

ELIAS CAPRILES

**INDIVIDUO
SOCIEDAD
ECOSISTEMA**

**TEXTOS SOBRE FILOSOFIA,
POLITICA Y MISTICA**

**PROLOGO: ANGEL CAPPELLETTI
PREFACIO: ARTURO EICHLER**

**Universidad de Los Andes
Cátedra de Estudios Orientales
Consejo de Publicaciones
Mérida - Venezuela
1993**

TEXTOS DE LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
COLECCION: Ciencias Humanísticas
SERIE: Filosofía

Este libro fue recomendado por la
Cátedra de Estudios Orientales de la
Facultad de Humanidades y Educación
de la Universidad de Los Andes

reservados

Todos los derechos

reproducción parcial o total
bajo cualquier medio audiovisual sin la
editor.

Está prohibida la
previa autorización del

1a Edición, 1993
ISBN 980-221-641-0
SPN: 887
Código: 191-4953

© Universidad de Los Andes, Consejo de Publicaciones, 1993,
para la versión en lengua española.

© 1993 by Elías-Manuel Capriles-Arias
for the English version (as well as for
versions in all languages other than
Spanish).

Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes,
Mérida, Venezuela.

**IMPRESO EN VENEZUELA\PRINTED IN VENEZUELA
TALLERES GRAFICOS UNIVERSITARIOS\MERIDA 1993**

NOTA: ESTA OBRA FUE ESCRITA HACE MUCHOS AÑOS Y REQUIERE UNA REVISIÓN, CORRECCTIÓN Y ACTUALIZACIÓN PRECISAS. EN 2006 Y 2010 COMENCÉ A HACER VERSIONES ACTUALIZADAS, REVISADAS Y CORREGIDAS, PERO TUVE QUE PREPARAR OTROS LIBROS, POR LO QUE HUBE DE INTERRUMPIR EL TRABAJO. LOS ESBOZOS DE NUEVAS VERSIONES, LLENOS DE ERRORES DE “TIPEO” Y CON UNA SINTAXIS Y UNAS IDEAS NO REVISADAS, SE PUEDEN OBTENER EN MI PÁGINA WEB BUSCANDO CON GOOGLE “ELIAS CAPRILES” PÁGINA PRINCIPAL.

ELÍAS CAPRILES, JULIO DE 2014

«La filosofía es liberación o no es nada.»

Henri Bergson, *Extraits de Lucrèce*.

A Angel Cappelletti

por su labor genuinamente filosófica
y sus enseñanzas sobre teoría política,
que tanto han aportado a este trabajo

A Arturo Eichler

por encarnar y difundir la ecología profunda
en Venezuela y Ecuador

in memoriam

A los *Rinpochés* con quienes me

relacioné en Nepal e India

y a aquél con quien me relaciono actualmente
por sus invaluable aportes a la transformación individual

INDICE

PROLOGO por el Dr. Angel Cappelletti _____Pg. 11

PREFACIO por el Dr. Arturo Eichler: _____Pg. 13

INTRODUCCION _____
_____Pg. 17

CAPITULO I:
QUE ES FILOSOFIA
y cuáles son las causas
profundas de la crisis ecológica _____
_____Pg. 25

Filosofía y religión _____
_____Pg. 27

Filosofía e ideología _____
_____Pg. 48

Ciencia e ideología _____
_____Pg. 53

Ciencia y filosofía _____
_____Pg. 63

Problemática social y filosofía _____
_____Pg. 75

Las cuatro nobles verdades y la crisis ecológica _____Pg. 78

Apéndice al Capítulo I

I.- «La gravedad de la crisis ecológica» _____Pg. 87

El nuevo orden mundial _____
_____Pg. 100

Nota de última hora _____
_____Pg. 115

**II.- «La física y la estructura
del universo»**

Pg. 117

Espacio y tiempo

Pg. 117

La unificación de las fuerzas fundamentales Pg. 131

Lo Uno, lo múltiple y lo dado:

Discusión en referencia a las tesis de

Plotino, Shankara y Nagarjuna

Pg. 136

CAPITULO II:

FILOSOFIA DE LA HISTORIA

y teoría de la evolución social, política,

económica y global de la humanidad

Pg. 147

La reducción al absurdo del error

y la inversión hegeliana

Pg. 161

Las dos etapas del proceso de transformación

individual y colectiva

Pg. 180

Civilización europea y relaciones instrumentales Pg. 184

Evolución y reducción al absurdo

de las instituciones y del «yo»

Pg. 205

El poder opresivo dentro del individuo

y el desarrollo de instituciones

destinadas a manejarlo

Pg. 217

Psiquis y sociedad: Condiciones de la

transformación necesaria

Pg. 223

La extinción del Estado y la nueva Edad de Oro Pg. 234

Marxismo y ecología

Pg. 251

Las relaciones yang y la dominación masculina Pg. 257

Interacción acumulativa y cismagénesis Vs

«meseta erótica» y espiritualidad

Pg. 268

La «transustanciación de Dios en el comunismo» y la religión comprometida social y políticamente	Pg. 275
Cambio de paradigma y transformación de la conciencia: Discusión de algunas tesis de Capra y Luhmann	Pg. 289
La transición a lo suprahumano	Pg. 316
Individuación y superación del «yo»	Pg. 321
La contradicción como motor de la transformación	Pg. 322
Ser, existencia y devenir	Pg. 328

**CAPITULO III:
TEORIA DEL VALOR
Crónica de una caída**

	Pg. 331
La «caída» y la génesis del valor y los valores	Pg. 332
—La física y la ilusión de separatividad: materialismo y empiriocriticismo	Pg. 339
—Interpretación cristiana	Pg. 341
—Explicación fenomenológica con referencia a Sartre y Heidegger	Pg. 343
—El valor y los valores como consecuencias de la «caída»: interpretación filogénica e interpretación ontogénica	Pg. 357
Valor y verdad	Pg. 360
Objetividad o subjetividad de los valores	Pg. 366

El valor ético	Pg. 369
El valor económico	Pg. 381
El valor estético	Pg. 419
El ser y el valor	Pg. 441
—Ciencia, chamanismo y metachamanismo	Pg. 450
—Aceleración y ruptura de las tasas vibratorias	Pg. 453
Conclusión	Pg. 454
BIBLIOGRAFIA	Pg. 457

AGRADECIMIENTOS

Al profesor Angel J. Cappelletti, reconocido estudioso de la filosofía antigua y medieval, así como de la teoría política contemporánea, por la valiosa información proporcionada a través de sus obras, clases y conversaciones, así como por haber leído dos versiones sucesivas de esta obra y haber hecho importantes sugerencias en ambas ocasiones. Tanto la información recibida del profesor Cappelletti como sus sugerencias han influido directamente en la forma final del libro que el lector tiene en sus manos.

Al profesor Arturo Eichler, insigne ecologista nacido en Alemania y nacionalizado en Ecuador que popularizó la ecología profunda en Venezuela y que ha luchado sin interrupción por la protección del medio ambiente en nuestro continente, por la valiosa información proporcionada a través de sus obras y conversaciones, así como por permitirme utilizar en este libro el prólogo que había escrito para mi obra anterior, *Mind, Society, Ecosystem—Transformation for Survival*, que no llegó a ser publicada.

A la profesora Mayda Hocevar por haber introducido algunas citas en el texto, por permitirme citar nuestro trabajo conjunto *Enfoques sistémicos en sociología* y, en general, por haber provisto las circunstancias para que me fuese posible concluir esta obra.

A los profesores Eduardo Vásquez, Carlos Domingo y Alberto Arvelo, por haber leído algunos de los pasajes de este libro en los que critico a Hegel y expongo mi filosofía de la historia.

Al profesor Alberto Rosales, por haber leído algunos pasajes de este libro en los que me refiero a las filosofías de Kant, de Hegel y de Heidegger, y por haberme proporcionado valiosas sugerencias al respecto.

Al profesor Eszra Heymann por sus comentarios acerca de mi interpretación de la filosofía de Sartre y por su información acerca de aspectos específicos de la filosofía de Kant.

A la profesora Jacqueline Clarac de Briceño, por su valiosa información acerca de lo que la antropología actual considera aceptable y por introducirme a la obra de Maurice Godelier.

Al profesor Jozef Hocevar por haber leído y comentado la primera versión de este libro; por haberme introducido a la obra de Joan Robinson, y, en general, por haberme asesorado en el estudio de la historia de la economía.

A Juan Antonio Calzadilla Arriaza por sus aportes foucault-nianos y deleuzianos.

Al profesor Leonardo Rujano por haberme asesorado con respecto a los sentidos de ciertos términos en los Evangelios griegos.

A los profesores Mayda Hocevar, María Dolores González, Leonardo Rujano y Consuelo Meléndez por haber proporcionado el pretexto para que realizase este trabajo.

Al profesor Rafael Burgos, al profesor Aníbal León (Decano de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes), al profesor Jesús Serra y al profesor Francisco Toro, así como al profesor Roberto Chacón, por su inestimable apoyo.

A los miembros del Decanato, de la Cátedra de Estudios Orientales y de la Facultad de Humanidades y Educación en general, así como del Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, por haber hecho posible la publicación de este libro.

A la profesora Mayda Hocevar por sus sugerencias y recomendaciones, así como por la corrección de pruebas.

A todos los autores cuyas ideas influyeron en este trabajo.

Y, por encima de todo, a quienes me transmitieron los supremos métodos del *rdzogs-chen*.

Prólogo

por Angel J. Cappelletti

En un mundo tan dividido por múltiples antagonismos étni-cos, nacionales, religiosos etc. como es el nuestro, se impone, sin embargo, cada vez con mayor fuerza, la exigencia de una cultura planetaria y universalmente humana. El planeta, cada vez más conflictivo, es también cada vez más pequeño y más unitario. Los problemas tienen que ser, pues, abordados no desde una única perspectiva ni con un enfoque etnocéntrico, como se ha hecho hasta ahora, sino desde múltiples puntos de vista, con el propósito de integrar todas las culturas. Y en esta integración es claro que ocupa un importantísimo lugar la vinculación de la cultura occidental, grecolatina y europea, con la oriental, india y china.

En el libro de Elías Capriles se advierte este propósito. Al analizar y tratar de dar respuesta a los problemas que hoy plantean el individuo, la sociedad y la naturaleza (el ecosiste-ma), tiene en cuenta las ideas y valores de la cultura occidental tanto como las intuiciones y sugerencias del Oriente indio, chino, tibetano etc. El lector encontrará aquí, por eso, una manera no frecuente en América latina de discurrir y un novedoso estilo de pensamiento. Comparta o no las conclusio-nes que el autor extrae, no dejará de enriquecerse con nuevos modos de pensar y de enfrentarse a cuestiones vitales del presente.

Angel Cappelletti

Mérida, noviembre de 1992

Prefacio

por Arturo Eichler

La ineludible transformación total de nuestra sociedad industrial-urbana, en franca bancarrota, ha sido advertida por las mentes más claras durante las últimas generaciones. El sistema, trastabillando de crisis en crisis, ha sido llevado inexorablemente al absurdo en todos los órdenes: en lo económico, lo político, lo social, lo cultural y espiritual, y fundamentalmente en las relaciones hombre-naturaleza. Es la crisis antropoecológica para aquellos que conocen la verdadera significación del concepto de «ecología». La situación creada podrá tomar por sorpresa sólo a quienes no ven sino la superficie de las cosas. ¿No llegó el hombre a la luna? Pues sí; pero entre esta hazaña técnica y la bomba atómica hay una directa relación trazada por uno y el mismo patrón mental. La capacidad mecánica para tales logros está fuera de discusión. La civilización técnico-industrial ha dado pruebas abundantes de su habilidad para cambiar el mundo. El problema no es uno de instrumentos sino de actitudes y de implementación idóneas. Estamos necesitados de criterios más discretos y objetivos para usar tanta eficiencia.

Podemos seguir agitando la bandera de nuestras destrezas técnicas. Pero no podemos continuar aplicándolas a ciegas, sin sabiduría. Nos empeñamos exclusivamente en ser sabidillos, en tanto que la sabiduría como principio de conducta ha sido exilada a fin de usar tanta eficiencia.

En este vacío se busca la sabiduría donde ella aún pueda encontrarse. Ejemplo de esa búsqueda es el presente trabajo, en el cual se combina el severo examen del trance actual del hombre occidental con la llamada «filosofía perenne».¹

¹En la versión original de este prefacio, este párrafo leía:

«En este vacío se busca la sabiduría donde ella aún pueda encontrarse. Ejemplo de esa búsqueda es el presente trabajo, en el cual se combina el severo examen del trance actual del hombre occidental con la ideología oriental, particularmente las escrituras budistas tántricas y la disciplina ‘dzogchén’, que el autor ya trató en obras anteriores.»

La sustitución de la frase «ideología oriental, particularmente las escrituras budistas tántricas y la disciplina ‘dzogchén’, que el autor ya trató en obras anteriores» por las palabras «filosofía perenne» fue necesaria debido al hecho de que en la versión actual ya no me ocupo tan específicamente de la ideología

Sin que me asistan facultades que me permitan discurrir sobre tal materia, y por eso sin duda impedido de rubricar todos los pasos del camino señalado, es inconfundible la esencia ecológica profunda de esta obra, que trasciende los motivos «ambientalistas» que corrientemente, de propósito o no, tienden a bagatelizar el hondo conflicto humano.

Se ha especulado a menudo acerca del elemento religioso o metafísico de la ecología —«religioso» no en el sentido antropocéntrico judeocristiano que ve al hombre fuera y por encima de la naturaleza, a la que éste debía someter y hacer su «esclava», lo cual en el postmedievo fue racionalizado para su implementación científica—. El contenido religioso de la ecología sólo puede ser referido a la filosofía antropofísica (la ecología profunda) como una nueva espiritualidad que redime a la naturaleza subyugada y reconoce que los hombres formamos parte y pertenecemos a ella «en carne, sangre y cerebro», al lado de dos millones de otras especies integrantes de la sinfonía de la vida que representa el ecosistema global.

El ecologismo como ciencia de la supervivencia es una reacción formidable contra la peligrosa fragmentación antior-gánica del mundo viviente, que desde la «revolución científica» ocurrida hace más de tres siglos llevó al hombre incluso a desconocer sus raíces biológicas y a organizar su vida en contra de la naturaleza. Los artífices de la ciencia mecanística después del siglo XV se concentraron en desarrollar un solo aspecto de la naturaleza: aquél que pudo ser sometido al poder del hombre —la materia y las fuerzas motoras mecánicas, sujetas a ser medidas, cuantificadas y explotadas—. El hombre mismo fue considerado como máquina. Todo lo cualitativo era algo «inmaterial» que por inferencia fue tomado por un exudado superfluo de la mente. El siquiatra R. D. Laing lo anota así:

«Excluidos quedaron visión, sonido, gusto, tacto y olor, y junto con ellos han ido en lo sucesivo la estética y sensibilidad ética, la escala de valores, lo cualitativo, la forma, todos los sentimientos, motivaciones, intenciones, el alma, la conciencia, el espíritu. La experiencia humana como tal, quedó erradicada de la discusión científica.»

La naturaleza debía ser analizada a través de sus piezas componentes para que se pudiera conocer su «funcionamiento». Es lo que la ecología define como el método reduccionista en ciencia, lo opuesto del concepto integracionista u holístico. El reduccionismo es justamente la manera de no comprender el mundo natural, ya que en él la totalidad representa mucho más que la mera suma de las partes. Pero esta visión integral y multicomplementaria era ajena a los designios de los autores de la revolución

oriental, de las escrituras budistas tántricas ni de la disciplina «dzogchén», como de la llamada «filosofía perenne» en general.

científicomecanística y, en general, ha permanecido extraña a los tecnócratas contemporáneos obsesionados por el miedo de aparecer como «anticientíficos».

La visión cartesiana es un fenómeno tenaz, y extremadamente oportuno para los manipuladores del poder y de la naturaleza desmembrada. Sobrevive ya por un siglo a los descubrimientos de Charles Darwin, del cambio y el desarrollo por los procesos de la evolución, que refutan el cientificismo del «mundo como máquina». Pues el mundo real, ocupado por organismos, es literalmente de una riqueza y complejidad indescriptibles: una acumulación de moléculas, organismos, especies, que llevan todos la huella de innumerables adaptaciones funcionales y de transformaciones selectivas, como resultado de miles de millones de años de evolución. Darwin es considerado como el primer ecólogo científico. Mas en el sentido empírico, de observación y experiencia de la vida, encontramos, en diversas filosofías antiguas, como en el taoísmo y el budismo, o en las enseñanzas Gaia de la civilización griega y aun en la ciencia medieval antes del 1.500, conceptos sobre la naturaleza como sistema orgánico con todos sus elementos y el hombre integrados a un cosmos coherente y unitario. A esta cosmovisión nos guía, por caminos filosóficos nuevos, la presente obra.

Arturo Eichler

Mérida, octubre de 1.988

Introducción

Hasta hace poco se consideraba de manera general que un pensamiento sería tanto más filosófico cuanto más sistemático pudiese llegar a ser. Contra este supuesto reaccionaron Kier-kegaard y Nietzsche, quienes impusieron un modo de hacer filosofía, generalizado ampliamente en nuestro siglo, que da la impresión de ser asistemático y esencialmente fragmentario. Este tipo de reacción contra los «grandes sistemas» está más que justificado, pues es bien cierto que las filosofías que —co-mo la de Hegel— proponen una visión global del mundo que todo lo explica y que, además, afirman corresponder exactamente a la realidad que interpretan, sólo pueden exacerbar el error humano básico constituido por la sobrevaluación del conocimiento.

La sobrevaluación en cuestión, que nos hace confundir nuestros mapas conceptuales con el territorio de lo *dado* y atribuir a dichos mapas un grado absoluto de verdad o false-dad, y la ávida búsqueda de conocimiento utilitario a través de un tipo de percepción que es eminentemente fragmentaria, han producido la enorme acumulación de conocimientos incomple-tos, unilaterales y deformadores de la realidad que constituye nuestro acervo científico actual. Incapaces de captar el funcio-namiento de la globalidad, hemos aplicado instrumentalmente los conocimientos en cuestión, logrando interferir con el orden natural y produciendo así la actual crisis ecológica. El poder que por tales medios hemos obtenido nos ha hecho sentir como verdaderos «amos y señores del universo», lo cual ha generado en nosotros un grado de *hybris* o arrogancia que hace prácticamente imposible que rectifiquemos nuestros errores.² Si tomáramos como objeto de nuestra sobrevaluación un sistema filosófico global que todo lo explicara y que afirmara expresar la verdad absoluta con respecto al universo, con ello exacerbaríamos aún más el error y la *hybris* de creernos en posesión de la verdad total.

Ahora bien, cuando los filósofos aparentemente asistemáti-cos y fragmentarios son verdaderos filósofos, en su obra tiene que estar implícito un sistema global del mundo o visión global de la realidad. Lo importante no es que la filosofía se ponga un traje asistemático y fragmentario, sino que denuncie el error constituido por la sobrevaluación del conocimiento y

²A este respecto el lector puede consultar el diagrama de Gregory Bateson titulado «La dinámica de la crisis ecológica» (Bateson, Gregory, recopilación 1972).

transmita los medios que podrían conducir tanto a su superación como a la transformación efectiva de la realidad.³ Como veremos en «Qué es filosofía», Ashvagoshā,⁴ sabio budista de la Antigüedad, insistía en que debíamos «utilizar el lenguaje para ir más allá del lenguaje». En términos del «segundo Wittgenstein», utilizando el lenguaje como quien utiliza una escalera para acceder al lugar donde puede abandonarla, debemos liberarnos del «embrujo de nuestra inteligencia mediante el lenguaje».⁵ Ahora bien, para obtener esta liberación no podríamos limitarnos exclusivamente a la utilización del lenguaje. Además, sería imperativo que nos aplicáramos a una praxis total verdaderamente efectiva, tanto para la superación del error psicologicognoscológico que se encuentra en la raíz de la crisis actual, como para la transformación efectiva de la sociedad. Y, como guía para una práctica tal, necesitamos un sistema global de ideas que, pisoteando los ridículos y anacrónicos prejuicios «postmodernos» contra los grandes ideales y contra la aspiración a construir una sociedad genuinamente plena, armónica y justa, indique claramente la dirección en que debemos movernos.

En nuestra época, la humanidad enfrenta la mayor situación de desesperanza y sufrimiento personal, de descomposición y degradación sociocultural, y de alteración y destrucción del ecosistema global que haya registrado la historia. *Por vez primera, nos encontramos a punto de ocasionar nuestra propia destrucción y de poner fin a la totalidad de la vida en el planeta.*⁶ A fin de responder a esta situación, entre otras cosas, se impone la creación de un *antisistema*⁷ filosófico global: debemos producir un «pensamiento planetario»⁸ centrado en la praxis transformadora de la sociedad y del individuo que, integrando los últimos desarrollos de las ciencias y la filosofía, y advirtiéndonos constantemente contra la sobrevaluación de la visión del mundo y de los contenidos conceptuales que él mismo nos brinda,

³Schelling, por ejemplo, construyó un gran sistema filosófico del cual era parte esencial la denuncia del error constituido por la sobrevaluación del conocimiento. Sin embargo, el mismo no transmitía los medios que permitirían poner fin a la sobrevaluación del conocimiento y transformar tanto al individuo como la sociedad.

⁴Precursor de la filosofía *madhyamika* de la India.

⁵Wittgenstein, Ludwig, inglés, 1953.

⁶A fin de confirmar la gravedad de la crisis actual y el hecho de que ella amenaza de veras con poner fin a la vida en el planeta, el lector puede consultar las opiniones de los expertos y los datos estadísticos reproducidos en el apéndice sobre ecología que se encuentra al final del ensayo titulado «Qué es filosofía». Cabe señalar que, si bien existen leyendas que describen grandes destrucciones ocurridas en tiempos muy remotos, no tenemos reseñas históricas sobre las mismas ni sobre ninguna situación que haya puesto en peligro la supervivencia misma de la humanidad como lo ha hecho la crisis actual.

⁷Llamo «antisistemas» a los *sistemas* que pueden ayudarnos a liberarnos del aferramiento a los sistemas y de toda dependencia y toda servidumbre en general.

⁸Edgar Morin, Costa Axelos y, en parte, Pierre Fougereyrollas, han insistido en la necesidad de producir un sistema global que constituya una «totalidad abierta» y que presente un «pensamiento planetario».

indique las vías a seguir para superar el error psicologicognoseológico que surge de la sobrevaluación del conocimiento y para poner fin a las estructuras y los procesos opresivos y destructivos que han llegado a imperar en todos los ámbitos: en el social, en el político, en el económico, en el cultural, en el axiológico, en el científico, en el tecnológico y así sucesivamente.⁹

En otras épocas históricas se intentó lograr la liberación de la humanidad por medio de una praxis que se limitaba, bien fuese al campo psicológico y gnoseológico individual (como sucedía en las tradiciones místicas, que tuvieron su mayor popularidad y desarrollo en el Oriente),¹⁰ bien al campo político, económico y social (como sucedió con las teorías revolucionarias que se desarrollaron sobre todo en el Occidente durante los últimos siglos). En nuestra época, se ha hecho evidente que sólo una transformación total que abarque *todos* los campos de la existencia social e individual podrá, al mismo tiempo, evitar la destrucción de la vida en el planeta y hacer posible la armonía y la plenitud, tanto de la sociedad como de los individuos que la constituyen.¹¹ La teoría de la transformación en cuestión debe ser el objeto de los «antisistemas» filosóficos que han de surgir en nuestros días. Mi intención al escribir este libro no ha sido otra que desarrollar un «antisistema» de este tipo.

En el primero de los tres ensayos que constituyen el libro en cuestión, se establece el punto de vista filosófico no-dualista y no-racionalista propio de la «filosofía perenne» común a los grandes místicos de todos los tiempos, y se lo relaciona con nuestra situación actual. Este punto de vista, que considera a los seres humanos como partes de un todo unitario, cada uno de cuyos segmentos es sagrado e indispensable para la existencia de las demás partes, es el único

⁹Si bien estoy defendiendo la filosofía sistemática, lo hago desde una perspectiva muy distinta a la de J. Stikers y a la de Nicolai Hartmann, la cual difiere también de la de N. Petruzzellis, aunque quizás se acerque algo más a ella. Del mismo modo, el intento de globalización que emprendo en este libro es menos ambicioso que el de Hermann Schmitz.

¹⁰Representantes de las tradiciones en cuestión intentaron también llevar a cabo revoluciones sociales, económicas y políticas, pero como regla general fracasaron en tales iniciativas. Ejemplos de ello son los tres intentos fallidos de redistribuir la riqueza del Tíbet realizados por el rey Mune Tsampó bajo influencia de sus maestros espirituales, que culminaron en el envenenamiento del rey por su madre en complicidad con la aristocracia. Otros ejemplos fueron las revueltas taoístas en China y las revueltas sufíes-ismaelitas en los países musulmanes (como, por ejemplo, la rebelión de los esclavos *sanj* en Kuwait).

¹¹En casi todas las épocas, regiones, culturas y religiones se han transmitido enseñanzas efectivas para lograr una transformación radical de la conciencia humana que la libere del error y de sus consecuencias. Ahora bien, aunque estoy convencido de que sería de la mayor utilidad importar algunas de dichas enseñanzas, ello no debe implicar la adopción de una nueva religión o la asimilación de costumbres y modas que nos son extrañas —tal como la necesidad de desarrollar nuevos paradigmas políticos y ejercer un activismo enérgico no implica que debemos fundar un nuevo partido—. Lo que necesitamos no es adoptar nuevos condicionamientos y máscaras, sino aplicar los medios que nos permitirán acceder a lo que Gregory Bateson llamó «sabiduría sistémica» y, realizando una revolución total en nuestra psiquis, *liberarnos* de nuestros condicionamientos culturales y de nuestras máscaras.

que puede servir de base a la transformación psicológica, gnoseológica, cultural, axiológica, social, política, económica, científica, tecnológica, artística y, en una palabra, *total*, que es condición de nuestra supervivencia como especie y de la creación de una sociedad justa, armónica y plena. A fin de evitar los peligros propios de los «grandes sistemas» y de hacer posible la superación de la «sobreevaluación del conocimiento», se muestra cómo el desarrollo de esta última, así como del aislamiento de segmentos de la realidad en nuestra percepción, produce la fragmentación de nuestra experiencia y la actitud instrumental en la raíz de la crisis ecológica, y se advierte reiteradamente que es imposible desarrollar una descripción global de la estructura y el proceso del universo que se adecúe perfectamente a lo que describe. El error en la raíz de la crisis actual consiste en la confusión de nuestros mapas conceptuales —los cuales, dadas las características de nuestra percepción, son siempre fragmentarios— con el territorio de lo *dado*, y en la atribución a los mapas en cuestión de un grado absoluto de verdad o falsedad. En contraste, la *verdad* consiste en la ausencia de toda deformación y de todo error, y corresponde a la develación no-conceptual de lo *dado*. Dicha develación ha constituido siempre el corazón de la genuina mística no-dualista, la cual ha transmitido una plétora de métodos destinados a dar acceso a ella.

En el segundo ensayo se consideran la historia, la filosofía de la historia y la teoría de la sociedad que se siguen lógicamente de la visión no-dualista expuesta en el primer ensayo. Una correcta comprensión de la historia y su dinámica es necesaria para entender la génesis de la situación actual y, en consecuencia, para determinar las condiciones que nos permitirán llevar a cabo una transformación de la sociedad que pueda garantizar nuestra supervivencia, armonía y plenitud. Del mismo modo, debemos entender (1) cómo es que la visión del mundo no-dualista que nos interesa implica la igualdad social, económica, política y sexual postulada por el cooperativismo ácrata, la ecología profunda, el ecofeminismo y otros sistemas no-totalitarios de tendencia igualitaria, y (2) por qué si no hay una praxis en el «interior» de nuestra psiquis destinada a lograr una transformación efectiva de la conciencia del tipo que propugnan las *genuinas* tradiciones espirituales no-dualistas e inmanentistas, será imposible realizar una cabal y profunda revolución social. Ahora bien, a fin de transformar totalmente nuestra estructura psicológica, no sería suficiente con dedicarnos a una praxis espiritual interior. Como señaló Carlos Marx, la esencia humana es la totalidad de las relaciones sociales y, como lo han mostrado Wilhelm Reich, David Cooper, Michel Foucault y otros, nuestra psiquis está estructurada por nuestras relaciones sociales. Transformar la psiquis y la esencia humanas

implica transformar radicalmente las relaciones sociales, sustituyendo, tanto en el plano microsocioal como en el macrosocioal, las instituciones jerárquicas y cerradas que imperan actualmente por instituciones abiertas y horizontales. En tanto que no logremos realizar dicha transformación en el plano macrosocioal, deberemos ir realizándola en el microsocioal, como lo hicieron los innumerables místicos que vivieron en comunidades cuya estructura relacional era radicalmente diferente a la de la sociedad en general.

Finalmente, en el tercero de los ensayos del libro he presentado la concepción del valor y los valores que se sigue de la visión del mundo expuesta en el primer ensayo. Después de considerar la génesis del valor y de los valores, muestro cómo el intento de adecuarse a los valores lleva a los individuos a violarlos y a alejarse cada vez más de ellos, y por qué la armonía social e individual que los valores deberían garantizar sólo puede resultar de la transformación de la conciencia y de las relaciones sociales que nos permitirá recuperar el estado de globalidad, plenitud y benéfica espontaneidad *cuya pérdida da lugar al valor y los valores* (y el cual podría ser considerado como *valor absoluto*). El resto del ensayo —que ocupa el mayor número de páginas— está dedicado al problema del valor en varios campos e instancias particulares. En él se analiza la relación existente entre el valor y la verdad y entre el valor y el ser; se considera si los valores son objetivos o subjetivos; y se estudia a fondo la naturaleza y la dinámica del valor y los valores en tres campos específicos, que son el ético, el económico y el estético.¹²

Si la praxis transformadora a la que me he referido es emprendida por un número suficiente de individuos, podrá producirse una «acumulación» en algún sentido semejante a la «masa crítica» de la física nuclear. Y si dichos individuos lo gran extender la praxis en cuestión a la totalidad de la sociedad, no cabe duda de que podrá hacerse realidad el ideal de una democracia directa con justicia social y plenitud personal que hasta ahora no había constituido más que una utopía.¹³

Sarwa mangalam.

Elías Capriles

Mérida, 12 de diciembre de 1992

¹²A pesar de su coherencia, esta estructura fue producto del azar, ya que los tres ensayos surgieron cuando estudiantes del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes me pidieron orientación para la elaboración de tres trabajos, cada uno de los cuales se transformó luego en uno de los ensayos aquí presentados.

¹³En lo político, mi aporte a la transformación es el libro que el lector tiene en sus manos; en lo espiritual, en cambio, espero poder participar de manera más directa en una praxis de grupo dirigida a la genuina liberación.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

**QUE ES FILOSOFIA
Y
CUALES SON LAS CAUSAS PROFUNDAS
DE LA CRISIS ECOLOGICA**

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

El objetivo original de este trabajo era responder la pregunta «¿qué es filosofía?». ¹⁴ Al intentar responderla, no me fue posible evadir el problema presentado por la multiplicidad de concepciones de la filosofía que se enfrentan en nuestros días.

Ya entre los antiguos griegos, fueron muchos los «objetos», las actitudes, las actividades y las intencionalidades que se subsumieron bajo el término «filosofía». Los fisiólogos se dedicaron sobre todo a reflexionar sobre la naturaleza del universo. Parménides se ocupó del «ser», concebido como hipóstasis inmaterial. Los escépticos de la escuela de Pirrón recurrían a la *epojé* ¹⁵ como medio para alcanzar un estado mental y un modo de ser deseables y satisfactorios, representados por la *ataraxia*. ¹⁶ Los estoicos se ocuparon de la dimensión social del ser humano, lo cual no los eximió de insistir en la necesidad de alcanzar un estado mental deseable y satisfactorio, que llamaron *apatheia*. Se ha dicho que para Sócrates la filosofía era sobre todo una reflexión moral, que tenía que ver con el manejo de la vida práctica. ¹⁷ Para los epicúreos, la filosofía debía liberar a los seres humanos del temor a los dioses y a la muerte y, al igual que para los cirenaicos, debía conducirlos a la felicidad, concebida como placer sostenido. Para otros filósofos y escuelas de la Grecia antigua, la filosofía fue otras cosas diferentes. Y si entre los antiguos griegos hubo tan amplia diversidad de concepciones de dicha disciplina, mucho mayor es el número de las que han aparecido desde la época de aquéllos hasta nuestros días.

Esto hace que sea casi imposible dar de entrada una definición unívoca de la filosofía. Dada esta imposibilidad, no tendré más remedio que aproximarme a una definición de lo que es *para mí* la filosofía auténtica por medio de la consideración de las relaciones entre ciencia, filosofía, ideología y religión. Una vez aclarado el sentido de la auténtica filosofía, me ocuparé de

¹⁴El trabajo surgió cuando Mayda Hocevar, María Dolores González, Leonardo Rujano y Consuelo Meléndez me pidieron que los guiara en la elaboración de un trabajo para el Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes en Mérida, que debía responder la pregunta «¿qué es filosofía?» y relacionar esta disciplina con la ciencia, la religión y la ideología. La primera versión del trabajo fue simplemente la transcripción de mi respuesta a esa pregunta y de mi discurso sobre las relaciones en cuestión. Luego, no obstante, reuní todo el material en una computadora y lo trabajé meticulosamente a fin de producir un trabajo que pudiese ser publicado como el primer ensayo de este libro.

