencia, sino ciertas capacidades condicionadas culturalmente. Pero lo más importante es que lo esencial en lo suprahumano no ha de ser una mayor inteligencia, sino, en todo caso, una mayor capacidad mística: una mayor capacidad de ir más allá del pensamiento sobrevaluado.

[373]Satprem, obra citada en la bibliografía.

[374]Teilhard de Chardin, Pierre, 1955; español 1974, p. 296. En el original la frase que aquí va entre paréntesis era una nota al pie.

[375]Foucault, quien señaló que «el estructuralismo deletrea la muerte del hombre», escribe (Foucault, Michel, 1966, p. 398):

«El hombre es una invención cuya fecha reciente es demostrada fácilmente por la arqueología de nuestro pensamiento. Y esto quizás apunta hacia su fin.»

Cabe anotar que, cuando Foucault habla del «hombre», se refiere a un dispositivo histórico creado por un saber/poder dado hace apenas más de un siglo y medio, y quizás no a la condición humana, en un sentido más general, que para Nietzsche, Teilhard y Aurobindo debía ser superada (ni, menos aún, a la especie biológica llamada «humana»).

[376]En el sentido sartreano de «rasgos comunes a todos los humanos», en el sentido humanista denunciado por Heidegger en el cual *homo humanus=homo romanus,* en el sentido foucaultniano de lo que hemos sido los occidentales en los últimos 150 años, etc., pero **no** en el sentido biológico.

[377]Capra, Fritjof, 1982.

[378]Decimocuarto Dalai Lama, discurso dictado en Arcidosso, Grosseto, Italia, en los últimos días de mayo de 1990. Publicado en *The Mirror,* Nº 3, julio de 1990, Arcidosso, Gr., Italia.

En este «volvernos plenamente humanos» la palabra «humano» tiene un sentido radicalmente diferente del que el humanismo dio al término. Como señaló Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* (Heidegger, alemán 1947, español 1982), este último sentido, que surgió con el Renacimiento, indicaba la forma de ser humano propia de los griegos de las ciudades-Estados, quienes, después del remplazo de la iniciación «primitiva» a la vida mítica por la educación *(paideia)* del ciudadano, «se encontraban a gusto en el foro».

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

[380]Cooper, David, 1971; español 1976, 4a reimpresión 1981. Como ha señalado Joseph Berke (Barnes, Mary y Joseph Berke, 1970), muchos de los términos empleados por Cooper eran utilizados frecuentemente por Ronald Laing en conversaciones con sus colegas.

[381]Este término, con el que se designa la conversión religiosa, podría ser traducido como «cambio de mente» o «transición a un nuevo estado mental».

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

[383]Para Cooper, una primera metanoia debe llevarnos de la eknoia a la paranoia; una segunda metanoia debe llevarnos de la paranoia a la noia o en-noia, y una tercera, repetida metanoia debe permitirnos fluir entre la noia (o en-noia) y la anoia.

[384] **Lo siguiente es copiado de mi obra en preparación *Beyond Being, Beyond Mind, Beyond History*: vol. III: *Beyond History*, y por ahora (febrero de 2007) se dejó sin traducir debido a que mi tiempo está dedicado a la preparación de dicha obra: This objection by McTaggart is nonetheless doubtful, for he understood "contradiction" in the general sense of the term, failing to mention the difference between the tho Hegelian senses of the term. To begin with, it must be clear that Hegel understood error in the sense of partial truth, which consisted in taking the part for the whole, thus ignoring the absolute whole. In Hegel's view, contradiction between partial truths reveals their partiality and becomes an impulse leading toward their surpassing in a more complete vision, which is contradictory in another sense: in that of being the synthesis of contradictory opposites, which is truer than these insofar as it encompasses them and suspends them in the Whole—which, upon entering in contradiction with other truths, in the dialectical process reveals itself as partial truth. In the particular case of the final, true Whole consisting in the Idea, which is no longer a partial truth that must or can be surpassed. This is why Oakeshott (1991) asserted contradictions lied in inferior categories, but not so in the Absolute Concept. This seems to actually express Hegel's belief, for each and every position or thesis would be surpassed through the development of the contradictions it contains, but the absolute concept would no longer involve contradictions—which would be the reason why it would be the final arrival point of human evolution and history, at which perfection and completion would be achieved. However, this does not solve the problem McTaggart denounced, which lies in the seeming impossibility to distinguish the two kinds of contradictions envisaged by Hegel: if reality is itself contradictory (in the general sense of the term, which corresponds to the sencond sense in Hegel) and in order to describe reality correctly it will have to be described in contradictory terms, then how can we determine that it is contradictions that reveal error to be error (which is what, according to Hegel, impulses the dialectical process toward the final achievement of the absolute concept that according to Oakeshott represented the final and definitive surpassing of contradiction)? Mure's (1965) attempt to justify Hegel before McTaggart's criticism seems to have been fruitless. However, some think that in the *Encyclopædia* Hegel surpassed the error being discussed.**