¹⁵Término definido por Sexto el Empírico como «estado de reposo mental, por el cual ni afirmamos ni negamos». Normalmente, se lo traduce como «suspensión del juicio».

¹⁶Término introducido por Demócrito y recogido por los escépticos, los estoicos y los epicúreos, que es traducido como «ausencia de inquietud», «tranquilidad de ánimo» o «imperturbabilidad». Para el escéptico neocadémico Arcesilao o Arcesilao, no era —como para Pirrón— la culminación de la *epojé*, sino un *síntoma* de la suspensión en cuestión.

¹⁷Cabe recordar que el Sócrates de Platón es muy distinto del Sócrates de los cínicos y del de otros de los llamados «socráticos menores», y que, por lo tanto, sería aventurado avanzar una interpretación definitiva del carácter de su empresa filosófica.

la relación entre ésta y la problemática social y ecológica, que trataré en términos del esquema de las llamadas «cuatro nobles verdades».

Filosofía y religión

Según Angel Cappelletti, el primer filósofo en utilizar el término «filosofía» fue Heráclito¹⁸ —quien, sin duda alguna, tuvo una de las visiones más claras posibles de la sabiduría que era objeto del amor de los filósofos—.

Los fragmentos del sabio efesio que se conservan parecen indicar que éste no concebía la verdad como la correspondencia exacta y absoluta de una idea o cadena de ideas a lo dado, a exclusión de la idea o cadena de ideas contraria, ni concebía la sabiduría como el mayor agregado posible de «verdades» en el sentido anterior. Su discípulo indirecto y autodeclarado, Crátilo, se limitaba a alzar un dedo cuando se lo interrogaba.¹⁹ Y, como ya vimos, Pirrón —a quien algunos consideran como continuador y renovador de la tradición heraclítica—²⁰ recurría a la *epojé* como medio para alcanzar la *ataraxia*.

Heráclito no concibió la verdad en base al criterio tomista de una *adæquatio intellectus et rei*, en base al criterio cartesiano de una *perceptio clara et distincta*, ni en base a ninguno de los criterios exclusivistas y absolutistas de la filosofía de nuestra era. En consecuencia, la sabiduría no era para él una suma de «verdades» concebidas en base a los criterios antes mencionados. De otra manera no podría explicarse que el ilustre efesio haya

¹⁸Cappelletti, Angel J., 1972b. El profesor Cappelletti dice de la anécdota que atribuye el origen del término «filosofía» a Pitágoras:

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

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

¹⁹En general, se piensa que Crátilo carecía de la sabiduría heraclítica que develaba la *coincidentia oppositorum* y, en consecuencia, explicó a Heráclito poniendo el énfasis en el cambio e ignorando el igualmente importante elemento de la unidad subyacente. Sin embargo, puesto que Crátilo no dejó nada escrito, parece aventurado afirmar lo anterior. De no haber carecido de la sabiduría en cuestión, sus respuestas mudas con un dedo alzado podrían ser comparables a las que daba a sus alumnos el maestro *ch'an* Shu-shih, discípulo de T'ien-lung.

²⁰Como anota Angel J. Cappelletti (Cappelletti, Angel, 1969):

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

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

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

recurrido constantemente a la paradoja, afirmando conjuntamente dos ideas contrarias. ¿Qué pretendía con esto el sacerdote de Efeso? La respuesta es obvia: llevar a los seres humanos más allá de la comprensión en términos de conceptos que se definen por contraste con sus contrarios y que son tomados como verdades absolutas que excluyen a estos últimos.

Este era también el objetivo del método de *isosthenia* que sería popularizado más tarde por Demócrito y adoptado luego por Pirrón: toda evidencia o argumento debía ser balanceada con una evidencia o un argumento contrario, de modo que ambos se cancelasen mutuamente y así, eventualmente, el individuo pudiese liberarse de la «sobreevaluación conceptual»²¹ que lo hacía parcializarse por una idea, que tomaba como «la verdad», y que lo llevaba a negar la idea contraria. El mismo método —que los japoneses llaman *mondo*— fue propugnado por el filósofo y místico chino Hui-neng Wei-lang y aplicado por la larga línea de sus descendientes espirituales en China, Vietnam, Korea, Japón y otros países del Asia. Hui-neng enseñó a sus discípulos:²²

«Cuando os interroguen, si alguien pregunta acerca del «ser», respondedle en términos del «no-ser». Si alguien pregunta acerca del «no-ser», contestadle en términos del «ser». Si os interrogan acerca del hombre ordinario, responded describiendo el sabio. Si os preguntan por el sabio, contestad en términos del hombre ordinario. De este método de oposición recíproca surge la comprensión del Camino Medio (*madhyamaka*). Cada vez que se os haga una pregunta, dad una respuesta que implique su opuesto.»

El método de *isosthenia*, al igual que la heraclíteica afirmación conjunta de dos ideas contrarias, podría eventualmente llevar a los individuos más allá del aferramiento a ideas e interpretaciones de lo dado y hacerlos descubrir una sabiduría no-conceptual que —para expresarlo en términos de la imagen de Korzybsky— no confunde el mapa constituido por las ideas, con el territorio que éste describe. Esto es imprescindible a fin de arribar a la verdad porque, como señala el *Madhyamakavrtti* (perteneciente a la escuela filosófica *madhyamika* de la India):²³

²¹El dar excesivo valor a las ideas, que en consecuencia son confundidas con lo que ellas interpretan, o son consideradas como la verdad —o, por el contrario, como algo falso— con respecto a aquello a lo que ellas se refieren. Como veremos más adelante, cuando discutamos este concepto, la «sobreevaluación» es el eje del error que padecemos los seres humanos.

²²Esta es la versión presentada en Watts, Alan, 1956. Para mayor información acerca de la enseñanza de Hui-neng, ver también Wong-Mou-Lam, 1969, y Suzuki, D. T., francés, 1970. El filósofo y místico chino Ta-chu Hui-hai propugna el mismo método, que considera la esencia de la filosofía *madhyamika*, y hace un excelente uso del mismo en sus encuentros con sus discípulos y con otros maestros. Ver Blofeld, John, 1956.

²³Guenther, Herbert V., 1964.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«Una posición (*paksha*) implica una contraposición (*pratipaksha*),²⁴ y ninguna de ambas es verdadera.»

Cuando nos aferramos a una posición, creyendo que ella constituye la verdad y que su contrario es falso, estamos en el error. Y, puesto que la enseñanza del filósofo debe precisamente sacarnos del error y darnos acceso a la sabiduría, la función de éste es romper nuestro aferramiento a toda posición, dándonos acceso a una sabiduría no-referencial que es libertad con respecto a todo aferramiento. David Levin afirma que David Krell habla de la manera más precisa cuando utiliza una palabra de la psicopatología para describir la errónea *aprehensión* metafísica de la «verdad» que prevalece en nuestra época de objetivación tecnológica. Krell señala que²⁵

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

Como veremos más adelante, la concepción metafísica de «verdad» que todavía impera en la filosofía occidental y que sirve de base a las ciencias y a la tecnología es una de las piedras angulares del error que —como también veremos más adelante— se encuentra en la base de la gravísima crisis ecológica que nos ha llevado al borde de nuestra extinción. A fin de superar tanto la crisis como el error que se encuentra en su base debemos acceder a la sabiduría no-referencial a la que Heráclito intentaba darnos acceso por medio de sus aparentes paradojas: a la *sophía* a la que aspiraba la filosofía, que correspondía a la develación²⁶ misma del Logos. Una vez que la sabiduría no-referencial en cuestión esté bien establecida, de ella podrá surgir su función práctica y conceptual,²⁷ que capta la unidad e interdependencia de los opuestos, liberándonos de la creencia en la verdad absoluta de un concepto y la falsedad absoluta de su contrario.

Esto último se explica porque la perspectiva de *sophía* es panorámica y representa la superación de nuestro habitual estado de «pequeño espacio-tiempo-conocimiento».²⁸ Así, pues, una vez que la sabiduría en cuestión

²⁴Los conceptos de *paksha* y *pratipaksha* nos recuerdan los de *Begrief* y *Gegenbegrief* en Avenarius, Carstanjen y Petzoldt, y traen a la mente el famoso *dictum* de Baruch de Spinoza: «*Omnis determinatio negatio est.*»

²⁵Krell, David Farrell, 1979; citado en Levin, David Michael, 1985, p.128.

²⁶Uso este galicismo para evitar el significado dogmático cristiano de «revelación».

²⁷La cual quizás habría sido indicada por el sabio de Efeso con el verbo *phroneo* y con el sustantivo *phronesis* (entendidos, por supuesto, en un sentido muy diferente de los que les dieron Platón y Aristóteles).

²⁸En Tarthang Tulku, 1977, se nos comunica una antigua tradición conservada en el Tíbet, según la cual el individuo normal está caracterizado por una perspectiva restringida o «pequeño espacio-tiempo-»

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

comience a abarcar el conocimiento,²⁹ éste dejará de ser unilateral: desde nuestra nueva perspectiva panorámica no nos será posible concentrar-nos en un polo conceptual e ignorar el otro polo y el resto del continuo del que ambos polos son extremos. Aunque podremos distinguir distintos segmentos en el continuo en cuestión, reconocerlos como tal o cual ente, función o cualidad (etc.) y llamarlos por sus nombres, nos habremos liberado de la errónea escisión que nos hace considerar esos segmentos como entes intrínsecamente separados. En consecuencia, habremos superado la identificación con uno de los segmentos que nos hace experimentar el resto del continuo como algo ajeno a nosotros, y que nos impulsa a tomar bandos.³⁰

Heráclito llamó nuestra atención hacia el cambio constante que caracteriza los fenómenos y la totalidad del universo³¹ milenios antes de que la física investigase el interior del átomo y pudiese así descubrir el rapidísimo y constante cambio de estructura que se produce en el nivel subatómico, mientras en el nivel de «dimensiones intermedias» en el que transcurre nuestra experiencia cotidiana los entes parecen conservar una configuración dada. En el siglo XIII el poeta sufí Yalaladín Rumi escribió:³²

conocimiento» que ha de ser superado por medio de la recuperación de la perspectiva panorámica del «Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento», que representa la sabiduría.

²⁹La vivencia de *sophía* en este sentido corresponde a la disolución de la sobrevaluación conceptual a la que me refiero repetidamente en este libro. Como señalan el budismo zen y la enseñanza tibetana conocida como dzogchén, al comienzo (en el nivel que el budismo mahayana llama dharmakaya) la disolución de la sobrevaluación es también la disolución de las ideas en términos de las cuales percibimos, entendemos y pensamos. Más adelante, cuando el individuo se establece en la sabiduría en cuestión, puede producirse un tipo de «conocimiento» —por así decir, ya que el mismo no representa el co-nacimiento del sujeto y el objeto— que está libre de sobrevaluación, el cual corresponde a lo que el mahayana llama Nirmanakaya.

³⁰El libro *Time, Space and Knowledge. A New Vision of Reality* (Tarthang Tulku, 1977) presenta treinta y cinco ejercicios tradicionales que tienen por objeto hacer posible que quien los practique obtenga algunas vislumbres del estado holístico de Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento que es la condición de la captación de la coincidentia oppositorum y de la percepción de los entes como segmentos de un todo mayor —o, por lo menos, obtener algunas experiencias de un espacio-tiempo-conocimiento más amplio que el usual, que hagan posible que la globalidad no sea ya para el individuo una mera abstracción intelectual—. Ahora bien, a fin de establecerse en el estado de Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento, el individuo tendrá que realizar una práctica diferente durante *la totalidad* de su vida cotidiana (la cual puede ser del tipo que los tibetanos conocen como *rDzogs-chen*, que tiene sus equivalentes o semejantes en otras civilizaciones).

³¹Aunque, como veremos luego, Heráclito no afirmó el cambio como principio absoluto, ni negó la estabilidad y la permanencia subyacentes, es de la mayor importancia que reconozcamos el cambio constante que sufren todos los fenómenos, incluyendo el ente que somos. Si bien en un primer momento ello nos provocará una experiencia de inseguridad y temor, a la larga, cuando nos acostumbremos al cambio y dejemos de resistirlo —y cesemos de afirmar una identidad supuestamente estable y fija a fin de negarlo— tendremos la posibilidad de superar toda inseguridad y alcanzar una seguridad interior incommovible. (Por supuesto, a fin de lograr esto sería necesario acceder a la captación directa, libre de toda conceptualización, de la globalidad que comprende el cambio y la permanencia y, finalmente, establecernos en esta captación.) En nuestra época de cambios radicales, destrucciones descomunales e inseguridad total, esto es más importante que nunca.

³²Yalaladín Rumi, español, sin fecha. En la cita la palabra «demuestra» fue remplazada por «hace patente».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

En efecto, a comienzos de nuestro siglo Rutherford «com-probó» que los átomos eran casi en su totalidad «espacio vacío», en el cual pequeñísimas partículas se movían tan rápidamente que producían barreras impenetrables y así generaban la ilusión de materialidad y solidez que caracteriza a nuestra experiencia cotidiana. Como ha señalado Fritjof Capra,³³ si agrandásemos un átomo hasta el tamaño de la cúpula de la catedral de San Pedro en el Vaticano, el núcleo tendría el tamaño de un grano de sal y los electrones serían del tamaño de partículas de polvo que girarían a su alrededor. Según el modelo más corriente en la física cuántica (que es muy posterior a Rutherford), estas «partículas de polvo» girarían a tal velocidad que no podrían ser vistas; y, si pudiésemos verlas, descubriríamos que ellas se disuelven a cada instante para formar ondas y de inmediato se vuelven a reconstituir como partículas.

No obstante, Heráclito no parece haberse aferrado a la idea de cambio, ni parece haber supuesto —como muchos intérpretes modernos del pensamiento antiguo— que un estado de cambio total implicaría un pluralismo ontológico. El sabio de Efeso parecía estar bien consciente de que, si el cambio es total y absoluto, la existencia de múltiples sustancias será imposible. Y parece haber estado también consciente de que, ante el descubrimiento de la no-existencia-intrínseca de múltiples sustancias, la mente interpretativa concebirá una unidad —aunque esta concepción, que es relativa a su(s) contrario(s), será tan errónea como la de una multiplicidad (o como la de una dualidad, la de una nada, etc.)—. G. S. Kirk ha señalado que:³⁴

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

Por su parte, Angel J. Cappelletti escribe:³⁵

³³Fritjof Capra, 1975/1983.

³⁴G. S. Kirk, en Kirk, G. S., y J. E. Raven, 1966; español 1970.

³⁵Cappelletti, Angel J., 1969.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

En efecto, el filósofo de Efeso nos dice:³⁶

«(Quienes) escuchan, no a mí, sino al *Lógos*, sabiamente confiesan que todo es uno.»³⁷

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

La física de nuestro siglo, al investigar dimensiones cada vez más pequeñas, fue descubriendo una multiplicidad siempre creciente, la cual, cuando parecía tender a hacerse infinita, desapareció en el redescubrimiento de la unidad. Después de que Rutherford revelara la pluralidad interna del átomo, Einstein descubriría que las partículas subatómicas eran concentraciones negativas, positivas y neutras de un campo electromagnético único³⁸ que abarcaba el universo entero. Así, pues, el «espacio vacío» en el

³⁶Fragmento 50 según Diels-Kranz y 26 según Marcovich, versión de G. S. Kirk, en Kirk, G. S., y J. E. Raven, 1966; español 1970. Angel Cappelletti (Cappelletti, Angel, 1972a) traduce el fragmento así:

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁷Si bien en este pasaje Heráclito afirma lo uno, en general su filosofía se parece más al no-dualismo de Nagarjuna que a monismos como el de Plotino y el de Shankaracharya. Recomiendo al lector consultar la última sección del apéndice sobre física a este ensayo y un pequeño libro de texto que preparo actualmente sobre el pensamiento oriental.

³⁸En 1861, J. C. Maxwell unificó matemáticamente el magnetismo y la electricidad, produciendo el concepto de «electromagnetismo». En 1877, Hertz validó empíricamente el descubrimiento de Maxwell. En los años 60 de nuestro siglo, basándose en los descubrimientos de Einstein en 1916 y en los de Max Planck en la misma época, Glashow, Weinberg y Salam unificaron teóricamente el electromagnetismo con la «fuerza débil», produciendo el concepto de una «fuerza electrodébil». En los años 80, en el CERN, C. Rubbia y su equipo comprobaron empíricamente la unidad de la fuerza débil y el electromagnetismo. Actualmente, se busca la validación empírica de teorías tales como la Gran Unificación y la Superunificación, la cual, de ser lograda,

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

que según Rutherford giraban las partículas subatómicas, en verdad no era vacío, sino un continuo de energía. Aún más, Einstein destruiría el antiheraclíteo concepto aristotélico de «sustancia» —el cual, a diferencia de la filosofía de Heráclito, sí implicaba *hasta un cierto punto* una pluralidad intrínseca—³⁹ al descubrir que las partículas subatómicas se reconstituían a cada instante con la energía de la zona del «campo único de energía» por la que «estaban pasando» y, por ende, que los entes intercambiaban su «materia» con lo que los rodeaba.⁴⁰

Esto significa que nuestra impresión de que los entes existen independientemente de nosotros y del resto del universo, de manera sustancial y autoexistente, es errónea. Los entes no están en sí mismos separados de lo que los rodea, pues a su alrededor no hay ni una capa de espacio vacío ni una capa de una sustancia distinta del resto del campo de energía postulado por Einstein, que pueda separarlos de su «medio ambiente». Más aún, ni siquiera están constituidos siempre por una misma porción de materia (lo cual les proporcionaría autoidentidad y justificaría que los consideremos como entidades intrínsecamente separadas del resto del universo físico), pues, como hemos visto, Einstein mostró que la materia-energía que los constituye se intercambia constantemente con la de aquello que los rodea.⁴¹ Así, pues, los

completaría la unificación de las llamadas «fuerzas fundamentales». Con ello, se completaría la demostración a este nivel de la unidad básica del cosmos, subyacente en su multiplicidad. Ver el segundo apéndice a este ensayo.

³⁹Las tesis de Aristóteles implicaban una pluralidad intrínseca sólo hasta un cierto punto, pues en última instancia todos los entes materiales estaban constituidos por la *prima materia*: un único constituyente de todo lo físico, que podría ser comparado con la materia-energía única postulada por Einstein.

Así, pues, desde el punto de vista de la teoría de Einstein, el error de Aristóteles habría radicado en su creencia de que cada ente conservaba una porción de la *prima materia*, que era la materia que lo constituía y que para él jamás se intercambiaba con la del medio ambiente. Para Einstein, lo único que los entes conservaban en cierta medida era su forma (y ello tan solo en el nivel de «dimensiones intermedias» que corresponde a nuestra experiencia cotidiana).

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

⁴⁰Esto refuta la tesis de Aristóteles según la cual las «sustancias» individuales conservaban su materia durante sus cambios internos, de modo que, por ejemplo, el agua al evaporarse se volvía vapor, el vapor al condensarse se volvía agua, el agua al congelarse se volvía hielo... pero durante todo este proceso la sustancia que se iba transformando conservaba íntegramente la materia que la constituía. Al mostrar que los entes no conservan su materia, Einstein demolió el concepto aristotélico de «sustancia».

⁴¹Para Aristóteles, la sustancia (primera), que podía ser señalada, pero de la cual no podía decirse nada, era la combinación de materia y forma. El descubrimiento de Einstein demuele el concepto aristotélico de «sustancia» en la medida en la que éste requiere que los entes conserven la materia que los constituye. Como se señaló en notas anteriores, Aristóteles afirmó que el agua al evaporarse se vuelve vapor de agua y al congelarse se vuelve hielo, pero sigue siendo la misma sustancia en la medida en la que la materia que constituye a todas estas manifestaciones se conserva a medida que la sustancia pasa de un estado a otro.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

entes son separados de su «medio ambiente» por nuestra percepción, que puede distinguirlos y abstraerlos porque en el nivel de «dimensiones intermedias» que percibimos directamente por los sentidos ellos conservan en cierta medida su configuración durante el pasar del tiempo, y porque nosotros tenemos memoria, que permite a nuestras funciones mentales y perceptivas reconocerlos, identificarlos y abstraerlos. Cuando los experimentamos o entendemos como entes que existen como tales independientemente de nosotros estamos en un error, ya que ellos dependen de nuestros procesos mentales para aparecer como entidades separadas con una identidad propia.

En nuestro tiempo, la física ha ido mucho más allá de Einstein en la «desconstrucción»⁴² de los entes. Las separaciones, la pluralidad de entes, el cambio y el flujo dependen del espacio y del tiempo y no podrían ni tan siquiera ser concebidos sin espacio ni tiempo. La física de nuestros días ha asestado otro duro golpe a la creencia en una pluralidad y un cambio intrínsecos, independientes de nuestra percepción, al descubrir que el espacio y el tiempo sólo existen como los conocemos en nuestra experiencia. Para la Teoría de la Relatividad, el tiempo era ya una dimensión más —en el mismo nivel que las tres del espacio— de ese «continuo de cuatro dimensiones»⁴³ que era el universo. En nuestros días, la física de reconocimiento parte del supuesto de que el tiempo y el espacio sólo existen en el nivel fenoménico en el que transcurre nuestra experiencia cotidiana, e intenta determinar cómo surge la dimensionalidad a partir de una «realidad»⁴⁴ *dada* que no sería en sí misma dimensional.⁴⁵

⁴²Aunque para los estudiosos de la filosofía, la semiótica, la semiología y otras disciplinas la palabra «desconstrucción» es bien conocida, el hecho de que ella no aparezca en la mayoría de los diccionarios nos obliga a definirla. La construcción y la destrucción son, en el sentido común de la palabra, actos «físicos», tales como el de construir una casa juntando ladrillos o el de destruirla separándolos. Ahora bien, hay una clase de construcción de tipo mental, realizada por los procesos mentales, que nos permite entender a los entes como sustancias. «Desconstruir» es separar mentalmente las «partes» de lo que nuestras construcciones mentales nos habían hecho considerar erróneamente como una realidad autoexistente e indivisa o, de cualquier otra forma, deshacer las ilusiones creadas por nuestra mente. Esto puede incluir el mostrar que la impresión de que los entes son sustancias independientes de nuestros procesos mentales y perceptivos es una construcción mental, el señalar que la causalidad no es algo absoluto, y así sucesivamente.

⁴³Las teorías de Superunificación van más allá que Einstein. Contando el tiempo, ellas postulan 11 dimensiones y afirman que de las diez espaciales sólo tres no están «encogidas» desde el momento del «big bang». Como hemos visto, las distintas teorías de la física de reconocimiento van todavía más allá e insisten en que la dimensionalidad depende de nuestros procesos mentales y no existe independientemente de ellos.

⁴⁴Por así decir, ya que *res/rei* y *rere* son las raíces etimológicas del término «realidad», pero en lo que nos concierne no habrían «cosas» (*res/rei*), ni se trataría tampoco del pensar (*rere*).

⁴⁵Esta es precisamente la definición que da John Wheeler (Gliedman, J., 1984) de esta rama de la física:

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

En mi opinión, Heráclito intentaba mostrarnos que «unidad» y «multiplicidad», «estabilidad» y «cambio», eran ideas que nuestras mentes proyectaban sobre lo dado, ninguna de las cuales correspondía completa y absolutamente a la totalidad de lo dado. Así, pues, el carácter relativamente cierto de la idea de unidad no negaría el carácter relativamente cierto de la idea de multiplicidad, y «estar en la verdad» implicaría no tomar a ninguna de ambas ideas como una verdad absoluta, mientras que «estar en el error» consistiría en creer que una de ellas es absolutamente cierta y que la opuesta es absolutamente falsa. En consecuencia, aunque Kirk dice que a Heráclito le interesaba, más que el cambio, la unidad subyacente en todo cambio, el mayor interés de Heráclito debió haber sido mostrar que lo dado no es ni uno ni múltiple (ni puede ser entendido cabalmente en términos de ninguna otra idea), pues «uno» y «múltiple» son proyecciones igualmente válidas e igualmente inadecuadas, emitidas por el intelecto sobre lo dado —que no es conceptual y no corresponde exactamente a ningún concepto—. Heráclito no pudo haberse contentado con uno de los contrarios de dualidad alguna, pues una y otra vez afirma simultáneamente ideas opuestas:⁴⁶

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

⁴⁶Kirk y Raven, *opere citato*. Fragmento 206 según Diels-Kranz. En la traducción que presentan Kirk y Raven, lo uno nace del todo porque al conceptualizar el todo lo entendemos como **un** sólo todo, y del uno nacen todas las cosas porque, una vez conceptualizado el todo como **uno**, comenzaremos a conceptualizar en él **múltiples**

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«Las cosas en conjunto son todo y no-todo, idéntico y no-idéntico, armónico y no-armónico; lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas.»

Aristóteles ataca a Heráclito alegando que éste niega el principio de no-contradicción al afirmar que los opuestos son «lo mismo». Kirk defiende al efesio diciendo que éste no pretendió significar con su expresión «lo mismo», tanto que eran «idénticos», cuanto que no estaban «esencialmente separados» o «que pertenecían a un único complejo». Por otra parte, como señalan A. Testa y Angel J. Cappelletti,⁴⁷ Heráclito no postula una «identidad de los contrarios» en el sentido hegeliano del término. Para Hegel el mapa ha de corresponder al territorio, del cual es inseparable y prácticamente indistinguible; no obstante, dadas las características del mapa y del territorio, el mapa ha de violar el principio de no-contradicción, pues «las cosas son en sí mismas contradictorias».⁴⁸ En cambio, todo parece indicar que para Heráclito el mapa era sólo un mapa, y si tenemos la impresión de que los mapas del efesio violan el principio de no-contradicción, ello se debe al hecho de que, según el punto de vista que adopte el sujeto, al mismo territorio se pueden aplicar mapas contrarios, ninguno de los cuales describe cabalmente ni agota el territorio que representa. Así, pues, con sus aparentes paradojas, el efesio probablemente quiso liberarnos de la confusión de los mapas conceptuales que aplicamos al territorio de lo *dado* con este último, y hacernos entender que mapas opuestos podían ser válidamente aplicados a la misma realidad cuando ésta era considerada desde puntos de vista, perspectivas o tipos lógicos diferentes.

Las aparentes paradojas del efesio no constituirían violaciones del principio de no-contradicción si, como explicaron Russell y Whitehead,⁴⁹ las contradicciones entre términos sólo fuesen «reales» cuando ambos términos pertenecieran a un mismo tipo lógico. Ahora bien, Gregory Bateson ha

partes como entes separados. Angel J. Cappelletti (Cappelletti, A., 1972 a), quien da el número 10 a este fragmento, nos entrega una traducción más literal:

«Articulaciones: entero y no entero; concorde, discorde; consonante, disonante; y de todas las cosas, lo uno; y de lo uno, todas las cosas.»

⁴⁷Testa, A., 1938, cap. 5. Citado en Cappelletti, Angel J., 1969.

⁴⁸Hegel, G. W. F., español Hachette 1956, Solar 1976. Cabe recordar que Oakeshott afirmó que las contradicciones se encuentran sólo en las categorías inferiores pero no así en el Concepto Absoluto. A su vez, McTaggart anotó que la negación del principio de no-contradicción anularía toda la dialéctica hegeliana, pues la razón para superar un estadio dialéctico de evolución es nuestra percepción del mismo como contradictorio, de modo que si todo es contradictorio el criterio mismo de «revelación del error por las contradicciones que produce» quedaría eliminado. El intento que hizo Mure de justificar a Hegel frente a la crítica de McTaggart fue infructuoso. No obstante, algunos piensan que en la *Enciclopedia* Hegel superó el error que se le critica.

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

⁴⁹Russell, Bertrand, y Alfred North Whitehead, 1910.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

señalado que, a fin de distinguir tipos lógicos, la teoría producida por Russell y Whitehead tiene que violar sus propias reglas.⁵⁰ Esto significa que dicha teoría no salva el carácter supuestamente absoluto del principio de no-contradicción.

A diferencia de Hegel, filósofos como Heráclito, Crátilo, Pirrón y los escépticos académicos Carneades y Arcesilao, «sofistas» como Protágoras y Gorgias, y muchos otros pensadores, parecían estar conscientes de que la verdad a la que aspira la filosofía no es algo que pueda ser pensado y enunciado en términos de conceptos. Esta es, en parte, la tradición que continúan los escépticos cristianos —tales como Gian Francesco Pico della Mirandola, Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, Francisco Sánchez, Michel de Montaigne, etc.—, los llamados «antirracionalistas» —tales como Schelling, Schopenhauer y Nietzsche— y, quizás en menor grado, vitalismos como los de Bergson, Unamuno y otros. Nietzsche nos dice, al criticar la posición que atribuye a Parménides:⁵¹

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

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

(1) Lo entendido siempre es pasado, de modo que nunca entendemos lo que hay, sino lo que hubo. En el flujo de sensaciones, nuestros procesos mentales abstraen un fragmento que presenta una configuración que puede corresponder a una de nuestras ideas. Entonces, lo entendemos en términos de esa idea. Pero, para el momento cuando lo entendemos, ya aquello que estamos entendiendo ha cambiado (aunque la idea en términos de la cual lo entendemos podría quizás serle aplicada todavía). Aun más, hay una diferencia radical entre el modo de ser de los fenómenos que percibimos y/o entendemos y el de las ideas que aplicamos a ellos: mientras que los primeros cambian constantemente, las segundas no cambian mientras las captamos.⁵²

⁵⁰Ver Bateson, Gregory, recopilación 1972. Bateson nos recuerda que la teoría de tipos nos prohíbe, al resolver un determinado problema, considerar entes o clases que pertenezcan a un tipo lógico distinto del que nos concierne (de modo que los mismos no pueden ser considerados ni como x ni como no-x). Ahora bien, para saber que no podemos ni incluirlos en nuestra consideración ni excluirlos de ella, tenemos que haberlos ya excluido, violando los principios de la teoría. Por otra parte, el no poder considerar entes o clases como x ni como no-x viola ya los principios del tercero excluido y de no-contradicción.

⁵¹Nietzsche, Friedrich. No recuerdo de cuál de los libros mencionados en la bibliografía es esta cita.

⁵²Aunque, según la física de reconocimiento, lo dado no es en sí mismo temporal, aquello que, en la percepción, entendemos en términos de una idea, ya ha sido procesado por los mecanismos cognoscitivos que

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Algunos pensadores de la tradición a la que nos referimos se han preguntado cómo puede lo no-cambiante corresponder a lo cambiante. Otros han respondido que, aun-que no *corresponde*, sí lo *entiende*. El problema radica en que, al entenderlo, creemos que lo entendido *es* la idea en términos de la cual lo entendemos y, por ende, estamos en un error. Ese error es un producto de lo que he llamado «sobreevaluación».

(2) La idea no es espacial, y por ende no puede corresponder exactamente a una realidad que sí es para nosotros espacial.⁵³ A esto se ha respondido que aunque la idea no *corresponde* a dicha realidad, sí la entiende. El problema radica en que, al entenderla, creemos que lo entendido *es* la idea en términos de la cual lo entendemos y, por ende, estamos en un error. Esto también es un producto del error que he llamado «sobreevaluación».

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

Podría seguir recopilando los numerosos argumentos utilizados a través de las épocas para refutar nuestra supuesta capacidad de entender conceptualmente y describir cabal y satisfactoriamente, lo dado. Sin embargo, me limitaré a señalar que, una vez depuradas de algunas de las contradicciones que ha señalado en ellas la filosofía analítica, algunas de las «pruebas» de Zenón de Elea pueden ser utilizadas para mostrar, no la inexistencia del

producirían la temporalidad. Así, pues, nuestro flujo de sensaciones y aquello que podemos abstraer en el mismo son siempre cambiantes, de un momento a otro. Los conceptos, en cambio, no cambian en el tiempo, al menos en este sentido.

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

⁵³Según la física de reconocimiento lo dado no es espacial. No obstante, los fragmentos del flujo de sensaciones que, en la percepción, entendemos en términos de ideas, ya han sido «hechos espaciales» por nuestros procesos cognoscitivos. Ahora bien, al percibirlos, los entendemos en términos de ideas, las cuales no tienen apariencia de espacialidad.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

mundo físico, de la pluralidad, etc. (que es lo que se supone que intentaba demostrar Zenón), sino el hecho de que nuestra comprensión es unilateral y sin embargo se cree la verdad única y total acerca de lo que comprende —y, por ende, adolece de un error—.

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

Al nivel dimensional de nuestra experiencia cotidiana, la realidad tiene cuatro dimensiones —tres espaciales y una temporal— aparentemente continuas. No obstante, nuestra comprensión y nuestra descripción de la realidad son lineales y digitales:⁵⁴ avanzan en una sola dimensión a la vez y lo hacen en forma discontinua. ¿Cómo podrían entonces esa comprensión y esa descripción corresponder cabalmente al territorio que interpretan? Por otra parte, al abstraer un frag-mento de lo dado y entenderlo en términos de una idea, lo que hacemos es aislar *uno de sus aspectos* y considerarlo *desde un cierto punto de vista*. Si considerásemos otro de los aspectos del fragmento, o cambiásemos de punto de vista, la idea con-traria le sería quizás tan aplicable como aquélla en términos de la cual lo hemos entendido. Por esto, estamos en un error cuando creemos que las ideas que aplicamos a los fragmentos de lo dado abstraídos por nuestras funciones perceptivas son la verdad absoluta y única acerca de la totalidad de dichos fragmentos.

En general, estaremos en un error siempre que percibamos o concibamos a los entes como autoexistentes e intrínsecamen te separados. Ya debe haber quedado claro que los entes son abstraídos por nuestras funciones mentales y perceptivas dentro de una *Vollgestalt* infragmentada, y que, si

⁵⁴El sentido del término «digital» será discutido en el próximo ensayo de este libro.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

podemos abstraerlos y reconocerlos como éste o aquél ente, ello se debe tan solo al hecho de que ellos en cierta medida conservan su configuración y de que nosotros poseemos una memoria que nos permite reconocerlos.

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

Por ello, los más genuinos sistemas místico-religiosos intentan romper nuestro intento de comprender la realidad en términos de ideas que confundimos con lo que interpretan o que tomamos por la única verdad (o, en caso contrario, por algo absolutamente falso) acerca de aquello a lo que se refieren, y darnos acceso a la vivencia no-conceptual de lo *dado* y el «entender no entendiendo» al que «los sabios arguyendo jamás pueden vencer» —. Juan de la Cruz escribe:⁵⁵

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

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

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

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

⁵⁵Juan de la Cruz, obra citada en la bibliografía.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

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

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

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

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Lo anterior apunta a una concepción particular de la filosofía según la cual ésta tendría (como afirmaba Hegel)⁵⁶ el mismo objeto que la religión⁵⁷ — o, por lo menos, que cierto tipo de mística—,⁵⁸ aunque poseería un método que le es propio. Korzybsky decía que «el mapa no es el territorio», mientras que el «segundo Wittgenstein» nos decía que debíamos liberarnos del «embrujo de nuestra inteligencia mediante el lenguaje».⁵⁹ Para expresarlo con la frase de Ashvagosha⁶⁰ —con cuya concepción de lo que hoy llamamos «filosofía» me identifico plenamente— ésta «utiliza el lenguaje para ir más allá del lenguaje». Tomando prestada la imagen de Wittgenstein, «utiliza la escalera para acceder al lugar en el cual puede abandonarla».

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

⁵⁶Para Hegel, la filosofía, la religión y el arte tendían hacia el mismo fin. No obstante, como veremos en *Filosofía de la historia*, Hegel insistía en la conservación de la autoconciencia, que constituye el núcleo del error humano básico, y parecía aterrorizado ante la posibilidad de la pérdida total del sentido de existencia individual. Así, pues, el objeto común que Hegel atribuía a la filosofía y la religión no es el que se les atribuye en este trabajo, sino un objeto propio de la deformación que Chögyam Trungpa llamó «materialismo espiritual» (Trungpa, Chögyam, 1973, español 1985; Capriles, Elías, 1986).

⁵⁷No sabemos de otros animales, aparte de los seres humanos, que tengan tipo alguno de religión. En efecto, parece que el ser humano es el único animal conocido por nosotros que posee plena autoconciencia —y por ende una ilusión de absoluta separatividad, individualidad y autonomía—. En consecuencia, parece ser el único que tiene que superar su ilusoria alienación con respecto al principio único del universo (que los humanos tienden a confundir con un dios personal con el cual deberían religarse). Puesto que en verdad no estamos separados del principio en cuestión, más que «religarnos» tenemos que superar la ilusión de separatividad.

⁵⁸El tipo de mística que no nos exige aceptar creencias o supersticiones, sino que, por el contrario, nos libera de toda creencia al darnos acceso a la vivencia directa, desnuda, no-conceptual de lo dado y permitimos así superar el error humano básico. En Occidente, éste es el tipo de mística que caracterizó a Juan de la Cruz, Francisco de Asís, Ramón Lull, el maestro Eckhart y tantos otros, y que ha sido transmitido por ciertas órdenes esotéricas. En Oriente, éste es el tipo de mística que caracteriza a las formas más auténticas del budismo zen, del *rdzogs-chen*, de ciertos tipos de tantrismo, del sufismo, de ciertos tipos de Shiva-bhakti, etc.

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

⁵⁹Wittgenstein, Ludwig, inglés, 1953.

⁶⁰Precursor de la filosofía *madhyamika* de la India.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

transmitidos por las tradiciones milenarias de sabiduría.⁶¹ Por otra parte, habría que advertir que agotar el *trshna* o «sed de existencia» no significa volverse apático,⁶² ni mirar el mundo con desprecio o indiferencia.⁶³ De lo que se trata es de superar la sensación de *separatividad intrínseca* y así alcanzar la *plenitud absoluta*, superando con ello el ansia (*trshna*) y la insatisfacción.

El tipo de filosofía que estamos considerando podría ser vinculado con la comprensión de la filosofía como actitud, o, mejor aún, como *perspectiva*. Un estudioso y autor cristiano⁶⁴ define este enfoque de la filosofía diciendo que la misma no es una parte del saber, sino una *perspectiva* que consiste en «el hábito (o la capacidad) de ver las cosas juntas». El mismo autor nos dice que la filosofía es «una protesta continua del espíritu contra el enrolamiento en la rutina de las técnicas».

Ahora bien, ¿cómo puede este tipo de filosofía ayudar a resolver el problema de los explotados que no pueden comer, vestirse, alojarse y vivir bien, y que deben trabajar duramente durante largas horas y ser oprimidos y humillados por sus explotadores? En la sección «Problemática social y filosofía» intentaré contestar esta pregunta.

Filosofía e ideología

En términos de lo explicado en la sección anterior, los sistemas filosóficos, siendo conceptuales, serían opinión (*doxa*) y, en tanto que para creer en ellos es necesario falsear la realidad y no reconocerlos como opinión, serían ideologías. En términos de las ideas de Foucault y Deleuze,⁶⁵ ellos no serían sólo ideologías, sino *más que ideologías*: en las palabras del segundo,

⁶¹O sea, a métodos de práctica como los que corresponden a la enseñanza *rdzogs-chen* transmitida en el Tíbet y a sus equivalentes en otras tradiciones y regiones. Según la enseñanza *rdzogs-chen*, la vía más directa para agotar el error y la «sed de existencia» que le es inherente es practicar sucesivamente los dos niveles del *rdzogs-chen man-ngag-gyi-sde (upadesha)*: *khregs-chod* y *thod-rgal*. Una vía menos directa consistiría en llevar hasta sus últimas consecuencias la práctica del *rdzogs-chen klong-sde*.

⁶²O bien la *apatheia* de los estoicos tenía un sentido distinto del que por lo general se le atribuye, o bien el estoicismo, a pesar de haber surgido de genuinas tradiciones de liberación individual (como es evidente por su filosofía de la historia y su doctrina social, política y económica), había ya perdido los métodos de éstas. Y lo mismo podría decirse de la *ataraxia* de los escépticos (en efecto, si, como sospechamos, ambas tradiciones hubiesen surgido de la misma raíz, los dos términos tendrían el mismo significado original).

⁶³Como lo hacen los «renunciantes» que se creen superiores a los demás seres humanos porque han «renunciado al mundo» y en consecuencia desarrollan una enorme arrogancia (a la cual son, en cambio, incapaces de renunciar).

⁶⁴Rodríguez-Arias Bustamante, Lino, 1985. Las citas de Don Lino —cuya posición contrasta en muchos aspectos con la que he adoptado en este trabajo— fueron introducidas por Mayda Hocevar.

⁶⁵Ver Deleuze, Gilles, 1977, español 1980; Foucault, Michel, 1975, español 1976, y Foucault, Michel, español, 1978.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

la filosofía tuvo, y las ciencias tienen hoy en día, el rol de una «máquina abstracta o axiomática generalizada» que funciona como la matriz que hace posible la existencia misma del poder. Según los autores en cuestión, los sistemas filosóficos son tipos de saber necesarios para sustentar las formas que han de adoptar otros saberes a fin de fundamentar los modelos en base a los cuales tendrá que estructurarse el poder en distintas épocas, de acuerdo con las condiciones de éstas.

Si los sistemas filosóficos son ideologías y, con muy escasas excepciones, son incluso matrices que hacen posible la existencia misma del poder, deberíamos ser capaces de distinguir entre sistemas terapéuticos y sistemas perjudiciales. Mi afirmación de que la vivencia mística es lo que resuelve el «problema de la vida», implica que considero como terapéuticas a las ideologías que nos conducen a esa vivencia. Del mismo modo, pienso que las ideologías que pueden conducir a la armonía social son terapéuticas — aunque, cabría advertir, en la medida en la que el creador de un sistema no haya reconocido las estructuras del poder dentro de sí y la función que tienen los intelectuales como ejes y sostenes del poder, su sistema no podrá conducir a la armonía social—. Por el contrario, considero perjudiciales las ideologías que dificultan la vivencia mística y la armonía social.

Por supuesto, si nos encontramos en el nivel de *doxa* —la opinión—, será nuestra ideología la que decida qué conduce a la vivencia mística y a la armonía social y qué conduce en la dirección contraria —y, por ende, qué es espiritual, política y socialmente terapéutico, y qué es espiritual, política y socialmente perjudicial—. Sin entrar a discutir desde qué nivel opino, he de señalar que considero que ciertas ideologías ecologistas y antiautoritarias de izquierda —siempre y cuando reconozcan las existencia de estructuras de poder dentro de los individuos, y la función de los intelectuales y revolucionarios ingenuos como sostenes y reproductores del poder— *pueden ser* terapéuticas. Por el contrario, pienso que ideologías como el fascismo, el nazismo y el sistema de Pareto, como el stalinismo y el estatismo,⁶⁶ o como el capitalismo (y sobre todo sus formas más extremas, como el neoliberalismo), *son siempre* perjudiciales. No obstante, otros creerán que algunas de las ideologías que considero maléficas son benéficas, y que las que considero benéficas son perjudiciales. Ahora bien, aunque, en tanto que nos encontremos en el nivel de la mera opinión, sean nuestras preferencias ideológicas las que determinen lo que consideramos benéfico y lo que consideramos perjudicial, no hay duda de que diferentes sistemas sociopolíticos producirán en la

⁶⁶Como veremos en el segundo ensayo de esta obra, para el grupo yugoslavo Praxis el estatismo es una desviación burocrática y totalitaria del capitalismo de Estado.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

mayoría de la gente distintas calidades de vida,⁶⁷ las cuales constituirán vivencias innegables. Y tampoco hay duda de que, en última instancia, sólo la superación de la ideología será verdaderamente terapéutica.

La verdad es impensable y lo pensable sólo es verdadero cuando se sabe tan cierto como su contrario. No obstante, en su mayoría quienes hacen «filosofía» creen que la verdad es pensable, están convencidos de que el método filosófico puede darnos acceso a ella, y creen que su sistema expresa la verdad y que los sistemas de quienes piensan diferente son falsos o son mera ideología. En quienes no han accedido a la sabiduría que revela la relatividad de todos los conceptos y sistemas conceptuales, es la ideología la que determina qué debe ser considerado como «falsedad» o como «ideología» y qué debe ser considerado como «verdad». Y no hay forma en que, quien se encuentre seguro de haber alcanzado la verdad, pueda demostrar a otros incontrovertiblemente que la suya es *la verdad*...

Habrán quienes sugieran que la verdad se mide por la lógica del razonamiento. Ahora bien, «filósofos» con puntos de vista contrarios pueden utilizar razonamientos impecables para inferir sistemas mutuamente contrapuestos, siempre y cuando partan de distintos axiomas. Y ¿qué filósofo no parte de axiomas? Sólo si se comprobara que un axioma es verdadero (lo cual contradiría ya el concepto contemporáneo, formalista de «axioma») podría quizás considerarse como verdadero lo que válidamente se infiera de él. Pero, hasta hoy, nadie ha logrado demostrar de manera absoluta los presupuestos de un sistema filosófico; de otro modo, no habría distintas filosofías, sino una filosofía única. Descartes, por ejemplo, creyó haber demostrado plenamente la intuición que expresó silogísticamente como «pienso, luego existo», y que tomó como su supuesto básico. Ahora bien, como señaló Lichtenberg:⁶⁸

⁶⁷Como he anotado en *Teoría del valor: crónica de una caída*, una sociedad de la Edad de Oro (concepto que será definido en *Filosofía de la historia*) produciría en sus miembros una calidad de experiencia muy distinta de la que producen las sociedades actuales, y sería además viable, pues no destruiría la base físico-biológica de la existencia de los seres humanos.

En el mismo trabajo señalé que aunque algunos prefiriesen el conflicto y la angustia típicos de las sociedades actuales a la armonía y la *ataraxia* que caracterizan a la Edad de Oro, para hacerlo sería menester que se engañasen a sí mismos por medio del mecanismo que Sartre llamó «mala fe». En consecuencia, armonía social e individual implica no-deformación de la realidad —o por lo menos una menor deformación de la misma— e innecesariedad de todo falseamiento. Por ende, implica mayor verdad.

Para una discusión más detallada del problema, ver el último ensayo de este libro.

⁶⁸Lichtenberg, Georg Christoph (1742-1799), citado en Koyré, Alexandre, 1973; español 1977/1980. Lichtenberg señaló que «nuestra filosofía es, en su totalidad, una corrección del uso lingüístico». Esto es precisamente lo que hace el mencionado autor al considerar la relación entre el sujeto y el pensamiento: si bien el uso lingüístico hace del sujeto el «pensador del pensamiento», aquél es más bien su receptor o perceptor (como se señala en la próxima nota al pie, para el budismo, por ejemplo, los pensamientos son datos sensorios captados por el sexto de los sentidos de que estamos dotados).

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

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

¿Quién dice que no es el proceso del pensar el que produce la impresión (que en este caso sería ilusoria) de que hay un alma o un sujeto autoexistente que piensa el pensamiento? De ser así, el pensador no existiría a priori, sino que sería un producto de dicho proceso.⁶⁹ Como acota A. J. Ayer,⁷⁰ de la idea «hay un pensamiento» no se sigue que «existo».⁷¹ A esto podríamos agregar: aunque dicha idea vaya acompañada de la impresión de que un sujeto mental la está pensando, pues esa impresión podría ser otro producto del proceso de pensamien-to y su sobrevaluación.⁷² Sartre señala que⁷³

«La conciencia no tiene nada de sustancial; es una pura «apariencia», en el sentido de que ella sólo existe en la medida en que aparece.⁷⁴»

⁶⁹Esto es precisamente lo que se intenta demostrar en una serie de convincentes tratados de filosofía y psicología budista que son incomparablemente menos ingenuos que las obras de Descartes y que llevan sus razonamientos mucho más allá que éstas.

En el budismo, el pensamiento es el objeto de la sensibilidad del sexto sentido, que es el que capta el pensamiento, tal como la vista capta la luz, el oído capta los sonidos, y así sucesivamente. Así, pues, para los budistas, decir que el «sujeto mental» crea el pensamiento sería tan absurdo como decir que dicho sujeto crea la luz, el sonido y así sucesivamente. Aun más, la impresión de que un sujeto mental separado capta el pensamiento, las imágenes visuales, los sonidos, etc., constituye, para el budismo, el error fundamental de que somos objeto. Y lo que persigue dicho sistema es precisamente la superación del error en cuestión: la extinción de la ilusión constituida por el sujeto mental aparentemente separado y autónomo, que a veces cree controlar el pensamiento y las percepciones y a veces se siente afectado por éstos contra su voluntad.

⁷⁰Ayer, Alfred Julius, 1976; español 1981.

⁷¹A esto podría objetarse que el *cogito ergo sum* de Descartes no es un silogismo sino —como él mismo señaló— la expresión de una intuición en forma de silogismo. No obstante, esa intuición es tan errónea como el silogismo, pues el hecho de que nos parezca que un sujeto mental está pensando el pensamiento no implica que ese sujeto no sea una ilusión funcional producida por el proceso de pensar.

⁷²En efecto, si todos los entes «materiales» y los fenómenos «mentales» fuesen, como afirman David Bohm y otros físicos, un único campo de energía o un orden implicado (carente de espacio y tiempo), dicho campo u orden sería el sujeto-objeto único de todo pensamiento, incluyendo el pensamiento sutil y no-discursivo constituido por la intuición de que el pensamiento es pensado por un sujeto autónomo separado del pensamiento y del resto del campo u orden implicado. Es a este tipo de concepción que apunta la mayoría de las teorías físicas de vanguardia.

⁷³Sartre, Jean-Paul, 31a edición, 1980.

⁷⁴En la terminología de la escuela *dge-lugs-pa* de budismo tibetano, ese aparecer es «indirecto e implícito», pues la conciencia no aparece jamás como objeto directo del sujeto mental, sino como la impresión, al conocer un objeto o actuar sobre él, etc., de que un sujeto está conociendo ese objeto o actuando sobre él, etc. Por esto, la escuela en cuestión define la conciencia como «el claro conocedor que aparece en la imagen de su objeto».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

En consecuencia, quizás no nos quede más remedio que aceptar que la filosofía no será ideología sólo cuando se sepa opinión y por ende no esté engañada con respecto a su propia naturaleza, de modo que, por lo menos en este respecto, se encuentre en la verdad. Pero sólo quienes, por medio de la vivencia mística, hayan accedido a la verdad que trasciende el pensamiento, podrán saber *profundamente* que las ideas que utilizan para comunicarse con otros no constituyen la verdad única y absoluta con respecto a lo que interpretan. Como dice Heráclito:⁷⁵

«...para los despiertos (existe) un mundo único y común,
pero... cada cual de los dormidos se aparta hacia el suyo particular.»

Así, pues, en el mejor de los casos, quienes no hayan accedido a la vivencia mística sólo podrán, en base a su ideología, escoger qué ideología prefieren. Quienes hayan accedido a la vivencia en cuestión, en cambio, ya no creerán en el carácter supuestamente absoluto y verdadero de lo conceptual y, por ende, utilizarán la opinión para llevar a otros a la verdad representada por *sophía*, sin quedar atrapados ellos mismos en la opinión y sin tener que falsear la realidad.

Ciencia e ideología

Por lo general, pensamos que las ciencias tienen la verdad, o que los conocimientos que ellas producen son verdad, y, por ende, que ellas no son ideología. ¿Es esto cierto?

Ya Hume nos decía que la inducción —la inferencia de leyes generales a partir de la observación de una serie de casos particulares— no proporcionaba un conocimiento válido, pues la transposición de las leyes que rigen un número limitado de casos observados a la totalidad de los casos es ilegítima: un caso no observado podría contradecir la ley que hemos inferido. En general, para el empirismo crítico no había leyes a las cuales pudiéramos recurrir a fin de realizar predicciones absolutamente infalibles. Por ejemplo, en lo que consideramos como secuencias de causa y efecto, se da, sin duda

⁷⁵Cappelletti, Angel J., 1972a. Fragmento 24 según Marcovich y 89 según Diels-Kranz. Modifiqué la traducción del profesor Cappelletti poniendo el término «existencia» entre paréntesis para indicar que Heráclito no expresa el sentido que yo doy a ese término. En Marcovich, M., 1968 español, se traduce el fragmento así:

«Los despiertos poseen un mundo único y común,
mientras que cada cual de los durmientes apártase hacia su propio mundo.»

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

alguna, una sucesión que se ha repetido empíricamente muchas veces, pero, puesto que el concepto de causa y efecto no es más que una idea que derivamos de la observación de la repetición de dicha sucesión y no algo que exista en la naturaleza, no hay garantía de que la secuencia se repita en todas las posibles instancias futuras.⁷⁶

Kant, interesado en demostrar las *condiciones de posibilidad* de la experiencia, de los objetos, de la verdad y de la ciencia, intentó resolver el problema planteado por empiristas críticos como Hume postulando juicios sintéticos *a priori*, cuyo carácter *a priori* garantizaría su verdad y permitiría que ellos garantizaran a su vez la verdad de la experiencia que el sentido común considera «verdadera»,⁷⁷ en los dos sentidos kantianos de «verdad»: en el que respecta a la verdad lógica del juicio y en el que respecta a la verdad de la cosa (como contrario a su ser mera apariencia).⁷⁸ Dichos conceptos garantizarían la existencia de leyes predecibles de la experiencia y, al ser confrontados con nuestras experiencias y con los conceptos empíricos originados de estas confrontaciones, nos permitirían obtener nuevos conocimientos que no tendrían su origen en la inducción (y que, en consecuencia, no serían por naturaleza dudosos). Así, pues, para Kant afirmar la existencia de los conceptos *a priori* significaba afirmar la posibilidad de la ciencia.

Ahora bien, el mero hecho de que ciertos juicios o conceptos fuesen *a priori* y de que hubiere una conciencia trascendental de dichos conceptos *a*

⁷⁶A esto, Kant contesta que la categoría de causa y efecto no puede inferirse de la mera sucesión temporal, pues ella constituye la comprensión de algo cualitativamente diferente a dicha sucesión que no puede ser «inventado» a partir de ella. Así, pues, para Kant causa y efecto son categorías que no pueden ser inferidas de la experiencia y que, en consecuencia, tienen necesariamente que ser *a priori*. Ahora bien, como veremos más adelante, aun si los conceptos que Kant llamó *a priori* son en verdad *a priori*, ello no garantizará en modo alguno que los mismos sean base de verdad y no de ilusión.

⁷⁷Por lo general se dice que Hume «despertó a Kant de su sueño dogmático». Esto no podría ser más falso: el efecto que en verdad tuvieron en Kant las lecturas de Hume fue el de hacer que aquél tuviese que ocultar bajo una apariencia crítica el dogmatismo que de otro modo habría caracterizado a su defensa de la posibilidad del conocimiento científico, y que tuviese que desarrollar argumentos más sofisticados para defender dicha posibilidad. Como ha señalado Richard H. Popkin (Popkin, Richard H., 1979; español 1983), muchos filósofos modernos desarrollaron sus sistemas a fin de defender la posibilidad del conocimiento frente a la demolidora crítica de los filósofos escépticos (siendo el empirismo crítico de Hume un escepticismo moderado de tipo científicista cuyas bases más antiguas se encuentran en Mersenne y Gassendi).

⁷⁸Kant no recurre simplistamente al argumento de afirmar que hay conceptos *a priori* y que el carácter *a priori* de éstos garantiza su verdad, sino que emprende la ardua e infructuosa tarea de justificarlos por medio de la deducción trascendental, amén de establecer que la conciencia trascendental es el vehículo y la condición de posibilidad de todos los conceptos trascendentales.

Los conceptos *a priori* podrían garantizar la validez de la experiencia en dos sentidos. La experiencia que no fuere como el sueño, la fantasía, etc., sino que siguiere las reglas de la causalidad y del resto de las categorías que rigen la experiencia de la vigilia, tendría verdad como contraria a apariencia. A su vez, el juicio sería *posiblemente* verdadero en el sentido empírico si estuviese de acuerdo con las reglas de las formas *a priori* de la sensibilidad, de las categorías y de los conceptos *a priori* en general.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

priori no implicaría que éstos tuviesen que ser verdaderos. El mito tántrico del *lila* representa la vida humana como un «juego de escondite de la Cognoscitividad Unica Universal Inmanente consigo misma»:⁷⁹ la ilusión de ser intrínsecamente una criatura separada con una conciencia propia es ilusión de no ser Cognoscitividad Unica Universal Inmanente y puede ser representada alegóricamente como el «autoocultarse» de esta Cognoscitividad, mientras que la desaparición de la mencionada ilusión, que corresponde a la manifestación de *sophía*, puede ser representado alegóricamente como un «redescubrirse» de la Cognoscitividad en cues-tión. Así, pues, si la vida fuese como la representa el mito del *lila*, los conceptos *a priori* no serían base de verdad, sino que serían, por el contrario, base del error constituido por la ilusión de pluralidad intrínseca, de sustancialidad, de causalidad, etc. Y aunque haya traído a colación el mito en cuestión sólo a fin de mostrar que los supuestos de Kant no son los únicos posibles y que en consecuencia sus argumentos no prueban nada, debo decir también que dicho mito es más compatible con las concepciones unitarias de la física contemporánea que los supuestos de Kant: si todo es, como sugiere la física actual, un principio único, el creernos entidades intrínsecamente separadas en un mundo de entes intrínsecamente separados constituye un error, y este error es el resultado de creer que nuestros conceptos de pluralidad y unidad, causa y efecto, etc., corresponden exactamente a lo *dado* y son absolutamente ciertos, cuando en verdad —como lo demuestra la física— ni corresponden a lo *dado* ni son absolutamente ciertos. Más aún, si no hay nada diferente o separado del principio único que pueda ser agente del error, dicho principio tiene necesariamente que ser el agente del mismo —que es precisamente lo que ilustra el mito del *lila*—.

Esto significa que, si hubiere juicios *a priori*, su carácter *a priori* sólo sería garantía de verdad en caso de que Dios hubiese puesto esos juicios en nosotros y de que, como afirmó Descartes, Dios no pudiese querer engañarnos. Pero eso no fue lo que postuló Kant, quien no recurre a Dios, «porque no podemos recurrir a Dios antes de haber efectuado la crítica». En

⁷⁹Es el tantrismo budista, que no es teísta, el que representa el mito del *lila* como un juego de la Cognoscitividad Unica Universal Inmanente consigo misma. El tantrismo hinduista, que sí es teísta, lo representa como un juego de Dios consigo mismo: es Dios quien se pierde ilusoriamente a sí mismo cuando se siente criatura separada, y quien se redescubre a sí mismo cuando deja de sentirse criatura separada al alcanzar la Iluminación. Si una concepción de este tipo postulase conceptos *a priori*, en ella éstos serían medios para la lúdrica autoocultación del Principio Creador Unico (la Cognoscitividad que postula el budismo tántrico o el Dios jugueteón que postula el tantrismo hinduista) y, por lo tanto, tendrían necesariamente que ser engañosos y falsos.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

efecto, ya en la época de Kant, no era considerado filosóficamente aceptable sustentar una tesis filosófica sobre un dogma teológico.⁸⁰

Casi dos siglos después de Kant, Karl R. Popper, el «crítico del círculo de Viena» que estuvo en tan estrecho contacto con los neopositivistas, propuso que de nuestros postulados extraigamos todas las consecuencias que nos sea posible extraer y, entonces, las confrontemos con la experiencia. No obstante, como señala Popper, esto no nos daría una verdad universal incuestionable, pues no podríamos confrontar *todas* las consecuencias de nuestro postulado con *todos* los casos posibles.

Por su parte, Gregory Bateson⁸¹ nos dice que las secuencias convergentes, que comprenden grandes números de individuos, son científicamente predecibles (aunque, como ya hemos visto, no es posible probar que esa predicción tenga que cumplirse necesariamente en todos y cada uno de los casos no observados, tratándose en consecuencia de una predicción probabilística), pero que las secuencias divergentes, que comprenden a un sólo individuo, no son científicamente predecibles. En efecto, las secuencias convergentes quizás podrían ser universalmente predecibles si tuviéramos a nuestra disposición toda la información necesaria. Ahora bien, por lo general —como lo muestran los innumerables desastres producidos por la ciencia y la tecnología— ni siquiera conocemos todos los ítems de información necesarios para realizar predicciones que se cumplan en *casi todos* los casos. A menudo, sólo la aparición de un desastre nos hace descubrir que habíamos estado obrando sin tomar en cuenta ítems que eran indispensables para nuestras predicciones, pues ni tan siquiera los cálculos de los modelos «tridimensionales» de ordenadores nos han permitido determinar de antemano en su totalidad la serie de ítems a ser considerados. Bateson escribe:⁸²

«La ciencia a veces mejora las hipótesis y otras veces las refuta, pero *probarlas* es otra cuestión, y tal vez esto no se produzca jamás salvo en el reino de la tautología totalmente abstracta.»

E incluso esto último es dudoso. En el campo de las ciencias formales, el teorema de la incompletitud de Kurt Gödel demostró matemáticamente, y con la mayor rigurosidad posible, que todo sistema de lógica debe tener por lo

⁸⁰No pudiendo recurrir a Dios, Kant recurre a lo que encuentra más parecido a Dios (aunque se diferencia de él en tanto que su conocimiento no es creador del objeto «real», sino reproductor en tanto que depende de intuiciones que no pone a voluntad), pero que considera como un *factum* de la experiencia: la conciencia trascendental de los conceptos *a priori*. Ahora bien, para alguien que, como Kant, no era un fenomenólogo, y que se proponía fundamentar una metafísica, este *factum* de la experiencia sería justamente lo que tendría que ser justificado.

⁸¹Bateson, Gregory, 1979, 5a reimpression 1980; español 1982; segunda reimpression 1990, pp. 36-40.

⁸²*Ibidem*, p. 24.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

menos una premisa que no puede ser demostrada o verificada sin contradecirse. Así, pues,⁸³

«Es imposible establecer la congruencia lógica de ningún sistema deductivo complejo, a no ser suponiendo principios de razonamiento cuya propia coherencia interna está tan abierta al cuestionamiento como la del sistema mismo.»

Pero volvamos al campo de las ciencias empíricas. Como todos sabemos, Thomas Kuhn mostró que, a fin de mantener su supuesta validez, todos los paradigmas científicos que han imperado en distintas épocas y en términos de los cuales se ha intentado explicar los fenómenos estudiados por las ciencias, han tenido que pasar por alto una serie de datos y fenómenos que dentro de sus respectivos marcos conceptuales eran inexplicables. A su vez, Paul Feyerabend ha señalado que no existe una racionalidad científica, que todas las reglas episte-mológicas que se autoimponen las ciencias (y que imponen a éstas las filosofías de las ciencias) son violadas en una u otra ocasión y *deben serlo si las ciencias han de seguir progresando*, y que la idea de que las teorías deben adaptarse a los resultados de la observación implica desconocer el carácter esencialmente ideológico de los juicios observacionales. Feyerabend termina concluyendo que la ciencia no es más que una ideología entre otras y que no hay razones valederas que nos obliguen a colocar a la ciencia y a la razón occidental por encima de otras tradiciones —incluyendo entre estas últimas a la magia y la brujería—. ⁸⁴

⁸³Gödel, Kurt, 1934, citado en Wilber, Ken, español, 1982. El teorema de Gödel fue postulado por su descubridor en Gödel, Kurt, 1931.

⁸⁴Feyerabend señala que las teorías alternativas a una teoría que haya obtenido numerosas verificaciones pueden *producir hechos* capaces de falsear esta última y, por lo tanto, son indispensables para su examen. El autor acota que una vez en este camino se va desvaneciendo toda línea de demarcación entre ciencia y no-ciencia (mito, metafísica, etc.), y que la insistencia en la demarcación disminuye el contenido empírico de la ciencia y lo hace más dogmático. Los mitos no sólo son útiles para la ciencia, o necesarios para aglutinar a los seres humanos en comunidades, sino que tienen un contenido cognoscitivo. Feyerabend llega a reconocer que a veces es posible inclusive que ciencia y mito se hallen en conflicto y que el contenido del mito, y no el de la ciencia, sea lo verdadero. Mitos y metafísica son alternativas a la ciencia y pueden proporcionar un conocimiento que no esté contenido en, y hasta que sea negado por, la ciencia.

Aunque algunas expresiones de Feyerabend parecen sugerir en cierto modo y en cierta medida que el progreso científico es deseable *per se*, ello no significa que el padre del «anarquismo epistemológico» sea un científicista. A pesar de que habla de su método como una vía para hacer más rápido y efectivo el avance de las ciencias (que se desplaza ciegamente, en gran parte mediante prueba y error), Feyerabend reconoce la urgencia de poner fin a la destrucción de la naturaleza. En el prólogo a la edición castellana de *Adiós a la razón* (Feyerabend, Paul K., español 1984/1987), el autor propone que:

«...desarrollemos una nueva clase de conocimiento que sea humano no porque incorpore una idea abstracta de humanidad, sino porque todo el mundo pueda participar en su construcción y cambio, y empleemos este conocimiento para resolver los dos problemas pendientes en la actualidad, [que son] el problema de la supervivencia y el problema de la paz; por un lado, la paz entre los humanos y, por otro, la paz entre los humanos y todo el conjunto de la Naturaleza.»

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

En su obra *Pour sortir du vingtième siècle*, Edgar Morin cuenta una anécdota de su propia vida que muestra claramente una de las formas en que los juicios observacionales son condicionados por la ideología. Morin se acerca a una intersección al volante de su automóvil, cuando percibe que el conductor de otro auto ha irrespetado la señal de alto y embiste contra un velomotor que, teniendo la luz verde, pasaba por la otra calle, golpeándolo por un costado con la parte delantera del auto. Morin baja de su vehículo a fin de dar testimonio de lo ocurrido y proteger así los derechos del indefenso motociclista que fue embestido por el auto que irrespetó el alto. Sin embargo, el motociclista reconoce que fue él quien irrespetó la luz roja y quien con la parte delantera de su velomotor golpeó al auto por un costado. Incrédulo, el famoso científico y filósofo observa los daños producidos al auto, y comprueba que el velomotor lo golpeó por un costado. El autor concluye que su ideología socialista y sus sentimientos justicieros lo hicieron percibir erróneamente la situación, invirtiendo totalmente lo ocurrido, a pesar de que no había ingerido licor ni estaban presentes otras condiciones que pudiesen haber distorsionado su percepción.

En el caso de un experimento planeado de antemano, no sólo se producen fenómenos como el que documentó Morin, sino que la forma como el experimento es planeado y los criterios de evaluación que en él se emplean están condicionados por lo que el investigador espera encontrar, lo cual está a su vez determinado por su ideología.

Para concluir, en el campo de las teorías de la información, el teorema de Brillouin ha mostrado que «la información no es gratuita»: que cualquier observación efectuada sobre un sistema físico aumenta la entropía del sistema en el laboratorio. Por lo tanto, el «rendimiento» de un experimento dado debe ser definido por la relación obtenida y el aumento concomitante de la entropía. Ahora bien, según Brillouin, este rendimiento es siempre inferior a la unidad (que representaría la exactitud de la observación) y sólo en casos raros se le aproxima. Esto significa que el experimento perfectamente riguroso es irrealizable, pues exigiría un gasto infinito de actividad humana.⁸⁵

Considerando todo lo dicho hasta este punto, parece que el único criterio científico aceptable en la epistemología y en particular en la evaluación del conocimiento científico es el establecido por Alfred Julius Ayer: el criterio de la práctica:⁸⁶

⁸⁵De Sousa Santos, Boaventura, 1987/1988; Brillouin, L., 1959; Parain-Vial, J., 1983.