At any rate, we have seen that Hegel's dialectics were inverted, as rather than generating ever increasing truth and completion human evolution generates ever increasing abstraction and fragmentation, and that the absolute concept, if attained, would constitute a spurious condition (for spuriousness can only be surpassed by our species if at the end of the time cycle self-consciousness liberates itself spontaneously).

[385]La frase es de Lenin.

[386]Para una consideración más detallada del concepto de «sobrevaluación», remito al lector a mi ensayo *Teoría del valor: crónica de una caída,* en este mismo libro.

[387]Para una discusión detallada de la «ley del efecto invertido», ver Capriles, Elías, 1990a, y Watts, Alan W., 1959. En una sección anterior vimos cómo los intentos de hombres poseídos por el error por poner fin a la opresión y a la explotación engendran nuevas y más extremas formas de opresión y explotación. Este es un ejemplo de la ley en cuestión.

[388]Para el budismo mahayana, la sabiduría revela el «vacío» de los entes: el hecho de que éstos no existen de la manera como parecen existir. Como hemos visto, un loco que, al bizquear, ve dos lunas, puede pensar que en verdad hay dos astros diferentes. Del mismo modo, los seres poseídos por el error creen que el vacío y la compasión son dos cualidades separadas la una de la otra, y tienden a considerarlas como mutuamente excluyentes. Quienes alcanzan la realización, en cambio, descubren que sólo hay una luna: el vacío y la compasión son aspectos de una única realización.

[389]Ver Bateson, Haley, Weakland y Jackson, 1956, «Toward a Theory of Schizophrenia», al igual que «The Group Dynamics of Schizophrenia» (mismos autores, más William F. Fry), «Minimal Requirements for a Theory of Schizophrenia» y «Double Bind, 1969» (sólo Gregory Bateson). Todos estos ensayos aparecen en Bateson, Gregory, recopilación 1972. En otro de mis trabajos (Capriles, Elías, 1986), me he ocupado del concepto de «doble constreñimiento», distinguiendo entre doble constreñimiento «patógeno», doble constreñimiento «terapéutico» y doble constreñimiento «normalizante». Este último tipo no fue considerado

como doble constreñimiento por Bateson *et al*. En un trabajo venidero me ocuparé del mismo en mayor detalle.

[390]Esta crítica tuvo tal repercusión que fue aceptada implícitamente en el texto soviético *The Fundamentals of Marxism-Leninism: Manual*.

[391]Como veremos en *Teoría del valor: Crónica de una caída,* para aceptar esta definición de Sartre debemos redefinir el término «sí» o «sí mismo» *(soi)*.

[392]El cual constituiría la aparición de los momentos. No hay un «antes» de ese momento, pues «antes» existe sólo en el tiempo, de modo que a aquello que el lenguaje nos obliga a describir como «anterior al tiempo» no le sería aplicable el concepto de «antes». Así pues, Aristóteles tendría razón en afirmar que es imposible concebir algo anterior al tiempo, pero no —como él piensa— porque el tiempo como sucesión lineal de momentos se extienda hasta el infinito: no podemos concebir algo anterior al tiempo porque ese «algo» no puede ser pensado, designado ni descrito. Esto es precisamente lo que afirman el zurvanismo persa y la tradición tibetana, derivada del Tantra Kalachakra, expuesta en Tarthang Tulku, 1977: el primero afirma que el tiempo como sucesión lineal de momentos, en el cual se enfrentan los contrarios, surge de, y se extingue en, el «Tiempo Infinito» o Zurvan, en el cual no hay contrarios; la segunda afirma que el tiempo como sucesión de momentos surge de, y se extingue en, el «Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento» en el cual no hay momentos, divisiones, linealidad ni opuestos.

[393]Sánscrito: *kalpa*.

[394]Ver Padmasambhava y otros, inglés 1973.

[395]Esta aceleración es impulsada por el desarrollo y la influencia de las instituciones de derecha que serán consideradas más adelante, la aceleración de las velocidades de desplazamiento espacial de los seres humanos y el modo de vida moderno. Un factor de gran importancia en la aceleración en cuestión es la propaganda comercial.

[396]El problema que plantea el concepto de «final del tiempo» es el mismo que plantea el concepto de su comienzo.