⁸⁶Ayer, Alfred Julius, *opere citato*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«Estamos autorizados a tener fe en nuestro procedimiento, mientras realice la función a que está destinado; esto es, mientras nos permita predecir la experiencia futura, y controlar así lo que nos rodea.»

Ahora bien, este criterio no puede validar —como pretende Ayer— las ciencias empíricas. Por el contrario, de él se sigue que **no** estamos autorizados a tener fe en los procedimientos científicos, pues los resultados producidos por la ciencia y la tecnología han sido totalmente contrarios a los que perseguían quienes las desarrollaron. Hemos intentado controlar lo que nos rodea por medio de la ciencia y la tecnología con el objeto de crear un paraíso terrenal y de matar a la muerte y el dolor, pero, en vez de controlarlo, hemos producido un infierno y llegado al borde de nuestra extinción. Y nunca fuimos capaces de predecir adónde nos llevaría nuestra empresa científico-tecnológica, pues, como ya dijimos, ésta nos ha llevado al borde de la autodestrucción, y no a donde deseábamos y creíamos ir. Esto demostraría que, en la medida en que los resultados de las ciencias son considerados como *la verdad*, las disciplinas en cuestión no son más que ideologías.

Pero ¿estará justificado el afirmar que nuestro proyecto científico-tecnológico ha producido resultados tan horribles? El conocido manifiesto *A Blueprint for Survival*,⁸⁷ producido en 1972 por la revista *The Ecologist* y apoyado en un documento por los científicos más notables del Reino Unido y por organizaciones tales como The Conservation Society, Friends of the Earth, The Henry Doubleday Research Association, The Soil Association y Survival International, afirma que:

«Un examen de la información relevante asequible nos ha hecho tomar conciencia de la extrema gravedad de la situación global en nuestros días. Pues, si permitimos que persistan las tendencias imperantes, la ruptura de la sociedad y la destrucción irreversible de los sistemas que sostienen la vida en este planeta, posiblemente hacia el final del siglo, sin duda dentro de la vida de nuestros hijos, serán inevitables.»

A su vez, Michel Bosquet advertía hace ya varias décadas que:

«La humanidad necesitó treinta siglos para tomar impulso; le quedan treinta años para frenar antes del abismo.⁸⁸»

Arturo Eichler ha señalado que podría ser exagerado situar la destrucción total de los sistemas que sostienen la vida dentro de nuestro siglo, pero al mismo tiempo ha dicho que sólo una transformación total *inmediata* podría *quizás* hacer posible nuestra supervivencia más allá de la primera mitad

⁸⁷Equipo editorial de la revista *The Ecologist*, 1971.

⁸⁸Juan Senent, Philippe Saint-Marc y otros, 1973.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

del próximo siglo.⁸⁹ Por su parte, Lester Brown, del Worldwatch Institute en Washington, D. C., afirmó en el Foro Global sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo para la Supervivencia que tuvo lugar en Moscú del 15 al 19 de enero de 1990, que:

«Si no podemos invertir algunas de (las) tendencias (imperantes) en el futuro próximo, corremos el riesgo muy real de que la degradación ambiental pueda producir ruina económica, como ya lo ha hecho en partes de Africa, y de que las dos puedan comenzar a alimentarse mutuamente, haciendo cualquier progreso futuro extremadamente difícil... ..para el año 2030, o bien habremos producido un sistema económico mundial ambientalmente sostenible, o habremos fracasado claramente y, mucho antes de eso, la degradación ambiental y la ruina económica, alimentándose mutuamente, habrán llevado a la desintegración social. Lo haremos para el 2030 o habremos fracasado claramente.⁹⁰»

Sacrificamos a las generaciones futuras en su totalidad y a muchos miembros de las generaciones actuales a cambio de un aparente confort que sólo es asequible a unos pocos «privilegiados», pero que ni siquiera a ellos proporciona la felicidad. Como todos los otros miembros de la civilización tecnológica, quienes viven en la opulencia están siempre asediados por la insatisfacción, la ansiedad y la neurosis, y carecen de un sentido vital vivencial que justifique su existencia.

Ahora bien, puesto que nuestros intentos de controlar lo que nos rodea, vencer a la muerte y construir un paraíso tecnológico nos han sumido en una situación infernal y nos han llevado al borde de la autodestrucción, y puesto que no fuimos capaces de prever los resultados de nuestro proyecto de control de la naturaleza, hemos de concluir que el criterio de Ayer, en vez de validar, invalida las ciencias y su método, mostrando que los mismos son ideología. Anthony Wilden señaló con respecto a las llamadas «ciencias humanas» que:⁹¹

«Puesto que la epistemología tradicional de las ciencias humanas está fundamentada en una creencia esencialmente religiosa en la (supuesta) existencia real de ficciones populares tales como el «ego autónomo», estructuras cerradas, individuos atomísticos y entidades aisladas..., necesariamente genera una ficción más, esencial para su propia supervivencia.»

Esa ficción más es la de la neutralidad y la objetividad de la ciencia, que es considerada como la verdad. Wilden continúa:⁹²

⁸⁹Comunicación personal.

⁹⁰Lester Brown, 1990.

⁹¹Wilden, Anthony, 1972/1980.

⁹²*Ibidem*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«...la ficción protectora engendrada por el punto de vista tradicional es precisamente la negación... de la función INSTRUMENTAL de todas las teorías en el mundo real y material de las relaciones socioeconómicas. En consecuencia, la epistemología tradicional genera la ficción de que una teoría puede ser NEUTRA. En verdad, por supuesto, no importa «acerca de qué» sea «en sí misma», toda teoría —o cualquier declaración o mensaje— es también una comunicación acerca del contexto en el que surgió y del cual no puede ser aislada, excepto en la imaginación de la «ciencia», o a través de las confusiones de quien hace la teoría.»

«Por supuesto, la teoría puede incluso ser «cierta». Pero todas las teorías son ciertas, sin excepción, si son aisladas suficientemente del contexto en el que surgen o al que se refieren.»

No debemos creer, como muchos marxistas, que sólo las llamadas «ciencias humanas» incurren en el error denunciado por Wilden. No han sido las ciencias humanas las que han pro-ducido la crisis que amenaza con destruirnos, ni son las únicas que son condicionadas por las creencias y los métodos de los «científicos». Por esto, podemos concluir que —como lo han sugerido Marcuse⁹³ y Feyerabend, entre otros— las ciencias y la tecnología *en general* son ideología. Y, como han señalado Foucault y Deleuze, al igual que los sistemas filosóficos, ellas son *más que ideologías*: ellas tienen hoy en día el rol de una «máquina abstracta o axiomática generalizada» que funciona como la matriz que hace posible la existencia misma del poder y, a medida que pasa el tiempo, van proporcionando al poder las formas de saber necesarias para sustentar los modelos en base a los cuales aquél tendrá que estructurarse en las distintas épocas.

Y, si tanto las «filosofías» como las ciencias y la tecnología son ideologías y más que ideologías, la llamada «filosofía de la ciencia» tendrá que ser vista como una ideología desarrollada para justificar a otra ideología —o, lo que es lo mismo, como una metaideología—. En términos de Foucault y Deleuze, se trataría de *más que una ideología*, la cual estaría destinada a sustentar saberes que también son *más que ideologías*. Las llamadas «filosofías de la ciencia» son peores que los sistemas filosóficos tradicionales, pues ellas *rechazan* lo que original-mente se llamó «filosofía»: negando el valor e incluso la posibilidad de una genuina búsqueda de la sabiduría, se dedican abiertamente a justificar la visión fragmentaria y miope-mente utilitarista de las ciencias, que nos ha llevado al borde de nuestra autodestrucción.

Ciencia y filosofía

⁹³Para una discusión de las tesis de Herbert Marcuse a este respecto desde la óptica de Jürgen Habermas, ver Habermas, Jürgen, 1984.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Ya hemos visto que la ciencia y la filosofía-como-producto-histórico (o sea, como «sistemas filosóficos») son ambas, por lo general, ideologías —o incluso más que ideologías—. Veamos ahora cuáles son las diferencias entre la ciencia y la verdadera filosofía o Filosofía con mayúscula.

Desde hace ya mucho tiempo, algunas tendencias filosóficas han afirmado que el filósofo busca una sabiduría que es global y que todo lo abarca, mientras que el científico se queda en el fragmento del saber, en el fenómeno, en el dato.

Esto puede ser explicado en términos de la conocida historia oriental sobre los hombres y el elefante.⁹⁴ Un grupo de hombres en la oscuridad intentaba determinar la identidad de un elefante, al que no podían ver. A ese fin, cada uno de ellos agarró una parte del paquidermo y llegó a una conclusión diferente sobre la identidad del mismo: el que tomó la trompa dijo que era una manguera; el que asió la oreja creyó que era un abanico; el que puso la mano sobre el lomo pensó que era un trono; el que abrazó una pata concluyó que era un pilar y, finalmente, el que agarró la cola la lanzó lejos de sí aterro-rizado, pensando que era una serpiente.

Las ciencias manejan este tipo de conocimiento fragmentario y, con él, destruyen el mundo, que podría ser representado por el elefante: los hombres arrancan la manguera, las orejas y el lomo para utilizarlos, y destruyen las patas y la cola para evitar hacerse daño con ellas en la oscuridad. La verdadera filosofía, por el contrario, en combinación con la verdadera mística,⁹⁵ podría darnos acceso a una visión global y no deformada de la realidad, de modo que, al captar la unidad de ésta y la interdependencia de sus partes, dejemos de destruirla con la poderosa tecnología que hemos desarrollado para manejarla. Es por esto que —como ya hemos visto— se ha dicho que la filosofía no es una parte del saber, sino una *perspectiva* que consiste en "el hábito —o la capacidad— de ver las cosas juntas", y que la filosofía es *una protesta continua del espíritu contra el enrolamiento en la rutina de las técnicas*.

Para Aristóteles, la filosofía es la ciencia de los primeros principios o de los principios más generales: del elefante-co-mo-totalidad. Las ciencias, en cambio, se ocupan de los principios inmediatos. Por ejemplo, el científico

⁹⁴Esta historia aparece en un sutra budista. Luego, reaparece en los países islámicos, en textos de los poetas sufíes. Según el *Hadiqah* de Sana'i, los hombres eran ciegos, mientras que el *Masnavi* de Rumi los coloca en la oscuridad. Recientemente, ha sido utilizada por el lama tibetano Namkhai Norbu Rinpoché, en textos sobre la teoría de sistemas y también en obras anteriores del autor de este libro.

⁹⁵La filosofía funciona a nivel intelectual y no es suficiente para transformar radicalmente la psiquis y la experiencia de los individuos. A su práctica deben sumarse las tradiciones místicas milenarias de tendencia comunitarista que poseen métodos más profundos, efectivos y radicales para la transformación de la psiquis humana.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

descubre que una sustancia química mata ciertos insectos que destruyen los cultivos, y lo aplica a éstos para protegerlos de las plagas. Sólo años después descubre el científico que los plaguicidas también destruyen los animales invertebrados necesarios para el crecimiento y desarrollo de los cultivos, que dichos venenos se cuelan a las aguas subterráneas que alimentan los ríos y luego son consumidas por los humanos, y que los mismos alteran el balance ecológico del suelo al destruir las bacterias que lo regeneran y así, a la larga, acaban con su fertilidad.

El verdadero filósofo, en cambio, busca la globalidad —que es contraria a la fragmentación que ha puesto en peligro nuestra supervivencia— y se hace preguntas que no son manipulantes, sino que más bien cuestionan la necesidad de la manipulación y en general de los afanes que han producido nuestra situación actual, e intentan descubrir el verdadero sentido de la existencia —el cual, sin duda alguna, no es el aumento de la producción ni el logro de más altos PTBs—. En la terminología de Heidegger, las ciencias se ocupan del conocimiento óntico —o sea, el conocimiento de los entes y su funcionalidad— mientras que la ontología se ocupa del conocimiento ontológico: de la comprensión del ser de los entes, y no meramente de la funcionalidad de éstos. Lo que Heidegger no pareció intuir es que cuando la ontología descubre el verdadero carácter del fenómeno de ser, lo desenmascará como un error y nos impulsará a liberarnos de él.⁹⁶

La verdadera filosofía, hija de esa "madre desconocida" que es la sabiduría, intenta recuperarla a conciencia, como un hijo que, habiendo perdido a su madre a temprana edad, trata de descubrir su paradero. En cambio las ciencias, hijas de la filosofía, reniegan de ella y no intentan reemprender la búsqueda de lo que el sabio Gregory Bateson llamó "sabiduría sistémica".⁹⁷ Ellas se dedican al estudio de las partes sin entender que éstas son segmentos artificialmente abstraídos de una totalidad infragmentada, e intentan producir un saber "tecnológico" que nos permita manipular la realidad. Así, en su ignorancia, las ciencias están destruyendo el sistema del que sus objetos de estudio han sido abstraídos artificialmente.

⁹⁶El ser de los entes no es la verdad última con respecto a los entes, sino el más general de los errores: la sobrevaluación del más general de los conceptos, que nos hace vivenciarlo como una verdad absoluta y autoexistente. Aunque, al igual que Heidegger, estoy entendiendo el ser como fenómeno (un fenómeno que se nos manifiesta en todos los entes y que nos hace sentir que todos los entes *son*), mi posición con respecto al fenómeno de ser es radicalmente diferente de la de Heidegger: la filosofía, en tanto que ontología, debe permitirnos descubrir que ese fenómeno que llamamos «ser» es un error, abriéndonos con ello la posibilidad de trascenderlo. En los próximos dos ensayos de este libro me ocupo de este problema, que también he tratado en Capriles, Elías, 1986.

⁹⁷Bateson, Gregory, recopilación 1972.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Se ha dicho que la filosofía se caracteriza por la reflexión, la profundidad y la universalidad. La reflexión sería la condición necesaria del conocimiento filosófico, pues sólo si nos volvemos sobre nosotros mismos podremos cuestionar nuestros presupuestos y nuestras opiniones, y podremos tomar conciencia de nuestros propios procesos cognoscitivos y conceptuales, descubriendo cómo los mismos deforman, mistifican y/u ocultan el verdadero carácter de lo dado. Así, la reflexión sería la condición del cuestionamiento de nuestros supuestos y del eventual descubrimiento del verdadero carácter de la realidad (el cual, sin embargo, se encuentra ya fuera del campo de la filosofía y dentro del ámbito de la verdadera mística). La profundidad sería esencial para la filosofía, pues una mirada superficial a lo que es más evidente no nos ayudará a superar el erróneo y fragmentario conocimiento del «sentido común». Por último, la universalidad sería como remontarse a la cumbre de la montaña que domina el bosque para tener una perspectiva global del mismo y superar el obstáculo a la captación del bosque como tal que representa la limitación de nuestra visión a un árbol particular.⁹⁸ Como veremos más adelante, si la captación del árbol particular no vela el bosque como totalidad, no habrá riesgo de que, molestos con el árbol, le prendamos fuego e incendiemos así el bosque, ocasionando nuestra propia combustión.

La actitud filosófica es no perderse en la diversidad. La ciencia, en cambio, poseída por un afán de mayor decantación técnica, cada vez se especializa más,⁹⁹ perdiendo de vista el elefante en el estudio de partes del mismo cada vez más pequeñas: por ejemplo, de sus células, átomos, partículas subatómicas, y así sucesivamente. En nuestros días, esto ha llevado a la ciencia a redescubrir la unidad en la desaparición de las partes infinitesimales.¹⁰⁰ No obstante, la tecnología sigue manipulando la realidad como si la misma fuese un cúmulo de partes intrínsecamente separadas e independientes entre sí.

⁹⁸La esencia de esta explicación aparece en Rodríguez-Arias Bustamante, Lino, *opere citato*, aunque en dicha obra no se hace alusión a la limitación de la visión por el árbol particular. También en este caso, fue Mayda Hocevar quien introdujo la cita de Don Lino.

⁹⁹*Ibidem*.

¹⁰⁰Para la Teoría de Campo de Einstein hay partes, pero éstas son condensaciones de un campo único de energía. En otras teorías, las partes son los quarks, pero éstos no ocupan espacio alguno (y por ende no son entes espacio-materiales propiamente dichos). Según la Superunificación, existen partes que son como cuerdas unidimensionales (con largo pero sin grosor alguno) y que, como tales, difícilmente pueden ser consideradas como espaciales y/o como materiales. Para la hipótesis bootstrap no hay partes, pues los quarks son un invento del intelecto humano y los entes materiales son el resultado de la autoconherencia de un todo que no es producido por la agregación de partículas fundamentales (según esta teoría, en el nivel dimensional en el que otras teorías postulan quarks o cuerdas, no hay espacio ni tiempo continuos). Para la física de reconocimiento, incluso el espacio y el tiempo, condiciones de la existencia de partes, dependen de nuestros procesos mentales para existir.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

La verdadera filosofía, en vez de perderse en la diversidad, busca lo Uno a través de lo múltiple y, en lo mutable, trata de encontrar el «eje inmutable».¹⁰¹ En combinación con la mística, ella debe ayudarnos a acceder a la sabiduría no-conceptual que llamamos *sophía* y al conocimiento libre de error que nos permite descubrir lo inmutable en lo mutable y lo Uno en lo múltiple, y que nos revela la complementareidad, interdependencia y unidad de los contrarios.

La Filosofía y la mística deben colaborar para permitirnos vivenciar de manera no-conceptual, en la particularidad de los fenómenos, la universalidad del principio único (*arjé*), y así producir una revolución en nuestra experiencia que libere nuestras ataduras psicológicas y haga que el conflicto ya no nos perturbe. El individuo liberado es como el centro de un huracán, que permanece tranquilo y apacible aunque esté rodeado por las más extremas turbulencias. La obtención de este resultado es lo que podría ser llamado válidamente "la utilidad vital de la filosofía".

Si llamamos "universo" al principio o *arjé*, podremos decir que la Filosofía y la mística nos permiten descubrir el universo, tal como la ciencia nos permite descubrir la estructura y funcionalidad de la parte; no obstante, ello no implica que, para el Filósofo místico, lo universal haya de ocultar la parte: finalmente, la parte no ha de velar el principio y el principio no ha de ocultar la parte. Esto es lo que en lengua china se ha llamado *li-shih-wu-ai*: no-obstrucción mutua o manifestación coincidente del principio y la parte.¹⁰² Y es esto mismo lo que expresa el poema de Blake:

To see the world in a grain of sand
and heaven in a wild flower;
hold infinity in the palm of your hand
and eternity in a hour.¹⁰³

Aunque el ingenuo pueda considerar que lo universal es de alguna manera la negación de todo lo que sea parte, trozo o fragmento, para quienes

¹⁰¹*Ibidem.*

¹⁰²En el *Sutra Gandavyuha* y en las enseñanzas de la escuela Hua-yen (pronunciar «juayén») de budismo chino, se hace referencia a cuatro *dharmadhatu* o «reinos fenoménicos»: el *dharmadhatu* de *shih* (los fenómenos), el *dharmadhatu* de *li* (el principio único común a todos los fenómenos), el *dharmadhatu* de *li-shih-wu-ai* (no obstrucción mutua o manifestación coincidente del principio y los fenómenos), y el *dharmadhatu* de *shih-shih-wu-ai* (no obstrucción o manifestación coincidente de los fenómenos entre sí). Ver Chang, Garma C. C., (fecha olvidada), y Buda Shakyamuni (traducido por Thomas Cleary), inglés 1984, 1986 y 1989.

¹⁰³Ver el mundo en un grano de arena
y el cielo en una flor silvestre;
sostener el infinito en la palma de tu mano
y la eternidad en una hora.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

se han establecido en la perspectiva global a la que debe darnos acceso la práctica combinada de la verdadera filosofía y la verdadera mística, lo universal se encuentra plenamente en la parte, y el conocimiento de la parte no vela lo universal. Así, pues, Filosofía y mística son por naturaleza disciplinas holísticas.¹⁰⁴ A partir de la vivencia de lo universal, accedemos al sentido de la estructura del mundo.

Como anota José Ortega y Gasset,¹⁰⁵ en su continuo interrogarse, el filósofo ha de tener "compresente" el mundo: cada parte implica el Todo y cada una de las otras partes, de modo que la parte carecería de sentido y no podría ser comprendida sin el Todo y las otras partes. Si no tenemos en cuenta todo lo que existe, estaremos negando una comprensión implícita sin la cual ninguna experiencia tendría significación. Por esto, la filosofía no puede abstraerse de la realidad social y ecológica, perdiéndose en la reflexión abstracta: esa realidad social y ecológica está implícita en sea cual fuere el problema que consideremos. El verdadero filósofo no deja al margen el entorno, lo que rodea ampliamente el problema que está considerando, el universo en el cual está inmerso. De esta manera, tiene una visión panorámica y no restringida de la realidad que estudia, y está comprometido políticamente.

La relación entre filosofía y ciencia ya ha sido tratada suficientemente. Hemos visto que las ciencias se ocupan del estudio de la funcionalidad y la estructura de los entes particulares y sus dominios, lo cual produce un saber óntico y potencialmente manipulante, mientras que la filosofía se ocupa de lo general y debe alcanzar una visión global y panorámica que capte la unidad del "elefante" que es el universo, sin por ello perder de vista a las partes y la significación de las mismas. Así, pues, la filosofía, asistida por los métodos de liberación individual transmitidos por las distintas tradiciones de sabiduría mística,¹⁰⁶ podría ayudarnos a acceder a la perspectiva perceptiva que podrá permitirnos superar la crisis producida por el desarrollo miope, díscolo y desenfrenado de las ciencias y de la tecnología.

La verdadera sabiduría capta la irrealidad de las opiniones y los supuestos —que siempre son falsos— y, así, puede rasgar el velo de la confusión producida por el conocimiento parcial sobrevaluado. El cardenal Nicolás de Cusa nos instó a superar el conocer de los sentidos (que

¹⁰⁴Del griego *holos*, «todo».

¹⁰⁵Ver Rodríguez-Arias Bustamante, Lino, *opere citato*.

¹⁰⁶Entre las principales tradiciones de sabiduría mística del Oriente, figuran las líneas de transmisión del *rdzogs-chen*, la del budismo tántrico «antiguo» o *rñing-ma-pa*, la del budismo *ch'an* o *zen*, la del sufismo *naqshbandi*, etc. Entre las del Occidente figuran ciertas líneas de transmisión esotérica en la iglesia ortodoxa, otras dentro de algunas órdenes religiosas monacales católicas romanas, otras en varias instituciones seculares derivadas del sufismo a través de la Orden del Temple y otras asociaciones, etc.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

proporciona imágenes confusas e incoherentes), el conocer de la razón (que diversifica y ordena esas imágenes) y el conocer del intelecto o razón especulativa (que las unifica), a fin de alcanzar la contemplación intuitiva,¹⁰⁷ la cual, "al llevar el alma a la presencia de Dios" alcanza el conocimiento de la unidad de los contrarios o *coincidentia oppositorum*. Puesto que prefiero no recurrir a la hipótesis teísta,¹⁰⁸ yo diría más bien que, si logramos estabilizar la sabiduría no-conceptual que he llamado *sophía*, en nosotros funcionará sin inhibiciones el conocimiento libre de error y de sobrevaluación que capta la interdependencia e igual validez de los contrarios. Como hemos visto, *sophía* es la develación de la verdadera esencia de todos los entes: de aquello que hace que todos los innumerables procesos del uni-verso se desenvuelvan magistralmente, y que es conceptualizado por los teístas en términos de la idea de un Dios personal trascendente.¹⁰⁹

¹⁰⁷No en el sentido que Descartes da al término «intuición» (al que ya se hizo referencia), sino en el de la develación directa de la naturaleza de lo *dado* —que parece corresponder al que más adelante le será dado por Bergson—.

¹⁰⁸Para mí, la auténtica vivencia mística es el descubrimiento directo y no-conceptual de lo *dado*, y no de un Dios personal. No obstante, creo que el hecho de que los teístas que han tenido acceso a esta vivencia la hayan explicado en términos teístas no hace que su vivencia sea menos válida.

En mi rechazo de la hipótesis teísta, coincidí tanto con los budistas y los taoístas como con Heráclito. El fragmento 30 DK (Marcovich 51) —en traducción de Angel J. Cappelletti (Cappelletti, A., 1972a)— dice:

«Este *Kósmos*, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses o de los hombres, sino que siempre fue, es y será Fuego siempre viviente, que según medidas se enciende y según medidas se apaga.»

Ahora bien, aunque, al igual que Heráclito, descarto la hipótesis creacionista, debo advertir que yo jamás afirmaré la «eternidad de la materia». Sucede que esta última sólo es tal *en tanto que es conocida como tal*: que ella sólo es «materia» en tanto que haya «mente» y «conciencia» *que la hagan tal*. Por lo tanto, coincido con los budistas en el rechazo a toda explicación del origen del universo (como sabemos, la pregunta acerca de dicho origen fue una de aquéllas ante las cuales el Buda Shakyamuni guardó silencio).

En efecto, según las más recientes teorías físicas y neurofisiológicas (ver Bohm, David, 1980, español 1987; Pribram y Ramírez, 1980; y Wilber, Ken, compilador, 1982) la espacio-temporalidad surge *con nuestra experiencia*, como resultado de nuestros procesos mentales: según ellas, no puede haber espacio y tiempo *antes* de que haya mente. Así, pues, para ellas decir que la materia aparece en un momento dado implica la tesis errónea según la cual la mente es anterior a la materia y al mundo, mientras que decir que la materia ha existido siempre equivale a decir que la mente ha existido siempre. Sucede que en *toda* explicación del origen del universo se tiene que dar por sentado, como un *a priori*, el supuesto espacio-temporal —lo cual, como hemos visto, para las recientes teorías físicas mencionadas constituye un craso error—.

¹⁰⁹Cabría agregar, «erróneamente». En efecto, aunque esa esencia universal tiene aspectos personales que se manifiestan en la experiencia de las personas humanas, tiene muchísimos aspectos que no son personales. En consecuencia, es un error conceptualizarla como persona.

Más aún, hasta donde podemos saber, su aspecto personal no es trascendente sino intramundano e inmanente, y no es una sustancia sino una apariencia insustancial (en términos budistas, la personalidad es una *ilusión* que puede ser explicada como producto de la interacción de los cinco *skandha* o de otras series de agregados). En consecuencia, es totalmente erróneo conceptualizar la esencia universal como un Dios trascendente más allá del mundo. Como veremos en *Teoría del valor: Crónica de una caída*, la apariencia de que la esencia es una personalidad trascendente es consecuencia de la «caída» que será considerada en dicho ensayo.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Ahora bien, el Cusano nos dice que, para alcanzar el saber de la unidad suprema (el cual, cabe agregar, no está limitado por el concepto de unidad), es necesario que el hombre se sumerja en un espíritu de ausencia de determinaciones posi-tivas, de renuncia a toda afirmación. Tal estado de espíritu, en el cual el alma se desprende del conocimiento de los contrarios y se aproxima al «conocimiento» por la contemplación intuitiva, es la verdadera *docta ignorantia*, la "sabiduría" y no la "ciencia", la ignorancia que se hace consciente de la impotencia de todo saber racional.¹¹⁰

El tipo de «escepticismo» parcial esgrimido por el Cusano —que es el mismo de Juan de la Cruz y de otros místicos occidentales y orientales— es el que nos interesa, ya que la negación de la posibilidad del conocimiento (o de la posibilidad de saber incluso si el conocimiento es o no posible) no tendría ninguna utilidad si al mismo tiempo: (1) no se contemplase la posibilidad de trascender el conocimiento (que, siendo conceptual y estando estructurado en términos de la dualidad sujeto-objeto, es por naturaleza relativo), junto con la fragmentación y el error que normalmente lo caracterizan, y de captar directamente la verdadera naturaleza de lo *dado* en una gnosis mística¹¹¹ que supera tanto la conceptualización como la dualidad sujeto-objeto; y (2) no se nos exhortase a acceder a dicha gnosis y no se nos brindase una metodología susceptible de crear las condiciones en las cuales la gnosis en cuestión puede manifestarse espontáneamente. Es sólo en este sentido del término «escepticismo» que puede decirse que la filosofía *madhyamika* de Nagarjuna y Aryadeva sea un escepticismo: aunque este antiguo sistema de la India niega que haya verdad absoluta en el conocimiento —el cual, como vimos, es relativo, conceptual y dualista—, afirma la posibilidad de acceder a la revelación directa de la naturaleza de lo *dado*, nos dirige hacia dicha revelación, y nos

¹¹⁰Para el Cusano, un ser humano es sabio sólo si está consciente de los límites de la mente para conocer la verdad, que es un absoluto y por ende no puede ser alcanzado por el razonamiento —pues éste, como *relación* de conclusión y premisas, es *relativo*—. El intelecto, que no es la verdad, nunca entiende la verdad con total precisión: tal como un polígono se aproxima al círculo al aumentar el número de sus lados pero no se vuelve nunca un círculo, la mente se aproxima a la verdad pero nunca coincide con ella. En términos de Korzybsky, el mapa no es el territorio y no puede corresponder exactamente a él.

Así, pues, el conocimiento es mera conjetura, aunque puede aproximarse en mayor o menor medida a la verdad.

El Cusano muestra que el infinito es la coincidencia de los opuestos con el ejemplo de un círculo cuyo diámetro aumenta, haciendo que la curvatura del círculo sea cada vez menor. Cuando el diámetro alcanza el infinito, curvatura y rectitud se manifiestan coincidentemente en el círculo. Por supuesto, en realidad cuando lo finito aumenta hacia el infinito, lo hace asintóticamente, sin jamás alcanzarlo, de modo que —como lo supo el Cusano— hay un abismo infinito entre lo finito y lo infinito.

¹¹¹Esta «gnosis mística» es una «gnosis anoica»: (1) la denomino «gnosis» porque se trata de una función de nuestra capacidad cognoscitiva y porque ciertas corrientes gnósticas llamaban «gnosis» a la revelación de lo absoluto; (2) agrego el adjetivo «anoica» porque en dicha gnosis no interviene la mente (*noia*) entendida como dualidad noético-noemática —o sea, como dualidad entre el sujeto mental y el objeto mental— y como entendimiento conceptual sobrevaluado.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

proporciona una metodología que puede facilitar su ocurrencia (y que, a la larga, puede permitirnos vivir en y por ella).

En efecto, a fin de alcanzar la verdadera sabiduría, que no es ciencia ni conocimientos, que nos permite vivir una vida plena y significativa, y que naturalmente protege la base de la vida y la totalidad de nuestros verdaderos intereses, es imprescindible superar la sobrevaluación del conocimiento y el apego a la erudición, los cuales nos llevan irremediamente a actuar en detrimento de dichos intereses. Erasmo de Rotterdam señaló que, a fin de alcanzar la sabiduría en cuestión, teníamos que transformarnos en unos verdaderos «necios». El adversario de Lutero y precursor de la Contrarreforma nos dice:¹¹²

«¡Oh, qué sencillas eran aquellas gentes de la edad de oro, que desprovistas de toda especie de ciencia, vivían sin más guía que las inspiraciones de la Naturaleza y la fuerza del instinto!... ¿De qué les hubiera valido la Dialéctica, no habiendo opiniones contrarias? ¿Qué lugar podría tener entre ellos la Retórica, no metiéndose nadie en los negocios ajenos? ¿Para qué recurrir a la Jurisprudencia, si estaban apartados de las malas costumbres, que han sido, sin duda alguna, el origen de las buenas leyes?...

«Mas, perdida poco a poco esta inocencia de la edad de oro, fueron inventadas las ciencias, como he dicho, por los genios del mal (los autores de estos males, de quienes provienen las desventuras, se los llama *demonios*, nombre que en griego significa "los que saben"), si bien en principio, en corto número, fueron muy poco cultivadas; después, la superstición de los caldeos y la ociosa fantasía de los griegos añadieron otras mil, verdaderos tormentos del espíritu...

«...Dios, gran arquitecto del Universo, *prohibió* que se gustase del árbol de la Ciencia, cual si ésta fuera el veneno de la felicidad, y también San Pablo la condenó abiertamente como un manantial de orgullo y maldad, siguiendo la idea que, a mi juicio, inspiró a San Bernardo, cuando a aquella montaña sobre la cual plantó sus reales Lucifer la llamó montaña de la ciencia.»

La crisis ecológica ha demostrado que Erasmo tenía toda la razón al señalar que la ciencia era el veneno de la felicidad y que ella constituía un manantial de orgullo y maldad, y que era cierto que en ella «Lucifer plantó sus reales». Por el momento, es necesario advertir que, a pesar de que la verdadera filosofía debe permitirnos alcanzar una sabiduría global y panorámica que puede ser caracterizada como un estado de *unión mística que supera tanto el concepto de unión como el de fragmentación*, el *producto histórico* del filosofar no ha sido ni podrá jamás ser esa sabiduría. En Occidente, en particular,¹¹³

¹¹²Erasmus, Desiderius (Erasmo de Rotterdam), obra citada en la bibliografía.

¹¹³Rodríguez-Arias Bustamante, Lino, *opere citato*. En este punto, el citado autor sigue a Francisco Romero.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«...la nota del saber sin supuestos pertenece más a la filosofía como *ideal*, que al cuerpo histórico, *real*, de la filosofía. Esa filosofía que tan solo es capaz de avanzar si pone permanentemente en cuestionamiento sus propios supuestos, las hipótesis que ideara al iniciarse, reabsorbiéndolos críticamente desde el comienzo, a la vez que los maneja como dirección de su propia investigación; pues, como afirma RICŒUR el pensamiento filosófico busca sobre todo la *validación* de sus presupuestos, moviéndose no por terrenos acotados sino por terrenos salvajes.»

Con esto volvemos a la diferencia entre la *praxis filosófica* —la verdadera filosofía o Filosofía con mayúscula— y las *teorías o ideologías filosóficas* —o sea, las filosofías desarro-lladas históricamente o, lo que es lo mismo, el cuerpo históri-co de la filosofía—. Aunque el autor citado arriba quizás no aceptaría que las segundas puedan ser ideologías, hemos visto que podríamos estar con él en la concepción de la primera como una *perspectiva*.

Del mismo modo, es necesario volver a insistir en que el escepticismo que debe caracterizar a nuestra *praxis filosófica* ha de ser del tipo esgrimido por los místicos —que niega validez absoluta al conocimiento dualista y conceptual pero admite la posibilidad de acceder a una revelación directa de la naturaleza de lo *dado*— y en que dicha *praxis* tiene además que ir acompañada por la aplicación de los métodos que han sido transmitidos por las tradiciones milenarias de sabiduría a fin de darnos acceso a la vivencia mística y permitarnos esta-blecernos en el estado libre de error. La superación del error, la fragmentación, la instrumentalidad y el egoísmo es absolutamente necesaria a fin de remediar los males producidos por la ciencia y por la técnica, y crear una sociedad armónica, justa y libre de desigualdades en lo que respecta al poder político, social y económico.

A su vez, en nuestros días, las *teorías o ideologías filosóficas* deberían reflejar una plena conciencia de la realidad global y por ende deberían dar respuesta al desequilibrio ecológico producido por el uso y abuso de la ciencia y de la técnica, así como a la distribución desigual del poder y de la riqueza, que está íntimamente ligada a ese desequilibrio y que es su manifestación en el segmento humano-social del ecosistema. Así, pues, las teorías en cuestión deberían: (1) mostrar los límites de la razón, de la comprensión intelectual de lo dado, de la ciencia y de la técnica; (2) denunciar las desigualdades de poder político, social y económico, así como los males producidos por el desenfreno tecnológico; (3) impulsar la creación de una sociedad armónica, justa, libre de desigualdades en lo que respecta al poder político, social y económico, e integrada con su medio ambiente natural; y (4) incorporar los más recientes descubrimientos de las ciencias.

Lo último es de la mayor importancia, pues nuestras percep-ciones por medio de los sentidos captan los segmentos del continuo sensorial abstraídos

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

por nuestras funciones cognoscitivas, en términos de ideas que son tomadas por la verdad absoluta acerca de esos segmentos, dándonos un universo de multiplicidad. En cambio, los descubrimientos de la física muestran la unidad de lo dado, los hallazgos de la ecología muestran la interdependencia de las «partes» de lo dado entre sí, las herramientas de la teoría de sistemas nos permiten entender la realidad como un sistema único, y así sucesivamente. En consecuencia, ellos podrán ayudar a lo que el Cusa no llamó «razón especulativa» a darnos un universo de unidad susceptible de balancear la multiplicidad que nos dan las percepciones sensoriales. Y, siempre y cuando estemos conscientes de que los hallazgos de las ciencias tampoco son verdad absoluta, ello nos dará también la posibilidad de superar las creencias en la unidad y en la multiplicidad de lo *dado* e incluso, eventualmente, acceder a lo que el cardenal de Cusa designó como «contemplación intuitiva».

Por su parte, las ciencias formales, la gnoseología y la epistemología pueden mostrarnos los límites de la razón, proporcionándonos la decisión, el valor y la fuerza necesarios para dedicarnos a la *praxis filosófica y mística* que emplea los métodos de liberación individual transmitidos por las tradiciones de sabiduría para darnos la posibilidad de acceder a *sophía*, superando con ello nuestra confusión de los mapas con el territorio y alcanzando a la larga un conocimiento libre de error para el cual la multiplicidad que nos dan las percepciones y la unidad que nos da la razón especulativa son igualmente falsos e igualmente ciertos, pues son proyecciones igualmente válidas que hace el espíritu sobre lo dado. Heráclito nos dice¹¹⁴:

«Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos¹¹⁵
si poseen almas que no entienden su lenguaje¹¹⁶.»

Cuando la *praxis filosófica* y la aplicación de los métodos transmitidos por las tradiciones de sabiduría nos permitan descubrir a *sophía* y establecernos en ella, surgirá en nosotros el conocimiento libre de error que no está atrapado en ninguno de los contrarios. Y así podrá la filosofía cumplir su función, que es la de colaborar con la mística para permitir que el proceso de reducción al absurdo del error que será considerado en el segundo de los ensayos de este libro culmine, no en nuestra autodestrucción, sino en nuestra

¹¹⁴Marcovich, M., español 1968. Fragmento 13 según Marcovich y 107 según Diels-Kranz.

¹¹⁵Me gusta pensar que Heráclito utilizó (a) la visión como paradigma de la captación sensorial y (b) la audición como representación del razonamiento y de las interpretaciones de la razón, que son como «escuchados» mentalmente, y que se dicen a otros y son escuchados de boca de otros.

¹¹⁶Si la interpretación propuesta en la nota anterior fuese correcta, el que las almas no entiendan el lenguaje de los ojos y de los oídos significaría que se quedan atrapadas en los sentidos o en la razón, en vez de acceder al Logos y al conocimiento libre de error que no está atrapado en los contrarios.

autorrealización en una nueva Edad de Oro o Era de la Verdad a un nuevo nivel «evolutivo».

Problemática social y filosofía

Con anterioridad nos habíamos preguntado cómo puede el tipo de filosofía que nos interesa ayudar a resolver el problema de los explotados que no pueden comer lo suficiente ni vestirse, alojarse y vivir cómodamente, y que deben trabajar duramente durante largas horas y ser oprimidos y humillados por sus explotadores. Ahora podemos intentar responder esa pregunta.

En tanto que estamos poseídos por la fragmentación, nos sentimos separados, sentimos que el dolor de otros es ajeno, y desarrollamos una coraza psicológica para evitar ponernos en el lugar de los otros e impedir así que el dolor de ellos nos moleste. Cuando superamos la fragmentación y dejamos de sentirnos separados, el dolor de otros es nuestro —aunque ya no representa un problema o un sufrimiento para nosotros, pues al no sentirnos separados de ese dolor no lo rechazamos y, por ende, no experimentamos el dolor que emana del rechazo—. ¹¹⁷ No obstante, tal como un animal se aparta del fuego, espontáneamente trabajamos para eliminar la situación que produce el dolor de otros, que ahora es nuestro. En efecto, la humanidad entera y la totalidad del universo son entonces nuestro propio cuerpo, que cuidamos de la misma manera en que los individuos poseídos por el error cuidan sus organismos individuales, aunque sin las reacciones, obsesiones y paranoias que llevan a éstos a producir resultados contrarios a los que pretenden obtener. Y esto significa que estamos com-prometidos políticamente y que trabajamos por la superación de la injusticia.

La condición para la superación de nuestra ilusión de separatividad y de nuestra impresión de ser egos autoexistentes, sustanciales y absolutos es la desconstrucción ¹¹⁸ de la falsa realidad constituida por el sentido común, que consiste en creernos entes separados y autoexistentes con un valor y una importancia dados que se mueven en un mundo de entes separados y autoexistentes con un valor y una importancia dados. Ahora bien, en tanto que

¹¹⁷Como veremos más adelante y como lo supieron ya los estoicos, el dolor es el producto del rechazo de nuestra experiencia y por ende de nuestras sensaciones, el placer es el producto de la aceptación de nuestra experiencia y por ende de nuestras sensaciones, y las sensaciones neutras son el resultado de la indiferencia hacia nuestra experiencia y por ende hacia nuestras sensaciones.

¹¹⁸Como se verá en el próximo ensayo, mientras que la destrucción es un acto físico, la desconstrucción es puramente mental.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

no hayamos superado la falsa realidad en cuestión, tendremos que tener un absoluto respeto por los otros seres humanos y por la totalidad de la naturaleza, ya que la integridad de ésta es la condición de la continuación de la vida en el planeta, y la totalidad de los seres vivos sufre los dolores y disfruta los placeres como si ellos mismos y sus experiencias fuesen realidad absoluta. Nagarjuna deja sentado este principio de la manera más clara cuando escribe:¹¹⁹

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

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

Esto significa que la desconstrucción de nuestra ilusión de pluralidad intrínseca no debe ser utilizada como pretexto para dar rienda suelta a los impulsos que surgen de esa misma ilusión, en base a la idea de que los otros seres vivos y sus dolores y placeres no son más que apariencias, sino que, por el contrario, ella debe ir acompañada por un perfecto respeto hacia los demás, así como por cualidades tales como el amor, la compasión, el júbilo por el bien de otros y la equidad que los budistas del mahayana designan como «los cuatro inconmensurables catalizadores de la realización». Puesto que no es posible tener el respeto y las cualidades en cuestión y sin embargo defender la explotación de los seres humanos y del resto de la naturaleza, esto implica una posición *política*. Es muy posible que los constantes ataques de los estoicos a los escépticos pirrónicos y neoacadémicos se hayan debido a que éstos negaron la posibilidad del conocimiento (o incluso de saber si el conocimiento era o no posible) sin poner el suficiente énfasis en la necesidad de respetar a los otros seres humanos y a la totalidad de la naturaleza, y de transformar la sociedad a fin de poner fin a la explotación y el dominio de unos seres humanos por otros.¹²⁰

¹¹⁹Nagarjuna, *Rajaparikatharatnamala*, como lo traduce al español Andrés María Mateo a partir de la traducción al inglés desde el tibetano realizada por Jeffrey Hopkins y Lati Rinpoché en colaboración con Anne Klein, en: Nagarjuna y el séptimo Dalai Lama, inglés 1975; español 1977.

¹²⁰Aunque los estoicos en general encuentran en Heráclito importantes bases teóricas de sus propias doctrinas, y lo mismo hacen escépticos tales como Enesidemo y Sexto Empírico (quienes, en mayor o menor medida, parecen ver en la metafísica de Heráclito la base de su propia doctrina gnoseológica), a través de la historia hubo repetidas polémicas entre los unos y los otros. Estas polémicas entre filósofos que consideran a un mismo individuo como predecesor de sus propias doctrinas podrían ser explicadas por la hipótesis según la

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Así, pues, aunque comenzar a resolver nuestra problemática individual es comenzar a resolver la problemática de la humanidad, en tanto que no la hayamos resuelto el norte de nuestra conducta debe ser el bien de todos los seres humanos, del resto de los seres vivos y de la naturaleza en general.

Las «cuatro nobles verdades» y la crisis ecológica

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

Los medios hábiles del budismo hinayana no se encuentran entre los que yo propondría a fin de descubrir *de manera directa e inmediata* el estado de sabiduría no-conceptual que he designado como *sophía* y, a continuación, neutralizar rápidamente las propensiones para la manifestación del error. No obstante, una comprensión profunda —explícita o implícita— de la enseñanza budista hinayana de las cuatro nobles verdades parece ser indispensable para poder efectuar la transición desde la condición de fragmentación y error que he descrito en este ensayo, hacia la condición de plenitud que caracteriza a lo que he designado como *sophía*. Del mismo modo, encuentro que el esquema de las cuatro nobles verdades, modificado para su aplicación a la crisis ecológica, nos proporciona la forma más efectiva y comprensible de hacer entender este fenómeno y mostrar cómo podría el mismo ser superado.

Desde el punto de vista del mahayana, el vajrayana y el atiyana,¹²¹ las cuatro nobles verdades pueden ser explicadas de la siguiente manera, entre

cual tanto los unos como los otros habrían pensado erróneamente que poner en duda la realidad del mundo que nos mostraba el conocimiento implicaba perder todo interés por los seres vivos que habitaban ese mundo —cosa que los estoicos, enemigos de la propiedad, de la división de la sociedad en clases y del Estado, consideraban absolutamente indeseable—. En tal caso, ambas escuelas podrían haber surgido de una misma tradición de sabiduría que poseía tanto la filosofía de la historia y la filosofía social de los estoicos como la metodología gnoseológica de los escépticos, separándose la una de la otra cuando ambas perdieron la visión no deformada de lo dado y, como un loco que bizquea y en consecuencia ve doble, tomaron las dos imágenes de la misma realidad como doctrinas diferentes entre sí.

Las doctrinas de Nagarjuna, en cambio, aunque constituyen un escepticismo parcial, implican una visión ética y política similar a la que adoptaron los estoicos. Esto está también relacionado en cierta medida con el hecho de que Nagarjuna no niega sólo que los objetos aparentemente externos a nosotros sean absolutamente verdaderos y estén dotados de un valor y una importancia dados (como lo haría un poco más tarde la doctrina *mayavada* del filósofo hindú Gaudapada), sino que niega además que el sujeto de nuestra propia experiencia sea absolutamente verdadero y esté dotado de un valor y una importancia dados. En efecto, esto último implica que no tenemos derecho a ningún privilegio, ya que no somos ni más verdaderos, ni más valiosos, ni más importantes que los demás seres humanos o que el resto de la naturaleza.

¹²¹Hay distintas maneras de clasificar los «vehículos» o niveles de enseñanza y práctica budista. Los tibetanos los clasifican en nueve o en siete vehículos, que resumen en tres, los cuales en la versión más generalizada son hinayana, mahayana y vajrayana, y en otra versión más esotérica son sutrayana (que incluye el hinayana y el mahayana), vajrayana y atiyana.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

otras:¹²² (1) La vida, como nosotros la vivimos normalmente, es *duhkha*: falta de plenitud, insatis-facción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. (2) Hay una causa del *duhkha*, que es la *avidya* o carencia de *vidya*: la ausencia de la sabiduría no-conceptual que he venido llamando *sophía* y de la sabiduría conceptual sistémica que emana de ella. Así, pues, la causa del *duhkha* es el error esencial que ha sido descrito en estas páginas. (3) Hay una superación del *duhkha*, que es lo que el budismo llama «iluminación» y que radica en la manifestación de lo que la enseñanza *rdzogs-chen* denomina *vidya*¹²³ —que es precisamente lo que he venido designando como *sophía*: la develación no-conceptual de lo *dado* más allá de toda ilusoria fragmentación— y de la sabiduría conceptual sistémica que emana de ella. (4) Hay un sendero por el cual podemos —por así decir— desplazarnos desde el estado de *duhkha* y *avidya* hasta el estado de plenitud y *vidya* que los budistas llaman «iluminación».

Aplicando este esquema a la crisis ecológica, podríamos decir lo siguiente: (1) Enfrentamos una crisis ecológica tan grave que, si todo sigue como va, la vida humana probablemente desaparecerá del planeta durante la primera mitad del próximo siglo. Y, mientras esperamos nuestra extinción, estaremos condenados a vivir en condiciones fisiológica y psicológicamente patológicas, que harán nuestra existencia cada vez más miserable e insoportable y a las cuales un número cada vez mayor de seres humanos será incapaz de adaptarse —como consecuencia de lo cual éstos desarrollarán altísimos niveles de *stress*, se harán adictos a sustancias químicas nocivas, desarrollarán neurosis o psicosis, contraerán graves enfermedades o, en su desesperación, recurrirán al suicidio—. (2) Hay una causa primaria de la crisis ecológica, que es precisamente la falta de *sophía* y de sabiduría sistémica que se encuentra en la raíz del *duhkha* y que constituye la segunda noble verdad. Ella nos hace sentirnos separados de la naturaleza y de los otros seres humanos y, en consecuencia, nos impulsa a contraponernos a ellos e intentar dominarlos, y a destruir los aspectos de la naturaleza que nos molestan y apropiarnos los que, según creemos, nos producirán confort, placer y seguridad. Así aparecen las causas secundarias de la crisis ecológica: el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza que ha destruido los sistemas de los que depende la vida, y las divisiones entre razas, naciones,

¹²²La segunda noble verdad, sobre todo, es explicada de distintas maneras. La que he empleado aquí es la que considero más esencial, pues *avidya* es la causa profunda de *trshna*, el intento de aferrar. Por qué la *avidya* es causa de *trshna* será explicado (aunque con distinta terminología) al comienzo de *Teoría del valor: Crónica de una caída*.

¹²³Esta es la palabra sánscrita; su equivalente tibetano, que es el que se emplea comunmente en la enseñanza *rdzogs-chen*, es *rig-pa*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Estados y clases que, en interacción con el mencionado proyecto, amenazan con causar la muerte por inanición de miles de millones de seres humanos e incluso eventualmente la extinción de la humanidad [consultar el apéndice a este ensayo]. (3) Puede haber una solución a la crisis ecológica, que consistiría en la erradicación de su causa primaria —el error asociado a la falta de *sophía* y de la sabiduría sistémica que emana de ella— y de sus causas secundarias — el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos, y la condición de explotación y de profunda desigualdad política, económica y social que caracteriza a la mayoría de las sociedades—. (4) Puede haber un sendero que nos permita superar las causas primarias y secundarias de la crisis ecológica e instaurar una era de armonía comunitaria basada en la sabiduría que nos libera del afán de obtener cada vez más conocimiento manipulador y que nos permite utilizar benéficamente el que ya poseemos.

La analogía entre la realidad a la que el Buda Shakyamuni aplicó sus cuatro nobles verdades y aquélla a la que aquí aplico el mismo esquema es notable. Los mecanismos de ocultación que Sartre explicó como «mala fe» o autoengaño por la conciencia y que Freud interpretó como «represión» u ocultación por el «subconsciente», en combinación con nuestra visión fragmentaria, nos impiden descubrir que nuestra condición habitual es carencia de plenitud e insatisfacción que no pueden ser superadas en tanto que ella persista, y darnos cuenta de que ella produce repetida frustración, reiterado dolor y recurrente sufrimiento. Por ello, a fin de superar el error y el *duhkha* que le es inherente, debemos antes que nada darnos cuenta de que éste signa la totalidad de nuestra experiencia. Fue a fin de hacernos descubrir el *duhkha* que el Buda Shakyamuni enseñó la primera de las cuatro nobles verdades: sólo si hemos entendido que nuestra condición habitual es intrínsecamente insatisfactoria, desdichada y sufriente, y que en tanto que esa condición se conserve no tendremos posibilidad alguna de superación de nuestra insatisfacción, nuestra desdicha y nuestro sufrimiento, tendremos la posibilidad de superarla. El sabio budista Shantideva comparó el *duhkha* con un pelo, el individuo normal con la palma de una mano y el *bodhisattva* o individuo en el sendero con el globo del ojo, diciendo que en la palma de la mano el cabello del *duhkha*, que pasa desapercibido, puede permanecer para siempre, pero en el globo del ojo, en donde su presencia se vuelve evidente e insoportable, tiene que ser extraído de inmediato.

En nuestros días, el autoengaño u ocultación que es función de nuestros mecanismos mentales y de nuestra visión fragmentaria es manipulado por la información deformada que recibimos a través de los medios de difusión de masas. Todo ello nos impide tomar plena conciencia de la extrema gravedad

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

de nuestra situación actual y nos hace desconocer el hecho de que, a menos que se produzca una transformación radical en la psiquis humana y en la sociedad, no tendremos ninguna oportunidad de sobrevivir como especie más allá de la mitad del próximo siglo. En tanto que no estemos conscientes de la gravedad de la crisis ecológica que enfrentamos, no estaremos dispuestos a emprender, dentro y fuera de nosotros, las transformaciones necesarias para nuestra eventual supervivencia.

En efecto, sólo un shock muy terrible podría hacer reaccionar a la mayoría de nosotros, quienes permanecemos frente a la destrucción ecológica como la rana de un conocido experimento, que termina siendo cocinada porque no es capaz de sentir el calentamiento progresivo del agua en que está inmersa y por ende no puede reaccionar saltando fuera de la olla.¹²⁴ Los individuos económica, social y políticamente privilegiados tienen terror de perder sus privilegios y verse forzados a enfrentar una vida sin automóviles, televisores y otras máquinas inútiles y alienantes, y/o sin poder de mando sobre otros seres humanos. A su vez, quienes se encuentran en una situación económica, social y políticamente desaventajada no se resignan a renunciar a las aspiraciones y metas por las cuales han luchado y soportado dificultades y humillaciones durante la totalidad de sus vidas. Sólo si se nos muestra que las únicas alternativas ante nosotros son (1) el cambio radical y (2) la extinción de la especie después de una desesperante y terrible agonía, estaremos en nuestra mayoría dispuestos a impulsar la transformación que es imperativa.

Así, pues, la raíz de la crisis ecológica es el error que nos caracteriza y del que se ha hablado en este ensayo. Este error nos hace actuar como los hombres con el elefante de la fábula oriental, pues nuestra sensación de ser entes intrínsecamente separados e independientes del resto de la naturaleza y en general nuestra percepción fragmentaria del universo como un conjunto de entes intrínsecamente separados, autoexistentes e inconexos, nos lleva a desarrollar el proyecto tecnológico destinado a destruir las partes del mundo que nos molestan y a apropiarnos las que nos agradan —y, así, a destruir el sistema único del que somos parte y del que dependemos para nuestra supervivencia—. Incapaces de captar la unidad de la moneda de la vida, desarrollamos poderosos corrosivos para destruir el lado que consideramos indeseable —muerte, enfermedad, dolor, molestias, etc.— y conservar el lado que consideramos deseable —vida, salud, placer, confort, etc.—. Poniendo

¹²⁴La alegoría de la rana que, a causa de su incapacidad de reaccionar ante el aumento gradual de condiciones que pueden llegar a serle letales, pierde la vida, fue empleada en 1979 por Gregory Bateson en su libro *Mind and Nature*. Diez años más tarde, en una entrevista de la revista *Time* del 2 de enero de 1989, dedicada a «la tierra en peligro, planeta del año», la misma fue utilizada por el senador estadounidense Al Gore, quien ahora es el vicepresidente electo de su país.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

estos corrosivos sobre el lado de la moneda que queremos destruir, abrimos un hueco a través de la numisma y, en consecuencia, destruimos también el otro lado.

A fin de ilustrar el estado de conciencia fragmentaria y restringida o de «pequeño espacio-tiempo-conocimiento»¹²⁵ inherente a la *avidya* o al error, además del símil de los hombres en la oscuridad con el elefante, el Buda Shakyamuni utilizó el ejemplo de una rana que, habiendo estado confinada toda su vida al fondo de un aljibe, pensaba que el cielo era un pequeño círculo azul. Como ha señalado Gregory Bateson, cuando este tipo de conciencia capta un arco, no se da cuenta de que el mismo es parte de un circuito; en términos de un símil ya citado que es muy conocido en Occidente, el árbol individual que se encuentra frente a nosotros no nos permite ver el bosque. En consecuencia, cuando un arco nos molesta, dirigimos en su contra las poderosas armas tecnológicas que hemos desarrollado, destruyendo el circuito del que el arco es parte: prendiendo fuego al árbol que tenemos frente a nosotros, incendiamos el bosque en el que nos encontramos, y con ello ocasionamos nuestra propia destrucción.

Ahora bien, ¿ha existido este error siempre, o se ha ido desarrollando a través de los milenios y los siglos, de generación en generación? ¿Por qué los indígenas americanos, los tibetanos, los balineses y otros pueblos se cuidaban sobremedida de interferir con la naturaleza y alterar el equilibrio ecológico, y, en cambio, los europeos modernos y sus descendientes físicos y espirituales

¹²⁵Ver Tarthang Tulku, 1977. El estado de pequeño espacio-tiempo-conocimiento, asociado a un bajo volumen bioenergético (kundalini o *thig-le*), es un estado de restricción del foco de conciencia, de modo que éste abarca sólo un fragmento a la vez del continuo de lo dado y tiene límites bastante impermeables. Este estado es la condición del funcionamiento del error que constituye la segunda noble verdad, pues sin él no serían posibles la percepción fragmentaria, la ilusión de separatividad y la ocultación que Sartre llamó mala fe y que Freud designó como represión. No obstante, para superar el error no basta con ampliar el espacio-tiempo-conocimiento: dicha ampliación sólo producirá experiencias ilusorias (del tipo que los tibetanos llaman *ñam [ñams]*, que los chinos llaman *mo-ching*, que los japoneses llaman *makyo*, que los árabes llaman *jal*, etc.), las cuales deberán ser reconocidas y liberadas a fin de superar el error.

El volumen bioenergético cambia interdependientemente con la bioquímica cerebral y puede ser modificado por prácticas tales como el kundalini yoga, el yantra yoga y las prácticas de *rtsa/rlung/thig-le*. Por las razones ya consideradas, este cambio no es suficiente para la superación del error y, en el individuo que no está preparado, puede más bien producir estados de locura.

Esto se debe al hecho de que la ampliación y permeabilización de la conciencia puede permitir la captación de contenidos ego-asintónicos (incompatibles con la propia autoimagen) y así amenazar el funcionamiento egoico y el sentido de identidad de la persona. Del mismo modo, puede hacer que se vivencie en su desnudez el dolor inherente a la sobrevaluación, activando circuitos autocatalíticos (de realimentación positiva, o sea, que aumentan a partir de su propia realimentación) de dolor y angustia, y así sucesivamente.

En consecuencia, la juventud que aspire a transformar la conciencia y la sociedad deberá evitar el hedonismo psicodélico que caracterizó a los hippies en los años sesenta y que produjo, de manera inmediata, psicosis y suicidios, y de manera mediata, una reacción dialéctica conservadora y represiva que se manifestó en el auge de grupos espirituales basados en el dominio y el engaño, en la popularización de drogas ilegales no psicodélicas que estimulan el ego y en una reacción política hacia la derecha.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

intentan dominar lo que los rodea e imponer a la naturaleza el orden concebido por su imagi-nación?

Tradicionalmente, tanto en Oriente como en Occidente, la evolución y la historia humanas han sido vistas como un proceso de degeneración constante a partir de un estado de armonía primordial en el cual el error fundamental todavía no se había desarrollado. El desarrollo del error va avanzando milenio tras milenio, siglo tras siglo, generación tras generación, hasta que se alcanza un grado tal de fragmentación perceptiva y de ilusoria separatividad que los seres humanos se sienten motivados para desarrollar el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza —el cual, a su vez, hace que la fragmentación perceptiva y la ilusoria separatividad se desarrollen con mayor ímpetu y rapidez, hacia su extremo lógico—.

En este proceso de desarrollo del error, la comunión original entre los seres humanos es primero remplazada por relaciones del tipo que Martin Buber y Jürgen Habermas han llamado «comunicativas». Más adelante, éstas son sustituidas a su vez por relaciones de tipo «instrumental», las cuales engendran el proyecto tecnológico y son a su vez impulsadas y exacerbadas por éste, de modo que llegan a imperar y se hacen cada vez más pronunciadas en todos los campos: en la psiquis de los individuos, en las relaciones entre individuos, en las relaciones entre grupos humanos y en las relaciones entre los seres humanos y el medio ambiente natural.

Combinando los dos símiles en los que se nos comparaba con una rana, podríamos decir que el proyecto tecnológico va calentando el agua del aljibe en el que el batracio se encuentra inmerso. En un momento dado, a fin de evitar ser cocinado, a éste no le queda otra alternativa que salirse del aljibe y —en términos de un ingenioso símil de Dungse Thinle Norbu—¹²⁶ «volverse oceánico». En efecto, una vez que el proceso de destrucción de la ecosfera alcanza un nivel umbral, no tenemos otra alternativa que superar la visión fragmentaria y, alcanzando la visión holística y panorámica que corresponde a la sabiduría sistémica, emprender las transformaciones necesarias para nuestra supervivencia. Es por esto que E. F. Schumacher escribió:¹²⁷

«Hoy en día, el hombre es demasiado listo para sobrevivir sin sabiduría. Nadie puede decir que esté trabajando verdaderamente por la paz a menos que esté trabajando primariamente por la restauración de la sabiduría.»

¹²⁶Lama tibetano de la tradición «antigua» o *rñing-ma-pa* que combina un alto nivel de realización con una gran comprensión de la mente occidental. Su padre fue Dudjom Rinpoché, extinto jerarca de los *rñing-ma-pa*. Ambos fueron mis maestros en Nepal e India.

¹²⁷Schumacher, E. F., 1973.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

En el próximo ensayo me ocuparé del proceso de desarrollo de la causa última de la crisis que enfrentamos, esbozando una filosofía de la historia que en muchos aspectos es contraria a la de Hegel. Del mismo modo, discutiré cuáles deberían ser las características de una política verdaderamente ecológica, consideraré cómo debería estar constituida una sociedad viable y armoniosa, y examinaré a grosso modo los medios que podrían permitirnos construir una sociedad tal.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

APENDICE A *QUE ES FILOSOFIA*

I

LA GRAVEDAD DE LA CRISIS ECOLOGICA

Como vimos en el texto principal de este capítulo, los científicos más serios del planeta han preparado una serie de declaraciones y manifiestos en los cuales señalan que, si permitimos que persistan las tendencias imperantes, no tenemos muchas posibilidades de sobrevivir como especie más allá de la mitad del próximo siglo, y que en ese caso la sociedad humana seguramente se desintegrará mucho antes de ese momento.¹²⁸

Sabemos que las sustancias radiactivas, algunas de las cuales permanecen activas hasta por cientos de miles de años,¹²⁹ en ínfimas concentraciones son poderosísimos cancerígenos y, en concentraciones mayores, son incluso capaces de borrar los códigos genéticos de los seres vivos. Ahora bien, la cantidad de esas sustancias que ya ha sido inyectada en la biosfera es tal que, según las predicciones científicas, las mutaciones son ineluctables, las tasas de aparición del cáncer se multiplicarán,¹³⁰ y existe incluso la posibilidad de que sea ya demasiado tarde para impedir nuestra degeneración biológica e incluso nuestra extinción. No obstante, se siguen

¹²⁸Como muestra, en el texto principal se citaron: (1) el manifiesto *A Blueprint for Survival*, producido en 1972 por la revista *The Ecologist* y apoyado en un documento por los científicos más notables del Reino Unido y por organizaciones tales como The Conservation Society, Friends of the Earth, The Henry Doubleday Research Association, The Soil Association y Survival International; (2) una declaración de Michel Bosquet; (3) la opinión de Arturo Eichler, y (4) la declaración que hizo Lester Brown, del Worldwatch Institute en Washington, D. C., en el Foro Global sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo para la Supervivencia que tuvo lugar en Moscú del 15 al 19 de enero de 1990.

¹²⁹El plutonio, que es quizás la más dañina de dichas sustancias, permanece activo por medio millón de años.

¹³⁰Se ha estimado que si la industria estadounidense guardase su plutonio con una perfección del 99,99% (lo cual constituiría un verdadero milagro tecnológico), sólo en los EE. UU. el plutonio que esa industria inyectaría en la atmósfera sería responsable por medio millón de casos fatales de cáncer pulmonar al año a partir del año 2.020, haciendo aumentar la tasa de mortalidad de ese país en un 25% (Capra, Fritjof, 1982; Nader y Abbotts, 1977). Esta predicción es muy optimista, pues ignora que para ese año la combinación de los distintos elementos de la crisis podría haber ya destruido a la humanidad, o bien estar a punto de destruirla.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

construyendo reactores "pacíficos" y militares,¹³¹ se continúan fabricando armas nucleares y se sigue adelante con las explosiones experimentales de estas últimas. Todo ello hace aumentar vertiginosamente la concentración de sustancias radiactivas en la ecosfera y la probabilidad de que las armas en cuestión sean utilizadas.

Si las armas en cuestión fueren utilizadas masivamente, el "invierno nuclear" y el polvo radiactivo acabarían con la vida de los vertebrados en el planeta en un brevísimo plazo. No obstante, en vez de poner fin a todos los experimentos nucleares y desmantelar las armas atómicas, se implementan proyectos como el de la "guerra de las galaxias", el cual —como anotó la revista *Scientific American* de septiembre de 1987— está poniendo a girar en satélites sobre nuestras cabezas cada vez más bombas y reactores nucleares utilizados como fuentes de poder para armas laser...¹³² ¡después del accidente del Challenger y del desastre de Chernobyl!

La alternativa tradicional que el establecimiento ofrece a la energía nuclear, representada por los combustibles fósiles, ha inyectado tantos gases de carbono en la atmósfera que un desarrollo cada vez más rápido del «efecto invernadero» es inevitable. Como reportó en el último número de abril de 1989 de la revista *Nature* A. E. Strong, de la National Oceanic and Atmospheric Administration (EE. UU.), según los datos obtenidos por los satélites del organismo al que él pertenece, la temperatura de los océanos aumentó 2°F por año entre 1982 y 1988. Por otra parte, un gráfico de la Administración Nacional de la Aeronáutica y el Espacio (EE. UU.) muestra que, de 1880 a 1985, la temperatura promedio del planeta aumentó de -5°C a +2,5°C.¹³³ En Venezuela, se descubrió que para 1988 el nivel del mar en las costas del país había subido en relación a mediciones anteriores,¹³⁴ probablemente como resultado de la expansión de las aguas producida por el calentamiento. De mismo modo, en el verano de 1988, los cultivos se "achicharraron" en el Medio Oeste de los EE. UU., que había sido por décadas el «granero del mundo» y, en general, en los últimos años dicha región ha ido

¹³¹Durante los años 80, una tendencia mundial contra la energía nuclear hizo que se detuviese la construcción de reactores y se cancelasen muchos proyectos nucleares (Eichler, Arturo, 1987). Paradójicamente, en los últimos años —precisamente después del desastre de Chernobyl— y, con mayor ímpetu, a raíz del desencadenamiento de la guerra del Golfo, se ha comenzado a discutir el reavivamiento de proyectos nucleares que habían sido abandonados, y se han ideado muchos nuevos proyectos.

¹³²*Scientific American* de septiembre de 1987, citado por Smolder, Fridolin, en «GAIALOGUES: How to Understand Technology», con Chellis Glendinning. *The Elmwood Newsletter*, Vol. 4, N° 1, equinoccio de primavera de 1988. Berkeley, California.

¹³³*Perspectivas económicas. Revista trimestral de la economía mundial*, N° 65, p. 11. Washington, D. C., United States Information Agency.

¹³⁴Información publicada en el diario *El Nacional*, Caracas.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

perdiendo progresivamente su fertilidad.¹³⁵ Debe señalarse, empero, que el «efecto invernadero» no es la única causa tras los problemas agrícolas de la cada vez menos fértil región estadounidense; en su génesis ha incidido también la progresiva destrucción de la selva amazónica, que producía más del 50% de la humedad que, al condensarse, caía como lluvia sobre el continente americano al este de los Andes y las Rocallosas.¹³⁶

Los científicos pronostican que el efecto invernadero hará subir tanto la temperatura de los mares —y por ende el nivel del mar— que vastas regiones del planeta serán inundadas por las aguas, lo cual modificará radicalmente los mapas y, como anotó la revista *Time*, provocará migraciones en masa más numerosas que todas las que registra la historia.¹³⁷ En la opinión de algunos científicos, a la larga el efecto invernadero podría llegar a derretir los casquetes polares, lo cual podría provocar un diluvio universal. En cualquier caso, como advierten las predicciones científicas citadas por *Time*, no parece haber duda de que el exceso de calor transformará en un desierto las regiones que en nuestros días son las más fértiles del planeta.¹³⁸

Además de provocar el "efecto invernadero", la sobreutilización de combustibles fósiles, en combinación con otros factores, ha producido la lluvia ácida que ya ha dado muerte a la mayor parte de los bosques de Europa central y a una proporción considerable de los del Canadá, que eran esenciales para la regeneración del oxígeno en la atmósfera y la eliminación de los gases de carbono. Mientras tanto, las selvas pluviosas tropicales, que constituyen el generador de oxígeno y filtro de gases de carbono más importante del planeta, y que son un factor clave en la estabilización del clima global, están siendo destruidas a una velocidad vertiginosa. La selva amazónica proporcionaba la tercera parte del oxígeno que se utilizaba en el planeta y filtraba una cuarta parte de los gases de carbono producidos en él;¹³⁹ ahora su quema, además de destruir un recurso tan importante, produce el diez por ciento de las emisiones mundiales de carbono¹⁴⁰ —una cifra que aumentará año tras año— y podría

¹³⁵Revista *Time*, 19 de octubre de 1987 (p. 40, p. 43) y del 4 de julio de 1988 (p. 21, p. 23), Chicago, Ill.; *The New York Times*, publicado en español por el periódico *El Nacional* (Caracas, Venezuela) en traducción de Gonzalo Zunín Díaz

¹³⁶Eichler, Arturo, conferencia dictada en 1988 en el Instituto Municipal de Cultura de la ciudad de Mérida (Venezuela).

¹³⁷Revista *Time* del 2 de enero de 1989 (dedicada a la Tierra en peligro, «planeta del año»), p. 21. Chicago, Ill.

¹³⁸Revista *Time* del 19 de octubre de 1987, p. 43. Chicago, Ill.

¹³⁹«Amazon in Peril. The World's Biggest Rain Forest Is Shrinking Fast. But Help Is on the Way». Artículo principal, revista *Newsweek* del 30 de enero de 1989, pp. 41-42.

¹⁴⁰«Amazon in Peril. The World's Biggest Rain Forest Is Shrinking Fast. But Help Is on the Way». Artículo principal, revista *Newsweek* del 30 de enero de 1989, p. 41. «The Amazon: Going Up in Flames». Revista *Time*, 12 de septiembre de 1988, p. 17.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

estar colaborando con el agotamiento de la ozonosfera, pues el humo es llevado por los vientos a la Antártida, donde es bombeado hacia arriba por las tormentas, probablemente hasta alturas a las cuales interactuaría con el ozono.¹⁴¹

Es necesario recordar que, aun si dejamos de producir inmediatamente gases de carbono, los que ya hemos liberado permanecerán en la atmósfera y, en consecuencia, seguirán haciendo aumentar la temperatura de la atmósfera y de los mares —y que otros gases producidos por las industrias y asociados a ellos continuarán haciendo caer lluvia ácida por muchas, muchas décadas—. Lo que es peor, el aumento de la concentración de los gases de carbono afecta el ecosistema global, transformando las constantes que éste tendía a conservar. Por ello, la transición a la «energía solar» (término que abarca formas de energía tales como la electricidad producida por células fotovoltaicas, vientos y recursos hidráulicos; los combustibles derivados de productos agrícolas y de desechos; etc.)¹⁴² y la reducción de nuestros apetitos energéticos no pueden hacerse esperar: nuestra supervivencia podría depender de que ambos cambios se efectuasen de inmediato.

Hace algún tiempo, los científicos predijeron que un desgaste del 1% en la capa de ozono que filtra los letales rayos ultravioleta que proceden del sol multiplicaría las tasas de aparición de cáncer en la piel y de cataratas.¹⁴³ La capa de ozono se ha reducido ya en más de un 5%¹⁴⁴ y, no obstante, se ha restringido la utilización de los gases que destruyen el ozono —los llamados clorofluorocarbonos— sólo en la producción de aerosoles.¹⁴⁵ En cambio, se

¹⁴¹ «The Amazon: Going Up in Flames». Revista *Time*, 12 de septiembre de 1988, p. 17.

¹⁴² Ver Lovins, Armory B., 1977, 1978, 1980, y Capra, Fritjof, 1982..

¹⁴³ Antes de conocer la magnitud real del daño que se está ocasionando a la ozonosfera, la Agencia de Protección Ambiental de los EE. UU. había estimado que en ese país la radiación ultravioleta no filtrada sería responsable por 131 millones de casos de cáncer en la piel entre los nacidos antes del año 2.075. Ahora sabemos que el desgaste de la ozonosfera es muchas veces mayor de lo que se había previsto, y sabemos también que un desgaste del 30% en la capa de ozono haría aumentar en un 50% los rayos ultravioleta no filtrados que llegan a la superficie terrestre —¡muchas veces más de lo necesario para acabar con la vida de los vertebrados!—.

¹⁴⁴ Estimado de 1991 para el agotamiento promedio total de la ozonosfera. En ese momento se calculaba que se había producido una reducción de aproximadamente el 9% sobre el paralelo que pasa por San Petersburgo, Canadá y la costa sur de Alaska; una merma promedio del 5% sobre todo el territorio de los EE.UU., y una disminución de poco más del 1% sobre el ecuador.

¹⁴⁵ El sábado 30 de septiembre de 1989, un artículo en *El Nacional* anunció que en Venezuela ya se habían eliminado los gases en cuestión en el 95% de los aerosoles, habiendo sido remplazados por una mezcla de butano y propano. Sería necesario asegurarnos, no obstante, de que el butano y el propano no destruyan el ozono ni sean absorbentes de radiación infrarroja que contribuyan al «efecto invernadero» que está haciendo aumentar la temperatura del planeta, amenazando con provocar gigantescas inundaciones y quizás, a la larga, con provocar un diluvio universal. Sabemos que el metano —un gas de la misma familia que el butano y el propano— destruye el ozono y es *muchísimas* veces más activo que el CO₂ como absorbente de calor y por ende como «gas invernadero».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

los sigue utilizando como solventes-limpiadores en la fabricación de microcircuitos electrónicos,¹⁴⁶ así como en la producción de espumas plásticas. Y, en todo caso, la «vida media» de los clorofluoro-carbonos es de 100 a 150 años,¹⁴⁷ de modo que, aun si se pusiese fin de inmediato a su producción, quizás los que ya hemos vertido en la atmósfera —gran parte de los cuales todavía no ha llegado a la ozonósfera, pues tardan mucho en ascender— podrían seguir destruyendo el ozono, hasta el punto en el cual los rayos ultravioleta harían la vida de los vertebrados imposible en el planeta.¹⁴⁸ Mientras tanto, el hueco en la capa de ozono sobre la Antártida sigue creciendo, un nuevo hueco fue descubierto sobre el Artico,¹⁴⁹ se piensa que puede haber otro sobre la isla de Pascua, y es probable que huecos de este tipo sigan proliferando. Así, pues, se teme que muy pronto comience un proceso de destrucción de la biosfera por los rayos ultravioleta, el cual se iniciaría probablemente con la destrucción del plancton vegetal sobre las plataformas continentales,¹⁵⁰ que es otro de los elementos claves en la regeneración del oxígeno de la atmósfera, y a la larga podría hacer imposible la agricultura.

Otro elemento de la mayor importancia en la génesis de la crisis ecológica ha sido la llamada «revolución verde». En 1882, el 85% de las tierras cultivables estaban en buenas condiciones, el 9,9% había perdido la mitad del humus y apenas el 5,1% eran suelos marginales. Para 1952, las tierras cultivables que se encontraban en buenas condiciones representaban, en cambio, sólo el 41,2% del total, mientras que el 38,5% había perdido la mitad del humus y el 20,3% era ya suelos marginales.¹⁵¹ Fue en esas condiciones que se lanzó la revolución verde, que en pocas décadas destruyó una proporción considerable de los bosques de nuestro planeta —necesarios para la producción de oxígeno, la filtración de gases de carbono y la estabilización del clima global— a fin de «poner bajo el arado las tierras recuperadas», y que ha agotado progresivamente gran parte de las tierras de cultivo que todavía se encontraban en condiciones aceptables.

¹⁴⁶Recientemente, se descubrió que para este fin los clorofluorocarbonos podrían ser sustituidos por una combinación de jugo de frutas cítricas y agua. Sin embargo, todavía los CFCs no han sido remplazados.

¹⁴⁷Comunicación personal del químico atmosférico Bernardo Fontal, de la Universidad de Los Andes en Mérida, Venezuela.

¹⁴⁸Recientemente, se informó que en la Patagonia las ovejas se habían quedado ciegas a causa de las radiaciones ultravioleta.

¹⁴⁹Revista *Time*, 30 de mayo de 1988.

¹⁵⁰Flores, Celestino (Universidad de Oriente, Cumaná, Venezuela) (1988), «Las áreas de amortiguación: Un enfoque planetario». Ponencia presentada en el Primer Encuentro Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida realizado en Mérida, Venezuela, del 19 al 24 de abril de 1988.

¹⁵¹Equipo editorial de la revista *The Ecologist*, 1971.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

La base de la revolución verde es la «quimioterapia» intensiva de los suelos. Ahora bien, los fertilizantes químicos destruyen los microorganismos que regeneran el nitrógeno y otros nutrientes esenciales para los cultivos, incluyendo los micro-nutrientes o elementos-rastro, que en la mayoría de los casos no pueden ser repuestos artificialmente.¹⁵² Los plaguicidas, a su vez, pueden destruir las lombrices y otros organismos y microorganismos necesarios para la fertilidad de los suelos. Así, pues, estudios realizados hace poco más de una década en una serie de naciones del Tercer Mundo por la Organización para la Agricultura y la Alimentación de las Naciones Unidas encontraron que, como resultado de la aplicación masiva de plaguicidas y fertilizantes químicos, las tierras de cultivo se han quedado sin los micronutrientes necesarios para mantener la producción agrícola y para proporcionar a los alimentos los elementos-rastro indispensables para la nutrición humana y animal.¹⁵³ En México,¹⁵⁴ India¹⁵⁵ y muchos otros países donde las cosechas aumentaron inicialmente como consecuencia de la revolución verde, al cabo de un tiempo la producción agrícola comenzó a disminuir y las tierras de cultivo fueron perdiendo su fertilidad, produciéndose un proceso de sahelización¹⁵⁶ y posterior desertización que, de no ser interrumpido, transformará vastas regiones del planeta en inhóspitos desiertos.

Por otra parte, gracias al programa «Alimentos para la Paz» y la ley pública 480, el gobierno de los EE. UU. logró que una gran parte del Tercer Mundo se hiciera alimentariamente dependiente de la producción de cereales y frijoles de soja de ese país.¹⁵⁷ Como vimos al considerar el efecto invernadero,

¹⁵²Ello es demasiado costoso para el granjero común, sobre todo en el Tercer Mundo y, por otra parte, su dosificación exacta es tan difícil que se correría el riesgo de aplicar sobredosis y producir así alimentos mortalmente venenosos. La aplicación de abonos naturales puede reponer los micronutrientes, pero en países como India la bosta de vaca es utilizada como combustible para la cocina, mientras que la cría de puercos sólo es practicada en las provincias de Goa y Kerala. En otros países del Tercer Mundo, no sólo no se aplican abonos naturales, sino que además se recurre a la quema como método para «limpiar» los campos de cultivo.

¹⁵³Sharma, Ravi (comienzos de julio de 1983), *The Green Revolution: Can the Soil Stand It?* En *The Bangladesh Times*, Dacca, Bangladesh. El Sr. Sharma cita los estudios de la Punjab Agricultural University, el Indian Council of Agricultural Research, el Ranchi Agricultural College y la Organización para la Agricultura y la Alimentación de las Naciones Unidas.

¹⁵⁴*Alimentación: crisis agrícola y economía campesina*. México, *Comercio Exterior*, Vol. 28, Nº 6, junio de 1978, p. 646. Citado en Garrido, Alberto, 1982.

¹⁵⁵Sharma, Ravi, *op. cit.* Ver también Eichler, Arturo, 1987.

¹⁵⁶La palabra se deriva del término utilizado para designar la región subsahariana (situada entre el centro y el norte de Africa), que no es todavía un desierto de arena como el Sahara, pero es inservible para el cultivo.

¹⁵⁷Garrido, Alberto, 1982; Hudson, Michael, 1973; Mende, Tibor, 1974; Burbach, Roger y Patricia Flynn, 1976; George, Susan, 1980. El programa «Alimentos para la Paz» sirvió a los EE. UU. como arma de presión para influenciar la política de otros países, al mismo tiempo que hacía a éstos depender alimentariamente de los EE. UU. y de las transnacionales de los alimentos, permitiendo a éstas y al gigante norteamericano obtener pingües ganancias.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

las tierras del Medio Oeste estadounidense —granero de la potencia norteamericana— están perdiendo rápidamente su productividad agrícola. Cuando ésta disminuya drásticamente, los países sureños que dependen de la producción agrícola estadounidense tendrán que enfrentar hambrunas que podrían llegar a diezmar su población —las cuales podrían ocurrir de manera más inmediata aún si alguna ocurrencia inesperada hiciera escasear el petróleo, del cual depende totalmente el tipo de agricultura imperante—.

Como lo muestran los estudios de Frances Moore-Lappé y Joseph Collins, del Institute for Food Policy en San Francisco, California, la comida producida en el globo, de ser bien utilizada, podría proporcionar una dieta adecuada a 8000 millones de personas.¹⁵⁸ No obstante, la desnutrición sigue aumentando vertiginosamente a nivel global,¹⁵⁹ se siguen produciendo hambrunas en regiones del Tercer Mundo (en 1992, la más terrible ha sido la de Somalia, aunque Etiopía parece dirigirse en la misma dirección) y, ya para fines de 1988, cada día morían de hambre 40.000 niños en las zonas menos industrializadas de nuestro planeta.¹⁶⁰ Esto se debe al hecho de que la mayor parte de la proteína vegetal que nos proporciona la agricultura es utilizada para alimentar ganado y aves de corral a fin de producir pequeñas cantidades de proteína animal para el consumo de quienes detentan un mayor poder económico,¹⁶¹ a la desigual e injusta distribución de los bienes de producción —sobre todo, de las tierras productivas—¹⁶² y de la riqueza material en general, y a la siempre creciente explotación a la que el Norte industrial ha sometido a las naciones del Sur. Y nadie piensa hacer nada para remediar esta situación, a pesar de que los científicos reunidos en 1977 en Reikiavik, Islandia, «muchos de ellos hombres de la mayor eminencia en sus respectivos campos», predijeron ya que hacia fines de nuestro siglo se produciría la muerte por inanición de mil millones de seres humanos.¹⁶³

¹⁵⁸Moore-Lappé y Joseph Collins, 1977a (resumido en: 1977b, 1977c); Capra, Fritjof, 1982.

¹⁵⁹Como ha reportado el senador estadounidense Ernest Hollings, el director del U. S. National Nutrition Survey declaró que en su país —que contiene tan solo el 5,5% de la población mundial pero que consume aproximadamente el 42% de la energía y los recursos— los problemas nutritivos entre los pobres «parecen tan similares a los que hemos encontrado en los países en desarrollo». El senador Hollings comenta que las dos peores enfermedades ocasionadas por la desnutrición —el kwashikor, causado por una severa y prolongada deficiencia proteínica, y el marasmo, que resulta de una prolongada falta de calorías—, que eran las que sufrían los famosos niños de Biafra, fueron encontradas en los EE. UU. por los médicos del Nutrition Survey (senador Hollings, Ernest, 1970, pp. 83, 84, 104; Moore-Lappé, Frances, 1971, p. 10).

¹⁶⁰Revista *Time* del 2 de enero de 1989, dedicada a la Tierra en peligro, «planeta del año», p. 10. Chicago, Ill. A fines de 1992, la FAO estimó que cada semana morían por desnutrición alrededor de 250.000 niños.

¹⁶¹Moore-Lappé y Joseph Collins, 1977a, 1977b, 1977c; Capra, Fritjof, 1982; Garrido, Alberto, 1982.

¹⁶²Para una discusión de este punto, ver Capra, Fritjof, 1982.

¹⁶³Eichler, Arturo, 1987.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Pero regresemos al problema representado por la utilización de las técnicas de la revolución verde. Además de agotar los suelos y, a la larga, transformarlos en desiertos,¹⁶⁴ las sustancias empleadas en la quimioterapia agrícola se cuelean a las aguas subterráneas que alimentan los manantiales y los ríos que proporcionan a los seres humanos y otros animales el precioso líquido, envenenándolo y envenenando a quienes beben de él.

Los plaguicidas disueltos en derivados del petróleo —que suman aproximadamente el 50% de los que se venden en los EE. UU.— pueden destruir el sistema inmunitario del organismo, y muchos de los insecticidas no persistentes también vendidos libremente en las naciones industriales son poderosos cancerígenos.¹⁶⁵ En los EE. UU., los residuos de plaguicidas aparecen en los alimentos en concentraciones tales que en 1988 la NRDC se vio en la necesidad de crear el grupo «Madres y Otros por Límites a los Plaguicidas».¹⁶⁶ En la misma época, las más importantes revistas de ese país dedicaban la mayor atención a la contaminación de los alimentos, desplegando titulares tales como «¡Cuidado! Su comida, nutritiva y deliciosa, puede ser dañina para su salud»¹⁶⁷.

Algo peor sucede con muchos plaguicidas persistentes prohibidos en el Primer Mundo, pero de libre venta en el Tercer Mundo, tales como el DDT y los biocidas que contienen metales pesados. Estos no son eliminados por los animales que los consumen, sino que se acumulan en sus organismos y, en consecuencia, se van concentrando al pasar por la cadena alimenticia, de modo que llegan en dosis masivas a los seres humanos, en quienes se van acumulando sin ser jamás eliminados —de manera que, a la larga, pueden ocasionarles los más graves daños—. Al vender esos plaguicidas en el Tercer Mundo, las transnacionales envenenan a los habitantes de los países económicamente menos poderosos, a quienes muchos habitantes del Primer Mundo consideran como competidores en la lucha por el consumo de los recursos de los que dependen sus vidas y su confort material. Ahora bien, paradójicamente, al vender los productos en cuestión en el Tercer Mundo, las transnacionales envenenan también a los habitantes de los países del Norte industrial. Los temibles venenos se cuelean a las aguas que, a la larga, desembocan en los mares y océanos, acumulándose en los peces, que luego

¹⁶⁴La reducción de la fertilidad de los suelos lleva a la sahelización, la cual a su vez desemboca en la desertización.

¹⁶⁵Zwerdling, Daniel, 1977; Capra, Fritjof, 1982.

¹⁶⁶«Dangers in the Vegetable Patch». Revista *Newsweek* del 30 de enero de 1989, pp. 46-47.

¹⁶⁷«Warning! Your food, nutritious and delicious, may be hazardous to your health», en *Newsweek* del 27 de marzo de 1989, pp. 8-15; «The Latest Word on What to Eat», en *Time* del 13 de marzo de 1989; «Do You Dare To Eat A Peach? Or an apple, or a grape?...», en *Time* del 27 de marzo de 1989, pp. 16-19.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

son consumidos por habitantes de todas las regiones del planeta. Del mismo modo, los biocidas persistentes más perjudiciales se acumulan en los alimentos producidos en el Tercer Mundo, una gran parte de los cuales es exportada al Primer Mundo. Y, aunque parezca imposible, muchos de ellos son transportados por los vientos... ¡incluso de un continente a otro!¹⁶⁸

Los plaguicidas persistentes, los fertilizantes químicos y, en general, los desechos industriales han tenido los efectos más devastadores sobre los ecosistemas oceánicos y marinos. Durante el año de 1988 estos efectos se hicieron tan evidentes que, en repetidas ocasiones, portadas, titulares y artículos de las más importantes revistas estadounidenses¹⁶⁹ recordaron al mundo que los océanos y mares están muriendo, y que con ellos está muriendo una enorme proporción de las formas de vida del planeta. En efecto, los océanos y mares son el hábitat natural de muchas de las especies que pueblan nuestro mundo, y constituyen un segmento del ecosistema global cuyo balance es indispensable para el balance del todo.

A su vez, el primer número de enero de 1989 de la revista *Time* señaló que la acción combinada de las sustancias químicas dañinas, las radiaciones, la destrucción de las selvas pluviosas tropicales (las cuales, aunque cubren sólo un 7% de la superficie de la tierra, albergan entre el 50% y el 80% de las especies del planeta), el aumento de la radiación ultravioleta y otras variables harán que 100 especies se extingan cada día durante las próximas tres décadas¹⁷⁰. Según otros cálculos, para el año 2.000 un millón de especies habrá desaparecido de la faz de la tierra. Puesto que la biosfera es una red de interconexiones que depende de cada una de sus partes, más allá de un cierto umbral la extinción de las especies podría ocasionar la muerte de la biosfera —de la cual la humanidad es parte—.

No obstante, en vez de poner límites a la producción de los desechos industriales de mayor toxicidad y en general de las sustancias contaminantes

¹⁶⁸El plaguicida *toxaphene*, prohibido en los Estados Unidos y en Canadá, ha estado apareciendo en las aguas del lago Superior, entre Canadá y los Estados Unidos (Michigan, Wisconsin y Minnesota), y en los peces que en ellas viven. Según el experto en sustancias tóxicas Lee Liebenstein, el biocida, que es ampliamente utilizado en América Latina, es llevado hacia el Norte por los sistemas de tormenta que suben desde el Golfo de México a través de Oklahoma hasta los Estados de los Grandes Lagos. Para mayor información, consultar Begley, Sharon, 1990.

¹⁶⁹En particular, el número de la revista *Newsweek* del 1 de agosto de 1988 tuvo en su portada el título *Don't Go Near the Water. The World's Polluted Oceans*, acompañado de una foto de peces muertos acumulados en el fondo del Mar del Norte, y en su artículo principal trató a profundidad el problema representado por la contaminación oceánica, que ese año ocasionó gravísimos desastres ecológicos en diversas regiones del planeta. Estos desastres también tuvieron amplia cobertura en los números de *Time* del 9 de mayo de 1988 y 13 de junio de 1988, así como en varios números de otras importantes revistas. Desde 1988 hasta nuestros días, la tasa de desastres de este tipo ha ido en aumento.

¹⁷⁰Revista *Time* del 2 de enero de 1989, dedicada a la Tierra en peligro, «planeta del año», p. 16. Chicago, Ill.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

que están matando la biosfera, los países industriales mandan sus desechos tóxicos a las naciones del Tercer Mundo, de cuya explotación dependieron de una u otra forma para obtener su riqueza. Esos desechos envenenan a los habitantes de las naciones receptoras y luego pasan a los mares y, de ésta y otras maneras, se diseminan por el ecosistema global. Aunque se han firmado acuerdos internacionales para el control del tráfico de desechos tóxicos, éstos no han logrado limitar el aumento de dicho tráfico, pues las regulaciones son vagas y no se han establecido sanciones efectivas que puedan amedrentar a las partes.¹⁷¹ Por el contrario, el mismo ha sido fomentado por la práctica de ofrecer jugosas divisas, o reducciones parciales de la deuda externa, a los Estados del Tercer Mundo que acepten recibir embarques de desechos tóxicos provenientes del Primer Mundo.

Un problema, relacionado con los anteriores, del cual muy pocos tenemos alguna conciencia, es el de la escasez de agua potable. Antaño, el agua de beber era tan abundante que era difícil concebir una situación en la cual ella escaseara a nivel global. Si bien en muchos lugares se llamaba al agua «el precioso líquido», tradicionalmente sólo los habitantes de los desiertos y de otras regiones atípicas del planeta estaban conscientes de que dicha sustancia era algo tan precioso. En los últimos años, la escasez de agua pura se hizo apremiante en vastas regiones de los Estados Unidos (desde Silicon Valley hasta el área urbana y suburbana de Los Angeles), en la región central de Venezuela, y en muchas de las zonas más densamente pobladas del planeta. Para el futuro, los científicos predicen una escasez tan tremenda de agua potable que, a la larga, la escasez del líquido que todos necesitamos para sobrevivir podría convertirse en uno de los peores problemas de la humanidad —peor aún, quizás, que el de la insuficiencia y la contaminación de los alimentos—.

Entre los muchos desastres que han contribuido recientemente a empeorar el cuadro hasta aquí descrito estuvo la guerra del golfo Arábigopérsico. La destrucción de oleoductos y supertanqueros, sumada a la provocación intencional de derrames de petróleo, contaminó a niveles sin precedentes amplias zona de los mares y de los océanos. En forma similar, el volar y hacer arder centenares de pozos de petróleo, el bombardear enormes refinerías y depósitos del líquido, y la utilización masiva de explosivos convencionales en contra de Irak, han contribuido al efecto invernadero con una gigantesca masa de humo negro que se extendió sobre la región del Golfo —haciendo que por largo tiempo haya sido necesario, en ciudades de Irán

¹⁷¹En verdad, no estoy seguro de que la estipulación de sanciones pueda amedrentar efectivamente a los traficantes de desechos tóxicos. Aunque se han estipulado serias sanciones para el tráfico de drogas, el caudal de dicho tráfico sigue aumentando en vez de disminuir.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

cercanas al extremo sur de la frontera iraquí y a Chatt-el-arab, mantener encendido el alumbrado público durante el día— y desde allí se difundió por toda la atmósfera. Ya antes de la ofensiva terrestre y de la quema de los pozos petroleros, el humo producido por los bombardeos estaba haciendo caer, incluso en regiones relativamente apartadas del escenario de la guerra, lluvias anormalmente contaminantes; a partir de la quema de los pozos por el ejército iraquí, durante un largo período cayeron sobre Irán lluvias negras que en vez de proporcionar a los seres vivos agua potable contaminaron las aguas con un hollín altamente tóxico, y el humo podría haber ascendido tan alto como para contribuir también a la destrucción de la ozonosfera. Por último, los ataques a instalaciones nucleares, químicas y biológicas podrían haber liberado en el medio ambiente grandes dosis de contaminantes de las tres clases correspondientes.

Ahora bien, la contaminación que ha roto el balance ecológico no es sólo física, química y biológica, sino también psicológica y sociológica. En las ciudades, el stress, la ansiedad, la angustia, las neurosis, las psicosis, la delincuencia, la drogadicción, la violencia, la polución de múltiples tipos y los males en general aumentan sin cesar, haciendo que la vida de sus habitantes se haga cada vez más miserable, aunque muchos de ellos naden en la abundancia material.

Sucede que, como veremos en el tercer ensayo de este libro, el nivel de vida no es directamente proporcional a la calidad de la vida. No obstante, el concepto de calidad de la vida es ignorado y cada vez se pone un mayor énfasis en la supuesta necesidad de mantener el crecimiento de los niveles de vida. En la siguiente sección de este apéndice veremos cómo, a fin de lograr que estos últimos pudiesen seguir aumentando en el Primer Mundo en una época de escasez de recursos y contaminación extrema del medio ambiente, los países industriales han tenido que intensificar por una serie de medios la explotación de los países del Tercer Mundo e implantar el llamado «nuevo orden mundial».

El nuevo orden mundial

A raíz de la desaparición de los regímenes pseudomarxistas de Europa oriental, de la guerra del Golfo, del desmembramiento de la Unión Soviética y del desprestigio mundial del marxismo y de los socialismos y las ideologías de izquierda, los gobernantes estadounidenses han insistido con creciente ahínco en la necesidad de implantar un «nuevo orden mundial» que sustituya al antiguo orden bipolar que aglutinaba a los países del Tercer Mundo alrededor de las dos grandes potencias.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Los abanderados del «nuevo orden» (término que nos recuerda el *nouvel ordre* del neofascismo francés) nos lo presentan como un sistema mundial netamente democrático en el que ya no se tolerarían regímenes dictatoriales, en el que se superarían los conflictos bélicos por motivos ideológicos, en el que todas las naciones y todos los seres humanos podrían al fin trabajar por el bien común, y en el que se consolidarían la armonía y la paz mundiales.

La verdad es que lo que se nos intenta imponer es la agluti-nación de la totalidad del Tercer Mundo en torno a la única superpotencia restante y sus aliados primermundistas, que tendrían todos los derechos para explotarlo y expoliarlo a su antojo sin que nadie les ofreciera resistencia, de modo que los ricos del Norte —y en particular de los EE. UU— pudieran conservar durante un poco más de tiempo sus altísimos niveles de vida a costa de la extinción progresiva por desnutrición y contaminación de los habitantes de las naciones del Sur. La guerra del Golfo fue librada con la intención de evitar que gobiernos hostiles hacia los EE. UU. y Europa occidental controlasen el petróleo y que los países productores del Tercer Mundo pudiesen imponer precios menos injustos a este producto,¹⁷² y de mostrar al mismo tiempo que las potencias del Norte capitalista estaban dispuestas a utilizar los medios más cruentos, destructivos y sofisticados a fin de someter y mantener sometidos a los Estados del Sur, imponiéndoles los designios de los dirigentes de los EE. UU. y eliminando todo obstáculo a la libre explotación de sus recursos por las trans-nacionales norteamericanas.

No hace falta explicar en detalle lo que para todos es bien conocido: que el Norte capitalista alcanzó sus altos índices de desarrollo, producción y servicios por medio de la explotación de los recursos físicos y humanos del Sur. Los recursos brutos del Sur eran adquiridos por sumas irrisorias, mientras que los productos elaborados en el Norte, que el Sur era incapaz de producir, eran vendidos a los países de esta última región a costos muy elevados. Fue así como se industrializaron y «enri-quecieron» los países de Europa y Norteamérica, y ha sido modificando este principio como han mantenido sus elevadísi-mos PTBs.¹⁷³ Por ejemplo, el recientemente Norte ha vendido a algunos países del Sur tecnología para que éstos puedan elaborar maquinarias

¹⁷²Con ello pretendían lograr mantener o incrementar los actuales niveles de consumo de combustibles fósiles, sin que importase que ello acelerara el desarrollo del efecto invernadero, de la contaminación por «lluvia ácida» y de otros desastres ecológicos.

¹⁷³Producto territorial bruto: suma de todas las transacciones monetarias dentro de un territorio y entre ese territorio y otros territorios. Para dar sólo unos pocos ejemplos de la forma en la que el Norte explota al Sur, basta con señalar que en 1970, las ganancias de los consorcios transnacionales fueron 996 millones en Africa, de los cuales se reinvirtieron sólo 270 millones, y 2.400 millones en Asia, de los cuales se reinvirtieron 200; en 1968, las ganancias en Latinoamérica fueron de 2.900 millones, de los cuales se reinvirtieron 900. (Datos presentados en Eichler, Arturo, 1987.)

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

de producción y bienes de consumo, pero los productos de los países del Sur no pueden competir con los del Norte, que poco tiempo después de vender su tecnología al Sur saca al mercado una tecnología mucho más efectiva que permite abaratar los costos, reducir la contaminación y mejorar los productos (al menos en apariencia).

A partir de un cierto momento, la mano de obra del Sur fue utilizada para abaratar los costos de producción, bien fuera a través de la importación por el Norte de dicha mano de obra, bien fuera por medio del traslado de fábricas al Sur. Mas adelante el traslado de fábricas al Sur fue acelerado por la proliferación —si bien lenta— de regulaciones ambientales en las potencias del Norte, que hizo que las transnacionales, deseosas de evitar las enormes inversiones necesarias para cumplir con dichas regulaciones, trasladasen sus industrias más contaminantes a países carentes de regulaciones, lo cual resultó en la aparición de tremendos focos de contaminación en estos últimos. En Volta Redonda, Brasil —por ejemplo—, cada año nace un número enorme de niños carentes de cerebro como consecuencia de la polución.

Para que, de 1980 a 1988, el PNB *per capita* medio de las naciones «desarrolladas» occidentales pudiese aumentar de US\$ 11.000 a US\$ 13.000, el PNB *per capita* medio de los países del Africa negra hubo de descender en el mismo período de US\$ 560 a US\$ 450.¹⁷⁴ En Latinoamérica, el PNB *per capita* se ha ido reduciendo progresivamente y, aun en países como Venezuela, privilegiado por su riqueza petrolera, hasta las estadísticas oficiales reconocen que lo que se ha dado por llamar «pobreza crítica» afecta ya a más de la mitad de la población. Y, aunque el ingreso *per capita* ¹⁷⁵ no mide el bienestar de los individuos y —como se sigue de los señalamientos de José Lutzenberger— constituye más bien una medida de autodestrucción,¹⁷⁶ la comparación de ingresos *per capita* entre distintos países sí puede revelar las desigualdades que conforman el gravísimo desequilibrio en el segmento humano del ecosistema. La evidencia más escandalosa de la explotación de la que el Primer Mundo hace objeto al Tercer Mundo es el hecho ya señalado de que para fines de 1988 40.000 niños morían ya de hambre diariamente en este último. Con la instauración del *nouvel ordre* mundial, se multiplicaría la tasa de pauperización del Tercer Mundo, lo cual probablemente multiplicaría el número actual de muertes infantiles por inanición y, eventualmente, podría

¹⁷⁴Información proporcionada en un artículo de la revista inglesa *The Economist* y reproducida por Arturo Uslar Pietri en un artículo publicado en el diario *El Nacional* (Caracas, Venezuela) en el segundo semestre de 1989.

¹⁷⁵División del PTB entre el número de habitantes del territorio.

¹⁷⁶José Lutzenberg hace este señalamiento con respecto al PTB, pero el mismo podría ser extendido al ingreso *per capita*, que no es más que la división del PTB entre el número de habitantes.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

hacer que la catástrofe anunciada por los científicos reunidos en Reikiavik fuese mucho mayor de lo previsto.

En la década de los 80, un reporte de la Rand corporation anunció *avant la lettre* lo que habría de ser el *nouvel ordre* mundial. En el futuro todos los productos industriales serían elaborados en el Tercer Mundo, que absorbería la polución generada por las industrias y proveería mano de obra barata, para que un Norte de empleados de banco, tecnócratas y personal militar pudiese disfrutar de los productos fabricados en el Tercer Mundo. Lo que no se divulgó es que durante la década de los 70, previendo los límites que un poco más tarde pondrían a la producción la escasez de materias primas y la tremenda contaminación de la ecosfera, y aprovechando el exceso de «petrodólares» depositados en bancos de EE. UU. y del Primer Mundo en general como consecuencia del aumento de los precios del petróleo,¹⁷⁷ políticos y banqueros estadouni-denses manipularon a los políticos del Tercer Mundo para que tomaran grandes préstamos para sus países, de modo que más adelante éstos se encontrasen obligados a entregar sus materias primas sin recibir nada a cambio, como pago de los cada vez más elevados intereses de la deuda;¹⁷⁸ tuviesen que canjear parte de sus deudas por medios de producción y propiedades en el país, entregando así sus recursos a poderes económicos extranjeros; y se viesen forzados a poner sus «recursos de biosfera» —sus bosques y otras áreas ricas en materias primas útiles para la elaboración de nuevas medicinas y para muchos otros fines— bajo la administración y «protección» de organizaciones pseudoecologistas del Primer Mundo cuyos verdaderos designios les son desconocidos. Aun más, según datos difundidos por la prensa venezolana, desde 1977 a 1992 el Estado venezolano habría pagado 91.130 millones de dólares —¡cuatro veces más que la deuda refinanciada!—. ¹⁷⁹

Por esos medios intentaban —en las palabras de Hazel Henderson— «lanzar al Sur la bola de la inflación» (y, en efecto, en varios países del Sur la inflación alcanzó tasas de miles por ciento anual y hasta mensual), exacerbar

¹⁷⁷Luego, por medio de la acumulación de grandes reservas de petróleo en los EE. UU. y gracias a una serie de recursos políticos, los precios del petróleo bajaron y países productores como Venezuela y México contrajeron una deuda tan enorme que quedaron a la merced de sus amos y usureros.

¹⁷⁸Los datos que nos proporciona Pedro Duno (Duno, Pedro, 1992) son casi imposibles de creer:

«Desde 1978 hasta hoy los pagos de interés de la deuda han ascendido a la fabulosa cantidad de 250.000 millones de dólares (doscientos cincuenta mil millones). Si en 14 años hemos acumulado 250.000 millones de dólares en deuda adicional por concepto de intereses, ¿cuándo terminaremos de pagar?»

Lo que se desea es que no terminemos de pagar y que, en consecuencia, sigamos exportando gran parte de nuestras materias primas y productos sin recibir nada a cambio.

¹⁷⁹Larrazábal, Radamés, 1992.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

la transferencia neta de recursos¹⁸⁰ del Sur al Norte (de la cual el Primer Mundo ha dependido para alcanzar los PTBs por habitante que ostenta actualmente) y, de paso, obligar al Sur a aplicar las recetas económicas y políticas dictadas por el Norte —las cuales, como hemos aprendido por experiencia propia, son recetas de pauperización y exterminio de los menos pudientes en beneficio de los ricos del Primer Mundo y de la pequeña minoría capitalista que constituye ese «otro Primer Mundo» que se desarrolla en el corazón del Tercero—. ¹⁸¹

El *nouvel ordre* mundial es un proyecto concebido a fin de incrementar aún más, tanto la transferencia neta de recursos del Sur al Norte, como el control por el Norte de las políticas del Sur, necesarios ambos para conservar por un poco más de tiempo, en la medida de lo posible, los altos niveles de vida de los habitantes del Norte —o por lo menos los de los más pudientes entre los habitantes de esas latitudes, ya que la pobreza se está extendiendo rápidamente en ellas— y empobrecer al extremo y, finalmente, exterminar por inanición al «exceso» de pobladores del Tercer Mundo, ya que éstos compiten con los habitantes del Norte por los menguantes recursos de nuestro contaminado planeta.¹⁸²

En 1823 el presidente James Monroe proclamó la doctrina que lleva su nombre. En 1904, dicha doctrina fue «perfeccionada» o «completada» por el presidente Theodor Roosevelt con el llamado «Corolario Roosevelt», que permitiría que, en adelante, la misma sirviese de pretexto a los gobiernos estado-unidenses para monopolizar los recursos de los países situados al Sur

¹⁸⁰Una situación de transferencia neta de recursos es aquella en la cual un país proporciona a otro productos por un valor mayor que el de lo que recibe a cambio. Estas situaciones han sido intensificadas por la deuda, pues los países del Tercer Mundo deben entregar gran parte de sus exportaciones sólo para pagar los intereses de su deuda externa, sin recibir nada a cambio «excepto la dudosa satisfacción de estar honrando sus obligaciones».

¹⁸¹La tesis de que hay un Primer Mundo en el corazón del Tercero y un Tercer Mundo en el corazón del Primero fue presentada en Cooper, David, 1971.

¹⁸²La eliminación de toda restricción a las importaciones ha provocado, por una parte, una tremenda caída de la producción agropecuaria en nuestro país y, por la otra, un aumento notable en la fuga de divisas por concepto de importación de alimentos y una mayor dependencia del país con respecto a productos extranjeros que (como se señaló en el apéndice sobre la gravedad de la crisis ecológica) pronto el Norte se volverá incapaz de proveer. Con ello, el país se descapitaliza al mismo tiempo que pierde la capacidad de abastecerse, exponiéndose a que la próxima disminución de la exportación de productos agropecuarios por los EE. UU. ocasione terribles hambrunas. Como señala Pedro Duno (Duno, Pedro, 1992):

«En un artículo de Leonor Rubiano (Rubiano, Leonor, 1992) encontramos los siguientes datos: «Hace tres años se producían cuatro millones (de toneladas) de alimentos balanceados para animales; en 1991 no se producían los dos millones. En 1988-1989 la producción de leche cayó en 500 millones de litros y en 1991 hubo una caída de 900 millones de litros. La producción de cerdos pasó de dos millones de cabezas en 1988 a 600.000 (de cabezas) en 1990. En 1991 la producción de cereales fue de aproximadamente 1.650.000 toneladas de maíz blanco, 350.000 toneladas de sorgo, 300.000 toneladas de maíz amarillo, 670.000 toneladas de arroz. Sin embargo, para este año la cosecha de maíz amarillo sólo será de 20.000 toneladas».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

del Río Grande y para intervenir política y militar-mente en ellos, definidos como el «patio trasero de los EE. UU.» Sin embargo, en el antiguo mundo bipolar, las potencias occidentales del Norte —y, en particular, los EE. UU.— tenían que hacerse pasar por benéficas defensoras de la libertad frente al totalitarismo de los llamados «socialismos reales». El desarrollo de los medios de difusión de masas y de otras instituciones de derecha dio a los planificadores y gobernantes estadounidenses los medios para mantener bajo su control a las poblaciones de Latinoamérica y hacerles creer al mismo tiempo que ellas estaban ejerciendo su libertad, y que las intervenciones sutiles o burdas de los EE. UU. estaban destinadas a la protección de esta última. Fue así que la superpotencia que se proclamaba como paladín de los derechos humanos y de la soberanía realizó incontables intervenciones en otros países, asesinando presidentes y funcionarios y violando de innumerables maneras, tanto la soberanía de los otros Estados, como los derechos humanos y las leyes y principios de los que se proclamaba como paladín. Baste con mencionar —para evitar ocupar mucho espacio— las invasiones de Nicaragua, la República Dominicana, Granada y Panamá; los golpes coordinados por la CIA (algunos de ellos con apoyo militar estadounidense) contra Jacobo Arbenz, Salvador Allende —quien, como sabemos, fue asesinado— y Juan Velasco Alvarado (o, en el Asia, el que depuso al presidente iraní Mohammed Mossadegh); la introducción de los «contras» a la Nicaragua sandinista, que tanta gente inocente asesinaron y tanto empobrecieron al pueblo de ese país; y la invasión de Bahía de Cochinos, los innumerables intentos de asesinato realizados por la CIA en contra de Fidel Castro y el actual bloqueo a Cuba. Ahora que la disolución de la U.R.S.S. ha eliminado el contrapeso militar, estratégico y propagandístico que hacía a los EE. UU. medir sus actos, estos últimos proponen crear una fuerza de la O.E.A. destinada a intervenir en los países americanos donde haya «golpes de estado» o donde de otras maneras se «interrumpa la democracia» (o sea, donde se erradiquen los gobiernos capitalistas que representan los intereses de los EE. UU.), y planean también ampliar las funciones de los «casco azul» de la O.N.U. para la defensa del *nouvel ordre* mundial.

Así, pues, no podemos decir que el *nouvel ordre* en cuestión consista meramente en el disimulo de la explotación y el control totalitario del Sur bajo una apariencia de defensa de la democracia, la soberanía y los «derechos humanos». De ser así, el *nouvel ordre* no tendría nada de *nouvel*. Lo «nuevo» que tanto entusiasmó al Norte fue la desaparición de la Unión Soviética, que le hizo creer que todas las trabas a la explotación y el control totalitario del Sur habían desaparecido y que, en consecuencia, podían intensificar esa

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

explotación y ese control totalitario de manera desmedida, sin que obstáculo alguno limitara sus nefandos designios.

El internacionalista Alfredo Toro Hardy ha servido de vocero en nuestro país a los sectores empeñados en hacernos creer que la dependencia del Primer Mundo con respecto a los recursos del Tercero ha disminuido notablemente y en consecuencia ya no nos queda otro remedio que aceptar los precios y las cuotas que el Norte imponga unilateralmente a nuestras materias primas y nuestros productos. Es cierto que, sometidos a presiones para que paguen lo «adeudado» y a manipulaciones del Norte para lograr la depreciación de sus productos, los países del Sur han tenido que competir entre sí intentando mantener precios más bajos que los de sus competidores a fin de conservar porciones importantes de los mercados del Norte. Sin embargo, ello no significa que tengamos que aceptar las sobras que los amos quieran lanzarnos y, además, mover el rabo en señal de agradecimiento. Sin las materias primas y los mercados del Sur, el Norte se desmoronaría de manera inmediata (recordemos que, en septiembre de 1992, un instituto estadounidense reconoció que el petróleo venezolano es estratégicamente imprescindible para los EE. UU.). En consecuencia, debemos lograr la transformación radical de las políticas socioeconómicas de los países del Sur, y la concertación entre éstos destinada a fijar precios menos irrisorios para sus productos. El Norte hará todo lo posible por evitar que logremos esta meta; a fin de impedir el exterminio de nuestros pueblos por inanición, según los medios que el Norte decida utilizar para lograr sus fines, tendremos que luchar en uno u otro campo, por unos u otros medios.

Aparte de hacer lo posible por intensificar la explotación del Sur, el Norte ha intentado impedir que esta última región incremente sus aportes a la contaminación mundial y su utilización de recursos naturales. Una vez «resuelto» el conflicto Este-Oeste, se enfrentó el conflicto Norte-Sur con la «Cumbre de la Tierra», en la que los Estados de ambas regiones discutieron los problemas producidos por el empeño en mantener el crecimiento económico en un mundo cada vez más contaminado y poblado, pero con siempre menores recursos y, al mismo tiempo, consideraron las medidas a tomar para la protección del medio ambiente —las cuales habían sido postergadas bajo el pretexto de que, si hubiesen sido tomadas antes, el Occidente no habría podido ganar la guerra fría—. Limitando el desarrollo del Sur, se podría evitar poner límites al sobredesarrollo del Norte y se impediría la drástica reducción de los jugosos PTBs¹⁸³ de los Estados de esta última

¹⁸³Producto Territorial Bruto: Índice económico que se obtiene sumando la totalidad de las transacciones monetarias dentro de un territorio y entre ese territorio y el resto del mundo. Ver las críticas que hago a este concepto en el tercer ensayo de este libro, «Teoría del valor: crónica de una caída».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

región —o, por lo menos, de los ingresos y el poder que en ellos detentan los más poderosos—.

Esto no significa que no sea imprescindible modificar cuanto antes y de la manera más radical las pautas de ‘desarrollo económico’ (que hoy en día es más bien pauperización sostenida) de aquéllos países del Sur que el Norte ha hecho llamar ‘subdesarrollados’. No cabe la menor duda de que si los países del Sur se desarrollaran de la manera como lo han hecho los del Norte, en poco tiempo la biosfera sería destruida de manera irreversible. Esto implica, entre otras cosas, que es necesario superar el concepto de ‘subdesarrollo’, el cual implica que hasta que no tengamos el tipo de desarrollo destructivo y suicida logrado por el Norte seremos unos pobres diablos condenados a sentirnos inferiores, con una terrible imagen de nosotros mismos. Lo que tenemos que lograr no es el desarrollo que, en combinación con el garrote militar, el Norte ha estado utilizando como inalcanzable zanahoria con la cual hacernos seguir las vías que pautó para nosotros a fin de elevar a su máxima expresión las diferencias económicas entre ambas regiones. Entre otras cosas, lo que hemos de lograr es la autosuficiencia alimentaria dentro de condiciones de producción que no dañen ni el ambiente ni al individuo, un desarrollo tecnológico-económico sostenible que no destruya la base de la vida y conserve los recursos, una equitativa distribución de los bienes entre los habitantes de nuestros países, y una mejora radical de nuestra calidad de vida (la cual no depende de alcanzar ingresos medios *per capita* en ninguna medida cercanos a los que ostenta actualmente el Norte).

Ahora que la tecnología militar y civil más avanzada es monopolio de los países del Norte capitalista, y que éste, como maestro extorsionador apoyado en el endeudamiento forzoso que le impuso al Sur, le dicta unilateralmente las pautas a seguir, pareciera que aquél no tuviera ninguna dificultad en llevar a éste de la nariz, impedirle abandonar los modelos de desarrollo, gestión y distribución económica que le ha impuesto a fin de seguir exacerbando la transferencia neta de recursos, y hacer que se sacrifique por él ante el altar de Mammón. Ahora bien, las políticas neoliberales impuestas por el Norte no pueden dejar de producir en el Tercer Mundo sus 27-F, sus 4-F y 27-N, y cualquier otro F o no-F, N o no-N que pueda seguirlos —ni, tampoco, dejar de provocar en el Primer Mundo fenómenos como la rebelión de Los Angeles de 1992—. En efecto, tal como en el seno del Tercer Mundo pulula un minúsculo Primer Mundo, en el seno del Primer Mundo se desarrolla un Tercer Mundo que tiende a sufrir —aunque un poco más tarde— las mismas vicisitudes que ha estado sufriendo el Tercer Mundo ‘externo’ localizado en el

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Sur, y que amenaza, casi en la misma medida que el Sur, con suble-varse contra la explotación que le ha sido impuesta.¹⁸⁴

En la «Cumbre de la Tierra» se demostró la falta de una verdadera comunidad de intereses entre los países del Norte capitalista. Alemania (al igual que otros países europeos y, en cierta medida, el Japón), fue forzada por los logros legislativos de los activistas ecológicos a desarrollar una costosa y sofisticada tecnología de impacto ambiental reducido. Este país y otros en situaciones similares propugnaban la firma de tratados destinados a impedir el aumento de la producción de los gases que provocan el efecto invernadero, a mantener la biodiversidad, y así sucesivamente. Con ello aspiraban, no sólo a garantizar su propia supervivencia física, sino a vender al Sur su costosa tecnología de impacto ambiental reducido, la cual sería exigida por la nueva legislación ambiental y no podría ser provista por los Estados Unidos, que no la han desarrollado por carecer de constricciones legales que los obliguen a hacerlo.

En efecto, la potencia norteamericana, que ha estado empeñada en mantener los más altos índices de desarrollo posibles a costa del medio ambiente, dejó ver en la Cumbre que no está dispuesta a reducir sus aportes a la contaminación mundial y poner coto así a la destrucción acelerada del ambiente —ni, todavía menos, a dejarse ganar clientes-proveedores y áreas de influencia por los productores de tecnología menos ‘sucias’ que la suya—. El coloso norteamericano no firmó ninguno de los mencionados tratados, haciendo de la Cumbre de la Tierra una «burla cumbre de la tierra» destinada a mantener la «servidumbre de la tierra», y permitir que el amo siguiera siendo los Estados Unidos.

Ahora bien, ¿cómo podría un Estado como Alemania, que ha hecho «enormes sacrificios» para disminuir el impacto ambiental de su industria, aceptar que los Estados Unidos —su antiguo enemigo y vencedor— no hagan el menor esfuerzo por reducir el impacto ambiental de la suya, y terminen ocasionando los problemas globales que con sus «sacrificios» ellos han tratado, si no de resolver, por lo menos de aliviar? No se trata de que Alemania y otras potencias capitalistas con legislaciones y tecnologías similares sean más

¹⁸⁴Los sucesos de los Angeles se produjeron antes de que las clases que se amotinaron se hubiesen preparado para ello. A continuación, en cambio, se han producido una serie de robos de lanzacohetes y otras armas de guerra en bases de las Fuerzas Armadas estadounidenses, que han ido a parar a manos de activistas negros y miembros de pandillas.

Cabe señalar que la creciente popularidad del neonazismo en Alemania y del neofascismo en otros países de Europa, la pérdida de popularidad de las ideologías de izquierda entre los obreros, y el escaso poder de los inmigrantes en el Viejo Continente en general, hacen pensar que si bien hay posibilidades de que en los EE. UU. termine por producirse una Revolución, por ahora en Europa más bien hay que temer el resurgimiento de las ideologías más reaccionarias y destructivas.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

nobles que los Estados Unidos; sin duda alguna, el objeto de dichos Estados también es intensificar la explotación del Sur para su propio beneficio. Sin embargo, las potencias en cuestión no podrán dejar de sentirse como huelguistas frente a un rompehuelgas, lo cual hará casi seguramente que a la larga dejen de amortiguar y disimular la guerra económica que libran contra los Estados Unidos.

Este conflicto de intereses entre las potencias del Norte capitalista no es un resultado de la Cumbre de Río. Aunque todas ellas estén de acuerdo en imponernos, para su beneficio común, el *nouvel ordre* mundial, y aunque en la guerra del Golfo hayan cooperado de veras entre sí, una vez desaparecida la Unión Soviética y superada la guerra fría, ya no tienen motivos para dejar a un lado sus conflictos de intereses. Como señala Christopher Ogden en la revista *Time*:¹⁸⁵

«...El establecimiento de defensa (de los EE. UU.), que enfrenta una recesión estratégica, estaba defendiendo sus mejores intereses cuando propuso hacer de los EE. UU. el único policía global en el mundo posterior a la guerra fría...

«La propuesta de 46 páginas para una «Superpotencia Solitaria» era risible y causó un gran alboroto cuando fue hecha pública por un disidente del Departamento de Defensa. Según el borrador clasificado que contiene el cálculo para los planes del Pentágono, se debe «impedir de antemano» que Europa y Japón pongan en jaque el dominio de los EE. UU. (N. del T.: «Europe and Japan should be *pre-empted* from challenging U.S. dominance»: la declaración emplea el mismo término que se utilizaba para indicar el lanzamiento de un ataque nuclear contra el enemigo antes de que éste se enterase, y que lo dejase sin capacidad de responder).»

Ya en los EE. UU. se ha comenzado a hablar del Japón como el nuevo enemigo que ha de remplazar a la Unión Soviética. Del mismo modo, según el reporte citado por la revista *Time*, los EE. UU. deben impedir que Francia y Alemania desarrollen una fuerza unida de «defensa» para proteger Europa, y lograr, en cambio, que la OTAN conserve el rol central en la «defensa» del Viejo Continente —ya que el organismo en cuestión es controlado por los EE. UU.—. Esto confirma algo que ya era evidente: que para el establecimiento estadounidense el poder militar es la clave para mantener los privilegios de los capitalistas de su país en un mundo completamente contaminado y con recursos extremadamente menguados.¹⁸⁶

¹⁸⁵Ogden, Christopher (1992), «Globocop Glop». En la revista *Time* del 23 de marzo de 1992, p. 26. Nueva York, Time Inc. Magazine Co.

¹⁸⁶En la guerra del Golfo, la «cuenta» de las Fuerzas Armadas de los EE. UU. fue pagada casi íntegramente por los aportes económicos de los aliados de ese país (Japón, Alemania, los países árabes del Golfo, etc.). Nada podría ser más conveniente para los Estados Unidos que transformarse en la única potencia militar capaz de «resolver» los problemas internacionales que afectan el Primer Mundo de acuerdo con sus propios intereses, y que sus aliados paguen la cuenta de sus intervenciones militares. Y sin embargo la guerra del

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Una vez superada la confrontación Este-Oeste, la guerra económica entre las potencias capitalistas tenía que pasar al primer plano. Hasta hace muy poco, parecía que en la guerra en cuestión el Japón estaba derrotando a unos Estados Unidos agobiados por su gigantesca deuda pública y por una «recesión» que comenzaba a transformarse en «depresión», y que una Alemania unificada —y, más aún, una futura Europa unificada— podría pronto disputarle la delantera a la pequeña potencia insular asiática. En efecto, la «Reaganomics» —la más reciente y antikeynesiana de las teorías económicas capitalistas de nuestra época— ha llevado a los EE. UU. al borde de la mayor crisis por ellos conocida. Fritjof Capra anota:¹⁸⁷

«Como consecuencia de la «Reaganomics» la economía estadounidense está sufriendo ahora de un triple cáncer: un gigantesco déficit presupuestario, un déficit de comercio exterior mantenido, y una enorme deuda externa que ha transformado a los Estados Unidos en el mayor deudor del mundo.»

En efecto, los Estados Unidos —donde se acaba de predecir la próxima quiebra de entre cien y mil importantes institutos bancarios—¹⁸⁸ tienen una deuda externa de 450.000 millones de dólares, que la potencia en cuestión es

Golfo fue la gota que derramó el vaso y precipitó la crisis económica que durante un largo período se venía gestando en ese país.

¹⁸⁷Capra, Fritjof, 1988. Las observaciones de Capra están muy bien fundamentadas. Según la revista *Time* del 1/1/90 (Friedrich, Otto, 1990), en la década de los 80 se triplicó la deuda nacional (estatal) de los EE. UU. Ella aumentó de US\$ 909.000 millones a US\$ 2,9 billones (2.900.000 millones), mientras el PNB alcanzaba la suma de 5,3 billones. Los intereses anuales que debe pagar el Estado por esa deuda de 2,9 billones alcanzan los 165.000 millones, suma que equivale aproximadamente al déficit presupuestario actual por año. En total, en los 80 ese país consumió un billón (1.000.000 millones) de dólares más de «lo que produjo en bienes y servicios».

Al mismo tiempo, aumentaba la desigualdad en el que fuera el país más rico del mundo (el cual, como hemos visto, contiene el 5.5% de la población mundial pero consume el 42% de los recursos). Mientras que en términos reales —o sea, después del ajuste inflacionario— los ingresos del 20% más rico de las familias estadounidenses crecían en un promedio de más de US\$ 9.000 por familia, los del 20% más pobre disminuían en un promedio de US\$ 576. Del mismo modo, el gobierno estimó que las familias que viven en la pobreza habían aumentado en un 1,4%.

Aunque el índice Dow Jones se encontraba en 2722 puntos, tendría que haberse encontrado en 3900 para estar, en términos reales, al nivel de 1966. El déficit comercial de los EE. UU. con el extranjero es de 150.000 millones por año, mientras que las inversiones extranjeras en los EE. UU. superan por US\$ 300 a las de los EE. UU. en el extranjero. En la década de los 80 el desempleo aumentó enormemente, las carreteras y aeropuertos se deterioraron increíblemente y, lo que es peor, el deterioro del ambiente se multiplicó a causa de la política «desregulatoria» (o sea, que elimina regulaciones) de la Reaganomics, que eliminó muchos controles y requisitos ambientales.

En los 90, cuando los estadounidenses iban a tener que enfrentar tanto los demoleedores efectos de la política económica de los 80 como los horrores que resultarán de la destrucción del ecosistema y de la dilapidación de los recursos naturales (acelerados por la política ambiental de los 80), apareció el nuevo y muy grave problema de la guerra del Golfo. Tres décadas después de los años sesenta, esto coincide con la cresta de uno de los «ciclos de 30 años» de los que han hablado algunos estudiosos, en la cual habría de surgir una poderosa ola contestataria. Dadas las otras condiciones de la década, esta ola podría finalmente tener una oportunidad de impulsar una transformación efectiva en los EE. UU.

¹⁸⁸Reporte de EFE del 6/10/1992.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

incapaz de pagar. En consecuencia, el F.M.I., que los EE. UU. utilizaban para extorsionar al Sur e imponerle las políticas que ellos dictaban, ha advertido a aquéllos que deberían someterse a las mismas recetas que el organismo internacional ha impuesto a los países del Sur agobiados por la deuda. Sin embargo, la superpotencia no está dispuesta a someterse al tratamiento que ella receta a sus víctimas. Como señala Pedro Duno:¹⁸⁹

«...la diferencia de esta deuda y la nuestra es que aquélla se ha gastado en el mantenimiento y la instalación del aparato militar, en la fabricación y la utilización de un aparato de chatarra de la muerte. Pero tampoco es pagable. Y este aparato de muerte está dirigido a garantizar que nosotros paguemos lo que ellos no pueden pagar. De nuevo, un atropello, una injusticia, sin nombre y sin límite. ¿Si no pueden pagar los amos, por qué vamos a pagar los lacayos? Simplemente porque somos lacayos, esclavos con mentes enfermas de abyección y de obsecuencia.»

Ahora bien, la «recesión» ya ha alcanzado también al Japón, cuya economía comienza a mostrar los síntomas del desmoronamiento económico mundial.¹⁹⁰ A su vez, Alemania sufre tremendos problemas económicos a raíz de la unificación, y Europa, que enfrenta obstáculos para constituir una verdadera unión europea, vio su crisis agravada por la fluctuación monetaria europea de septiembre del 92, que se tragó fondos equivalentes al 10% de lo gastado en la guerra del Golfo, exacerbando una situación que ha hecho que en muchos países europeos se tomen drásticas medidas de austeridad económica.¹⁹¹ Robert Barbera escribe los primeros días de octubre del 92:¹⁹²

«Obviamente en Estados Unidos y Japón, y de manera espectacular la última semana en Europa, hay cada vez mayor disposición a cuestionar el orden económico existente.»

El Norte se niega a aceptar que los problemas actuales de la economía mundial no podrán ser resueltos por medio de la transformación del orden económico; que esta vez las recesiones, depresiones y crisis económicas no son algo pasajero —un mal repetitivo endógeno del capitalismo, como lo consideró Marx—, sino un resultado directo de la problemática ecológica global que, como tal, es insuperable. Las potencias explotadoras cierran sus ojos al hecho de que la pista en la cual se corre la carrera por la supremacía económica y militar desemboca en un abismo, en el que caerán primero quienes vayan adelante. De esta manera se niegan a ver que con sus políticas

¹⁸⁹Duno, Pedro, 1992.

¹⁹⁰Hillenbrand, Barry, 1992.

¹⁹¹Ver Barbera, Robert J., 1992, y Reporte de EFE del 4/10/1992.

¹⁹²Barbera, Robert J., 1992.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

están sacrificando a las generaciones futuras en su totalidad y a muchos miembros de las generaciones actuales a cambio de un aparente confort que sólo es asequible a unos pocos «privilegiados», pero que ni siquiera a ellos proporciona la felicidad. Como todos los otros miembros de la civilización tecnológica, quienes viven en la opulencia están siempre asediados por la insatisfacción, la ansiedad y la neurosis, y carecen de un sentido vital vivencial que justifique su existencia.

En todo caso, a pesar de que actualmente los Estados Unidos parezcan haber dominado el mundo, podemos estar seguros de que el Sur no seguirá aceptando las pautas que el Norte capitalista quiere imponerle, aunque ello implique renunciar a las metas y los avances tecnológicos de esa región (que siempre son degradadores y maquinizantes) y producir nuestras propias metas y nuestra propia tecnología de bajo impacto ambiental. Y puesto que el Tercer Mundo que se desarrolla en el seno del Primero ha demostrado que tampoco está dispuesto a aceptar que se lo siga empobreciendo hasta que sea exterminado por inanición, podemos prever tremendas conmociones sociales dentro de las potencias del Norte, que podrían transformar radicalmente la estructura política mundial en un plazo de pocos años.

Nota de última hora

Poco antes de entregar este libro a la imprenta, en las elecciones de los EE. UU. se impuso el «ticket» del partido demócrata: Bill Clinton fue elegido para ser el próximo presidente y el senador ambientalista Al Gore para ser el próximo vicepresidente de ese país.

Si la nueva administración pusiese en práctica las ideas que Gore expuso en su libro *Earth in the Balance*, la humanidad tendría razones para abrigar aunque sea un mínimo de nuevas esperanzas con respecto a su futuro. Ahora bien, a pesar de que personalidades como Fritjof Capra —*chef de file* relativamente moderado del ecologismo— han prestado implícitamente su apoyo a la nueva administración (la revista de Capra *Elmwood Quarterly* del solsticio de verano de 1992 incluye un artículo de Gore), debemos tener en cuenta que, aun si el próximo vicepresidente de los EE. UU. fuese totalmente sincero en sus planteamientos, las posibilidades de que un individuo o un grupo de individuos lograra, desde el sistema mismo, cambiar radicalmente las políticas del gran país del Norte, son prácticamente nulas. Aunque quizás podamos esperar una política un poco más moderada con respecto al medio ambiente e incluso eventualmente un relajamiento de la explotación de los pueblos del Tercer Mundo, no podemos esperar que los Estados Unidos

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

abandonen el garrote, dejen de explotar al Tercer Mundo en general y a América latina en particular, y cesen de intentar por todos los medios mantenerse como primera potencia mundial.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

II

LA FISICA Y LA ESTRUCTURA DEL UNIVERSO

En este apéndice utilizaré algunos descubrimientos y teorías recientes de la física, no porque la ciencia sea o posea *la Verdad* —tesis que ya intenté refutar en la sección «Ciencia e ideología» del primer ensayo de este libro— sino porque en nuestros días ella ha sustituido a la religión como dogma generalmente aceptado y como objeto principal y más generalizado de las creencias humanas.

Aunque es esencial entender que las ciencias no tienen ni obtendrán nunca *la Verdad*, podemos utilizar los resultados de la investigación científica para sustentar la visión del mundo que nos interesa —la cual comprende, por cierto, la desmistificación de las ciencias— a fin de prolongar la vida en el planeta, y de hacer posible la aparición de una sociedad comunitaria (*Gemeinschaft*) estable y justa que pueda proporcionar a sus miembros una óptima calidad de vida y les permita la práctica de los métodos tradicionales de liberación interior.

Si utilizamos las ciencias como un clavo que clavamos a fin de sacar otro clavo, no debemos dejar luego *in situ* el clavo que ellas constituyen.

1.- Espacio y tiempo

Hemos visto que la rama de la física conocida como «física de reconocimiento» —resultado de varias décadas de teorización y experimentación— tiene por objeto determinar cómo surgen el espacio y el tiempo a partir de una «realidad» que no es ni espacial ni temporal.

En la década de los 20 se produjo un famoso debate entre Albert Einstein, por un lado, y Werner Heisenberg y Niels Bohr, por el otro, en el cual se discutió la validez o invalidez de la teoría cuántica tal como la interpretaban estos últimos.¹⁹³ Aunque al final del debate Einstein tuvo que

¹⁹³La teoría cuántica fue interpretada de una manera por Ervin Schrödinger (quien, por cierto, en su pequeño libro *Mente y materia* afirmó que sólo la filosofía monista oriental podía superar las contradicciones a las que

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

admitir que la teoría cuántica, en la versión de sus dos notables oponentes, formaba un sistema coherente de pensamiento, el descubridor de la Relatividad y sus asociados Podolsky y Rosen estaban interesados en refutar la teoría en cuestión y, en particular, el principio de indeterminabilidad (*Unbestimmtheit*) de Heisenberg —que jugaba un papel central en ella— porque, en su opinión, la teoría y el principio en cuestión implicaban que el funcionamiento del universo era caótico y aleatorio. Esto era algo que Einstein y sus aliados no podían aceptar, pues estaban convencidos de que —en las palabras del primero— «Dios no juega dados con el universo». Fue a fin de refutar a sus adversarios que, en 1935, Einstein, Podolsky y Rosen concibieron el experimento imaginario EPR.

Según el principio de indeterminabilidad, era imposible establecer simultáneamente el momento¹⁹⁴ y la posición de un electrón. Con el experimento imaginario EPR, quienes lo concibieron pretendían comprobar que una partícula podía tener a la vez posición y momento. En la versión modificada y simplificada del experimento que expone David Bohm, el mismo consistiría en «gemelizar» dos electrones, de modo que se comportasen de manera similar a dos bolas de billar que han chocado y, en consecuencia, giran sobre ejes de rotación paralelos y a la misma velocidad, pero en direcciones contrarias —y que, a los fines concebidos por Einstein y sus asociados, tendrían que tener también a cada instante iguales magnitudes de posición y momento—. ¹⁹⁵ Los presupuestos de Einstein y sus asociados los hacían suponer que, si dos partículas estaban suficientemente alejadas la una de la otra, no podrían afectarse mutuamente, de modo que la medición de la posición de la una no podría afectar el momento de la otra, y viceversa. Puesto que ambas partículas habrían sido programadas para que tuvieran posiciones y momentos

estaban sometidas todas las interpretaciones del mundo), y de otra manera diferente por Werner Heisenberg. La última interpretación, que postulaba un «discontinuidad» y que alcanzó la mayor popularidad, fue la que Einstein se vio impulsado incontinentemente a refutar por todos los medios, ya que a su juicio implicaba que el universo era por naturaleza caótico. Niels Bohr apoyó el discontinuidad que postulaba la teoría de Heisenberg, pero mantuvo la intertraducibilidad de los lenguajes en los que se describen ondas y partículas.

¹⁹⁴ En este caso, la palabra «momento» no indica la unidad de tiempo mínima concebible, sino que traduce el término inglés *momentum*, que indica una forma de considerar el movimiento de una partícula refiriéndolo a ciertas variables, y que se define de la siguiente manera:

«El momento de una partícula de masa m respecto a un punto O es el momento de la cantidad de movimiento de la partícula referida a O : **(Lo que sigue no lo pudo copiar la máquina por tratarse de un dibujo que se encuentra en una nota: buscarlo al final del texto principal, aunque quizás esté deformado por el cambio de formato.)**

¹⁹⁵ Cabe advertir que, a diferencia de las bolas de billar, las dos partículas subatómicas no estarían girando *en sí mismas*, uniforme y constantemente sobre determinados ejes de rotación y en una determinada dirección (en terminología física, con un determinado «spin»). Ambas partículas parecerían adoptar un determinado eje de rotación y un determinado spin o dirección de rotación en el preciso momento en el que el experimentador determinase el eje de rotación de una de ellas: al determinar el eje de rotación de la primera partícula, la segunda adoptaría el mismo eje de rotación y el spin contrario.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

idénticos, al medir el momento de una y la posición de la otra se habrían medido la posición y el momento de *ambas y cada una de ellas*. Y si en un experimento empírico se lograba medir la posición y el momento de una misma partícula (aunque fuese indirectamente, como pensaban los creadores del EPR que lo haría su experimento), se habría demostrado la falsedad del principio de indeterminabilidad.

Ahora bien, lo que aquí nos interesa no es tanto la validez o invalidez del principio de indeterminabilidad, como el hecho de que, siempre y cuando se diesen ciertas condiciones teóricas y tecnológicas, el experimento EPR podría confirmar o refutar ciertas tesis de la teoría de Einstein. Las tesis de éste que podrían ser confirmadas o refutadas eran: (1) la velocidad máxima posible en el universo es la de la luz; (2) el espacio y el tiempo son autoexistentes, y (3) las partículas subatómicas están confinadas a un espacio dado en un momento dado. Las condiciones teóricas y técnicas que harían que el experimento pudiese refutar o confirmar estas tesis eran: (1) que se idease una variante del mismo que permitiera obtener resultados concluyentes en un experimento práctico, y (2) que se desarrollase la tecnología que hiciera posible (a) conectar las dos partículas de modo que tuviesen igual posición e igual momento, (b) alejarlas suficientemente la una de la otra, y (c) realizar la medición con suficiente rapidez.

¿Por qué el experimento confirmaría o refutaría los presupuestos de Einstein? La respuesta es simple: porque ellos implicaban la imposibilidad de lo que el famoso físico llamó «acción fantasmal a distancia»: el que la medición del momento de una partícula afectase *instantáneamente* a distancia la medición de la velocidad de la otra, y viceversa. En efecto, si el espacio y el tiempo fuesen autoexistentes, si las partículas subatómicas estuviesen confinadas a un espacio dado en un momento dado, y si la velocidad máxima posible en el universo fuese la de la luz, sería imposible que lo que hacemos a una partícula afectara instantáneamente a la otra: de afectarla, tendría que pasar cuando menos el tiempo que tomaría a la luz en salvar la distancia que separaba a ambas partículas. Así, pues, si antes de que una de ellas fuese afectada por la medición efectuada a la otra pasaba cuando menos el tiempo que tomaría la luz en recorrer la distancia que las separaba —lo cual implicaba que se lograría el objetivo de Einstein, Podolski y Rosen, y se mediría tanto la velocidad como el momento de ambas partículas— el conjunto de tesis de Einstein habrían sido confirmadas. En cambio, las tesis en cuestión serían total o parcialmente refutadas y el principio de incertidumbre se conservaría si la medición efectuada en una partícula afectara a la otra *instantáneamente* —y, en consecuencia, fuese imposible medir al mismo tiempo la posición y el momento de las partículas—.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

La primera de las condiciones arriba descritas —la de idear una variante del experimento imaginario EPR que permitiese obtener resultados concluyentes en un experimento práctico— se produjo cuando, en los años sesenta, el matemático John Bell, quien trabajaba en el CERN, descubrió el teorema conocido como «desigualdad de Bell», que permitiría que un experimento práctico pudiese medir, no sólo la posición y el momento de las dos partículas, sino su velocidad y su «spin». Fritjof Capra escribe:¹⁹⁶

«Tres décadas después (del debate Einstein Vs Bohr y Heisenberg), John Bell derivó un teorema, basado en el experimento EPR, que prueba que la existencia de variables locales ocultas es incompatible con las predicciones estadísticas de la teoría cuántica. El teorema de Bell asestó el golpe de gracia a la posición de Einstein al mostrar que la concepción según la cual la realidad consiste en partes separadas, unidas por conexiones locales, es incompatible con la teoría cuántica...

«El teorema de Bell apoya la posición de Bohr y prueba rigurosamente que la concepción de Einstein según la cual la realidad consistía en elementos independientes y separados espacialmente es incompatible con las leyes de la teoría cuántica. En otras palabras, el teorema de Bell demuestra que el universo está fundamentalmente interconectado, siendo interdependiente e inseparable. Como lo expresó el sabio budista Nagarjuna hace cientos de años:

««Las cosas obtienen su ser y naturaleza por mutua dependencia y no son nada en sí mismas.»»

A diferencia de Capra, Paul Davies no afirma que, aún antes de que se realizara un experimento práctico, el teorema de Bell haya dado la razón a una de las partes.¹⁹⁷ Según Davies, para que la desigualdad de Bell pudiese demostrar quién tenía la razón —Einstein o sus oponentes—, todavía sería necesario realizar un experimento empírico que permitiese determinar si el grado de correlación entre las partículas se mantenía dentro de los límites que la «desigualdad de Bell» establecía para la teoría «realista» de Einstein, o si los superaba, alcanzando los valores que predecía la teoría cuántica y demostrando así la validez de esta última, del principio de indeterminabilidad y de la «acción fantasmal a distancia». A fin de realizar este experimento, sin embargo, todavía faltaba la segunda de las condiciones: el desarrollo de las técnicas que harían posible la realización de un experimento práctico.

La tecnología requerida fue desarrollada progresivamente durante los años setenta. A comienzos de los ochenta, el físico francés Alain Aspect había ideado ya los últimos refinamientos necesarios. Así, pues, en 1981 pudo iniciar en la Universidad de Paris-sur una serie de experimentos en los que examinaría simultáneamente los ángulos de polarización de dos fotones

¹⁹⁶Capra, Fritjof, 1975/1983, pp. 311 y 313.

¹⁹⁷Davies, Paul, 1984; español 1985, p. 46.

emitidos por el mismo átomo, que se movían en direcciones opuestas. El programa culminó con un experimento realizado en el verano de 1982 que, por vez primera, parecía conclu-yente. Se había demostrado en la práctica, de la manera más directa y concluyente posible, que Einstein estaba equivocado. El grado de correlación entre las partículas era mayor del que, según la «desigualdad de Bell», era compatible con las teorías «realistas» que aceptaban la autoexistencia del espacio y el tiempo y el resto de los supuestos de Einstein: se había alcanzado el grado de correlación que predecía la teoría cuántica y, con ello, se había comprobado la existencia del fenómeno que Einstein llamó «acción fantasmal a distancia».¹⁹⁸ En relación con los resultados de su experimento, Aspect cita el famoso dicho de San Buenaventura que Blaise Pascal repitió en sus *Pensamientos*: «El universo es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes, y cuya circunferencia no está en parte alguna».¹⁹⁹

El experimento de Aspect fue decisivo para el desarrollo de la «física de reconocimiento»²⁰⁰ porque demostró que lo que en un momento dado sucedía a una partícula afectaba a la otra aproximadamente en el mismo momento, sin que mediaran diferencias de tiempo que pudieran ser medidas por los sofisticados aparatos desarrollados para el experimento; parecía que en el nivel cuántico no existían las separaciones espaciotem-porales.²⁰¹ Todo indicaba que se había refutado la tesis según la cual el espacio y el tiempo eran autoexistentes,²⁰² que era esencial a las teorías de Einstein.

Algunos meses después de que Aspect publicara los resultados de su experimento, Paul Davies realizó un programa en la BBC en el cual un grupo de físicos y matemáticos que incluía a David Bohm, John Wheeler, Alain

¹⁹⁸Paul Davies concluye que la incertidumbre cuántica no podía ser eludida, sino que era intrínseca e irreducible, y que parecía haberse demostrado que las partículas supuestamente poseedoras de propiedades bien definidas en ausencia de toda observación no existían en absoluto. Ahora bien, lo que aquí nos interesa es que se comprobó la existencia del fenómeno que Einstein llamó «acción fantasmal a distancia».

¹⁹⁹Citado en Gliedman, John, 1984.

²⁰⁰Para el momento en el que fue realizado el experimento, Bohm había ya desarrollado sus teorías. No obstante, el experimento fue muy importante para dar respaldo empírico a las teorías de Bohm. Y fue después de la realización del experimento que Wheeler comenzó a hablar ampliamente de una «física de reconocimiento».

²⁰¹O bien como si cada partícula pudiese enviar un mensaje a la otra a una velocidad muchísimo mayor que la de la luz. En mi opinión, es más lógico pensar que en el reino cuántico no media ninguna separación entre ambas partículas. Aunque quienes se niegan a aceptar la no-existencia-intrínseca del espacio y el tiempo podrían proponer que una partícula envía un mensaje a la otra a una velocidad que supera ampliamente la de la luz, esto implicaría que desde el futuro podrían enviarse señales al pasado y una serie de otras posibilidades que parecen menos plausibles que la propuesta de la física de reconocimiento, según la cual a nivel cuántico no existen ni el espacio ni el tiempo como los conocemos.

²⁰²O bien se habría refutado la tesis de que había una velocidad máxima posible para llegar de un punto a otro. Como se señaló en la nota anterior, esto parece menos plausible.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Aspect, John Bell, John Taylor y Sir Rudolph Peierls discutió los resultados obtenidos por Aspect. Davies señala que lo que sucedió en el experimento de Aspect no es algo que tenga lugar sólo en el laboratorio.²⁰³

«En primer lugar, el experimento de las dos partículas descrito anteriormente revela que la realidad de una partícula situada «allí» se halla indisolublemente ligada a la realidad de una partícula situada «aquí». La suposición simplista de que por el hecho de que dos partículas se han alejado suficientemente una de otra podemos considerarlas como entidades físicas separadas e independientes es completamente errónea. A menos que se efectúen mediciones separadas en ambas partículas, siguen formando parte de un conjunto unificado. Lo que entendemos por realidad está determinado solamente por la situación experimental total, que puede ocupar una amplia zona. Más aún, aunque en el experimento de Aspect el sistema «holístico» de las dos partículas se ha dispuesto deliberadamente de una forma controlada, (en condiciones normales) las partículas (también) interactúan y se separan constantemente como resultado de su actividad natural. El aspecto no local de los sistemas cuánticos es pues una propiedad general de la naturaleza, y no simplemente una situación caprichosa manufacturada en el laboratorio.»

Si las partículas que para nosotros están separadas por una distancia considerable parecían estar conectadas «de aquí a aquí» —o sea, sin mediación de distancia— podría haber un nivel subatómico en el cual no existiera la espacio-temporalidad intrínseca que damos por sentada en nuestra experiencia habitual del reino de «dimensiones intermedias».²⁰⁴ De ser así, la dimensionalidad surgiría a partir de la dinámica de una «realidad»²⁰⁵ que no es en sí misma dimensional —por así decir, ya que el término «dinámica» pertenece al reino dimensional y no podría ser aplicado legítimamente a un reino que no fuera dimensional—. En este caso, se requeriría una rama de la física que se ocupara de determinar cómo surge la dimensionalidad a partir de una «realidad» que no es en sí misma dimensional.

Entre las figuras que más se han destacado en el campo de la física de reconocimiento se encuentran David Bohm, John Wheeler y Geoffrey Chew.²⁰⁶ Quizás la teoría del holomovimiento u holoflujo de Bohm —cuya síntesis con las teorías neurofisiológicas de Karl Pribram ha producido el

²⁰³Davies, Paul, 1984; español 1985, p. 46.

²⁰⁴O sea, el reino ubicado entre el microcosmos y el macrocosmos en el cual transcurre nuestra experiencia cotidiana.

²⁰⁵Pongo el término «realidad» entre comillas porque las características del reino en cuestión contradicen la etimología de la palabra «realidad»: ésta se deriva de *res* (cosa) y *rere* (pensar), pero un orden no-dimensional carece de cosas y no puede ser pensado (al menos de la manera habitual).

²⁰⁶Hasta donde llega mi conocimiento, Geoffrey Chew no ha inscrito sus investigaciones en el campo de la física de reconocimiento. No obstante en tanto que Chew afirma que en el nivel cuántico no existen espacio y tiempo continuos, e insiste en que la realidad discreta y concreta de nuestra experiencia cotidiana surge a partir de la autoconherencia de un todo de relaciones en el cual no existen las partículas más elementales, que serían las llamadas «quarks», creo que se justifica inscribir sus teorías en este campo.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

llamado «paradigma holográfico» — pueda ser considerada como el paradigma fundamental de la física de reconocimiento.

Según Bohm, la conciencia y sus objetos son manifestaciones de una única «realidad básica» que no es dimensional —de-signada por Bohm como «orden implicado»²⁰⁷— en la cual ambas manifestaciones se encuentran implícitas e indiferencia-das. El nivel fenoménico manifiesto de nuestra experiencia cotidiana, en el cual existen el espacio y el tiempo y en el cual la conciencia y sus objetos se encuentran separados y diferen-ciados — designado por Bohm como «orden explicado» —²⁰⁸ surge gracias a un proceso de aparente espaciotemporalización en el cual tienen el papel protagónico las funciones mentales de los seres vivos. Puesto que, para Bohm, en el nivel implica-do éstas no son separables de la materia, su teoría va más allá del falso dualismo mente/materia que, a partir de Platón, ha plagado la filosofía occidental.

Así, pues, la física parece estar descubriendo en nuestros días lo que, antaño, se reveló a selectos místicos y filósofos. Alrededor de la época de Jesús, Ashvagosha, precursor de la filosofía *madhyamika* desarrollada más tarde por Nagarjuna, escribía:²⁰⁹

«Entiéndase claramente que el espacio no es más que un modo de particu-larización y que el mismo no tiene existencia real propia... El espacio existe sólo en relación a nuestra conciencia particularizante.»

Poco tiempo más tarde, Nagarjuna escribiría que la refuta-ción por *prasanga* o reducción al absurdo que se encontraba en el centro de la filosofía *madhyamika* debía ser aplicada:²¹⁰

«Al agente, al objeto, al obrar y al número;
a la posesión, a la causa, al efecto y *al tiempo*;
a lo breve y a lo largo, y así sucesivamente
hasta llegar al nombre y también al que lo lleva.»

Mucho después, Dogen, el maestro budista zen del siglo XIII que estableció la escuela Soto en el Japón, escribiría a su vez:²¹¹

²⁰⁷En el sentido medieval del término, que incluye tanto la idea de «implicado» como la de «plegado» o «recogido».

²⁰⁸No en el sentido habitual del término «explicar», sino como opuesto de «implicado» en el sentido en el que Bohm usa el término.

²⁰⁹Ashvagosha, inglés, 1900, *The Awakening of Faith in the Mahayana*, p. 107. Traducción al inglés por D. T. Suzuki. Chicago. Citado en Capra, Fritjof, 1975/1983.

²¹⁰En Nagarjuna y el séptimo Dalai Lama, traducción al inglés 1975; al español 1977.

²¹¹Dogen, *Shobogenzo en japonés*. En J. Hennet, *Selling Water by the River*. Citado por Capra, Fritjof, 1975/1983.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«La mayoría de la gente cree que el tiempo pasa; en verdad, permanece donde está. Esta idea del pasar puede ser llamada tiempo, pero es una idea incorrecta, pues ya que uno lo ve sólo como pasar, no puede comprender que se quede donde está.»

Recientemente, aunque mucho tiempo antes de los descubrimientos de la física a los que nos hemos referido, el místico hindú Swami Vivekananda escribió a su vez:²¹²

«El tiempo, el espacio y la causalidad son como el vidrio a través del cual vemos el absoluto... En el Absoluto no hay ni tiempo, ni espacio, ni causalidad.»

Ahora bien, retrocedamos hasta la segunda mitad del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, que vieron florecer al gran matemático y filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz. El famoso autor de la *Monadología* llegó a conclusiones con respecto al espacio y el tiempo que parecen coincidir tanto con las de los místicos que hemos citado como con las de la física de reconocimiento. Leibniz escribió:²¹³

«*Spatium tempus extensio et motus non sunt res, sed modi considerandi fundamentum habentes* («el espacio y el tiempo, la extensión y el movimiento no son cosas, sino modos de considerar»).»

Ahora bien, lo más interesante con respecto a la coincidencia entre Leibniz y David Bohm en relación con la existencia del espacio y el tiempo radica en el hecho de que el segundo haya utilizado el holograma como modelo o símil de lo que designó como «orden implicado» —y que el holograma haya sido concebido en 1947 por Gabor *utilizando para ello el cálculo diferencial e integral que había sido descubierto por Leibniz*—. ²¹⁴ Gabor no pudo construir un holograma porque en su época no era posible producir un haz de luz coherente (o sea, de luz no divergente); el holograma pudo ser construido por Leith y Upatnicks en 1965 gracias al descubrimiento del laser.

Un holograma es una fotografía tomada con la «luz coherente» de dos rayos laser, sin que un lente la enfoque (como lo hace con la luz divergente el lente de la cámara en la fotografía común).²¹⁵ La placa fotográfica registra la escena en forma tal que, cuando se ilumina desde atrás con un laser cualquier

²¹²Vivekananda, *Jñana Yoga*, p. 109. Citado en Capra, Fritjof, 1975/1983.

²¹³*Opusculum et fragmenta inédita de Leibniz*. Citado en Cassirer, Ernst, 1907, español 1956/1979.

²¹⁴Y que también había sido descubierto por Newton, independientemente de Leibniz.

²¹⁵El proceso es más o menos complejo, requiriendo cuando menos dos lasers, un espejo y una placa fotosensible sin lente fotográfico. Para una explicación del mismo, se puede consultar un folletico publicado por Ediciones Tigre, León, Garuda y Dragón que contiene mis trabajos «Percepción unitaria y dzogchén» y «El paradigma holográfico», o bien las obras sobre holografía por Kock y por Denisyuk que aparecen en la bibliografía.

punto de aquélla, aparece la totalidad de ésta: las distintas partes de la imagen no corresponden a regiones discretas de la placa; por el contrario, la totalidad de la imagen está en cada una de las partes de la placa.²¹⁶ Si se aumenta el número de lasers, iluminando un mayor número de puntos de la fotografía, se obtendrá una mayor nitidez en la imagen, pero no aparecerán partes de la escena que no hubieren aparecido ya cuando la foto era iluminada con un solo laser. Y lo más curioso (aunque quizás no lo más relevante para nosotros) es que la imagen aparece flotando tridimensionalmente en el aire frente a la fotografía ilumina-da, en forma tal que si el observador se mueve hacia un lado aprecia una perspectiva del objeto fotografiado, y si se mueve hacia el lado contrario capta la perspectiva contraria (lo cual puede parecer absurdo, pues es lógico pensar que el negativo recibe ondas que emanan de una sola perspectiva de la escena y, en consecuencia, aparentemente no debería permitir la reproducción de otras perspectivas de ésta).

Independientemente de Bohm y en un campo científico diferente, había estado trabajando el neurofisiólogo Karl Pribram. Los experimentos de Karl Lashley, con quien había trabajado, y los suyos propios, habían decidido a Pribram a utilizar el holograma como modelo del cerebro. Si un individuo perdía parte de su cerebro, todas sus memorias perderían nitidez, pero no desaparecerían memorias particulares. La memoria parecía estar distribuida holográficamente por todo el cerebro, y la pérdida de partes de éste podría ser comparada con la destrucción de partes de una placa holográfica iluminada en muchos puntos por rayos laser, que haría perder nitidez a las memorias-imágenes en general pero no haría que se perdieran memorias-imágenes específicas.

El hijo de Pribram, estudiante de física, informó a su padre que Bohm había desarrollado un modelo de la estructura de la realidad física en general que era similar al que aquél había propuesto con respecto al cerebro. Así, pues, Pribram estudió los textos de Bohm y, como resultado de su estudio, sintetizó las teorías de éste con las suyas propias, creyendo haber encontrado un nuevo paradigma científico universal, al que llamó «el paradigma holográfico». Aunque Bohm prefiere conceptos con implicaciones dinámicas tales como «holomovimiento» u «holoflujo» antes que conceptos con implicaciones estáticas tales como «holograma»,²¹⁷ se ha adherido gustoso al paradigma desarrollado por Pribram y ha contribuido al desarrollo de un

²¹⁶Para este proceso también se requiere un mínimo de dos lasers. Quienes estén interesados en conocerlo en detalle pueden consultar el folleto mencionado en la nota anterior.

²¹⁷En verdad, la «realidad» en cuestión, no siendo dimensional, no puede ser ni dinámica ni estática, ya que ambos conceptos implican dimensionalidad.

modelo común para el cerebro y para el reino subatómico que Bohm llama «orden implicado».

Pero volvamos a los filósofos occidentales. Ya vimos que para Leibniz el espacio y el tiempo no existían en sí mismos. Después de Leibniz, Kant insistiría en que el espacio y el tiempo eran *ordines* o formas *a priori* de la sensibilidad, impuestas por la razón sobre la materia bruta y múltiple de las sensaciones para dar forma a éstas —pues sólo puede haber forma en términos de espacio— y así producir nuestra percepción de los objetos sensibles. Ahora bien, a pesar de que para Kant había una pluralidad de «cosas en sí», la pluralidad, como la unidad, eran para él categorías de la razón (!) —y tal como había una pluralidad de «cosas en sí», las funciones de la razón, la materia de las sensaciones, y lo *en sí*²¹⁸ que era parcialmente revelado por éstas, constituían para él distintas realidades—. En cambio, para Bohm el orden implicado está libre de pluralidad y comprende, en forma de «semilla» (por así decir), tanto la mente y sus procesos como el llamado «universo físico». Es sólo en el orden explicado que, a raíz de la «actividad» del orden implicado libre de pluralidad, aparece la pluralidad de fenómenos (entes-procesos).

Fichte y, poco después, Hegel, intentaron unificar las «dos realidades» postuladas por Kant. Ambos fallaron al reducirlas al reino de lo ideal,²¹⁹ pues idea y materia se definen por mutuo contraste y, en consecuencia, si eliminamos una de ellas ya no podremos hablar de la otra. Es por esto que:²²⁰

²¹⁸Kant tuvo razón en afirmar que el espacio y el tiempo eran formas *a priori* de la sensibilidad, que unidad y pluralidad eran categorías impuestas por la razón sobre el material sensible, y que las intuiciones sensibles revelaban parcialmente *lo en sí*, pero como algo estructurado ya en términos de espacio y tiempo.

Ahora bien, la necesidad que tenía Kant de afirmar la *adaequatio rei et intellectus* a fin de sustentar tanto el conocimiento científico como la sustancialidad de lo real supuesta por el sentido común, lo hizo entender *lo en sí* como una *serie de «cosas en sí»*, cada una de las cuales correspondería a uno de los fenómenos en nuestra experiencia (aunque éstos no las revelarían en su totalidad). Al hacer esto, proyectó la categoría de pluralidad en el reino de lo *en sí*, que para su propio sistema debería estar libre de categorías, pues éstas son puestas por el espíritu y no podrían encontrarse en lo que es totalmente externo y ajeno al espíritu, y que *sólo es estructurado en términos de categorías en la experiencia fenoménica de los seres sencientes*. En efecto, ¿cómo podría ser uno o múltiple un reino no fenoménico que carece de espacio y tiempo? La pluralidad depende de las separaciones en el espacio y el tiempo, mientras que «unidad» es una idea que sólo puede ser introducida por la mente que conoce la pluralidad, por contraste con ésta.

En consecuencia, tanto si seguimos a Bohm como si llevamos a Kant a sus últimas consecuencias (lo cual implicaría modificar radicalmente sus tesis), no deberíamos hablar de «cosas en sí» ni de «cosa en sí», sino de «lo *en sí*». Aun más, para Bohm este «en sí» tendría que contener, tanto lo que fenoménicamente experimentamos como «materia», como lo que fenoménicamente vivenciamos como «mente».

²¹⁹Para Fichte, las percepciones eran percepciones del «yo»; para Hegel, el «yo» era la unidad de la percepción, la unidad del concepto. Aunque en este respecto Hegel haya superado a Fichte, ambos pensadores cometieron el error de entender el todo en términos de uno de los extremos de una dualidad.

²²⁰Lenin (Uljanov), Vladimir Illich, versión española de 1974. La cita en el segundo párrafo es de Carstanjen, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung (Introducción a la filosofía de la experiencia pura)*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«Carstanjen, discípulo de Avenarius, relata que éste dijo un día, en el curso de una conversación particular: «No conozco ni lo físico, ni lo psíquico, sino una tercera cosa». A la observación de un escritor que decía que el concepto de esta tercera cosa no había sido dado por Avenarius, Petzoldt contestaba:

««Nosotros sabemos por qué no ha podido formular este concepto. Para esta tercera cosa no hay contraconcepto (*'Gegenbegriff'*: concepto correlativo)... La pregunta: ¿Qué es la tercera cosa? carece de lógica.»»

En efecto, esa «tercera cosa» —o, más correctamente, ese *único* constituyente del universo— es impensable, pues no tiene contrario por contraste con el cual su idea pueda ser definida, ni existe algo similar a lo cual pueda parecerse. El concepto budista mahayana de *acintya* —lo impensable— puede venir a nuestra mente, pero debemos recordar que se trata tan sólo de otro concepto, y que ningún concepto puede corresponder a lo *dado*, que sólo puede ser hecho evidente por una revelación no-conceptual.

Es curioso que David Bohm, uno de los físicos que ha asediado uno de los más duros golpes al dualismo mente/materia y al realismo epistemológico, haya sido con anterioridad uno de los físicos occidentales más apreciados por los científicos soviéticos, quienes consideraban que sus teorías eran «materialistas», mientras que las de físicos como Bohr y Heisenberg eran «idealistas». El empeño de los físicos soviéticos en defender el materialismo refleja el punto de vista de Lenin, quien, consciente de que la física moderna sugería que la mente y la materia no eran ni sustancias ni entidades, en *Materialismo y empiriocriticismo* las redefinió como «categorías filosóficas» a fin de mantener la dualidad entre ambas y así conservar el materialismo. Con ello, conservó también el idealismo que al materialismo le interesaba refutar.

En nuestra época, no hay lugar ni para el idealismo ni para el materialismo: el uno ha desaparecido con el otro, liberando al Occidente de uno de los muchos dualismos que han determinado su pensamiento durante los últimos milenios y que se encuentran en la raíz de la crisis ecológica. Ahora bien, el hecho de que no podamos mantener el dualismo no significa que debamos afirmar un monismo: si afirmamos la unidad y negamos la dualidad, quedaremos atrapados en un dualismo más sutil, que contrapone la unidad a la dualidad y niega la segunda a fin de afirmar la primera.

Lo *dado* es impensable. En efecto, lo *único* no puede ser entendido correctamente en términos de conceptos, pues éstos se definen por contraste con sus contrarios y afinidad con sus semejantes. Mente y materia son opuestos que surgen a partir de lo *dado*, que no es en sí ninguna de ambas «realidades», aunque tanto la una como la otra (son) formas aparentes en términos de las cuales se manifiesta lo *dado*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Los lectores interesados en explorar las teorías de Bohm y de Pribram unificadas en el llamado «paradigma holográfico», pueden consultar:

- (1) la obra de David Bohm *La totalidad y el orden implicado* y las otras obras del mismo autor mencionadas en la bibliografía;
- (2) el libro de Karl Pribram y J. Martín Ramírez *Cerebro, mente y holograma*, y
- (3) la compilación de Ken Wilber *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes*,

A fin de informarse sobre el concepto de «física de reconocimiento» y/o de ahondar en la polémica entre Einstein y Bohr, y conocer más a fondo el experimento EPR, la desigualdad de Bell y los experimentos de Aspect, pueden consultar además:

- (4) el artículo de John Gliedman «Turning Einstein Upside Down: In the Quantum Universe of John Archibald Wheeler Nothing Exists Until it is Observed», y
- (5) el capítulo 3 del libro de Paul Davies *Super-fuerza*.

Para una comparación global y detallada de la nueva física y de las filosofías místicas orientales, pueden recurrir a:

- (6) la obra de Fritjof Capra *El tao de la física*,
- (7) el trabajo de Gary Zukav *The Dancing Wu Li Masters. An Overview of the New Physics*,
- (8) el libro de Lawrence LeShan *The Medium, the Mystic and the Physicist*,
- (9) el texto de Arthur Young *The Reflexive Universe*,
- (10) la obra de Nick Herbert *Mid Science: A Physics of Consciousness Primer*,
- (11) el trabajo de Fred Wolf *Taking the Quantum Leap*,
- (12) el libro de Itzak Bentov *Stalking the Wild Pendulum*, y
- (13) mi propio texto *Qué somos y adónde vamos*.

Por último, para obtener una clara comprensión del funcionamiento del holograma, se pueden consultar:

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

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

La información editorial acerca de las obras en cuestión puede ser obtenida en la bibliografía.

2.- La unificación de las fuerzas fundamentales

No todos los físicos aceptan la existencia de un reino subatómico carente de espacio y de tiempo. Muchos de ellos están entusiasmados con la teoría de superunificación, la cual intenta demostrar la unidad de todos los tipos de energía y todos los tipos de materia que existen en el universo, postulando once dimensiones *autoexistentes* (las cuales, no obstante, sólo tendrían existencia una vez que ha surgido el universo y, en consecuencia, *no* podrían ser anteriores a la materia): una dimensión temporal y diez dimensiones espaciales. Entre las diez últimas sólo experimentamos tres, pues las otras siete habrían quedado «encogidas» desde el «big bang» que habría dado lugar al universo.

Ya vimos que Einstein había desarrollado su «teoría de campo» a fin de unificar la energía y la materia, de modo que la materia y la energía fuesen vistas como manifestaciones de un principio único. Como vimos en *Qué es filosofía*, desde el punto de vista de la teoría de campo, todos los entes son manifestaciones del mismo campo de energía, y ni tan siquiera conservan la energía que los constituye, sino que la intercambian con la de otras regiones del campo (lo cual refuta el concepto aristotélico de «sustancia»).

Ahora bien, a fin de demostrar que todo es un campo único de una energía única y que no hay nada que no sea ese campo, era necesario unificar las llamadas «cuatro fuerzas fundamentales». Ya en 1861 James Clark Maxwell había construido un conjunto de ecuaciones que explicaban los fenómenos aparentemente diferentes de la electricidad y el magnetismo como dos aspectos de una fuerza única más fundamental. Se decía que el electromagnetismo se propagaba a través del espacio como ondas, y esto fue comprobado por Hertz en 1877.²²¹ Einstein no dispuso de los medios necesarios para unificar el electromagnetismo con las otras «fuerzas fundamentales»; fue sólo en los años sesenta de nuestro siglo que Sheldon Glashow, Steven Weinberg y Abdus Salam pudieron construir una teoría que describía el electromagnetismo y la fuerza débil (responsable por ciertos tipos de degeneración radiactiva en los átomos) como aspectos de una fuerza única

²²¹Aunque el electromagnetismo se comporta en ciertos aspectos como ondas, en otros se comporta como partículas. Para una descripción de este hecho, dirijo al lector a la tercera parte de este apéndice y, en particular, al primer extracto de Fritjof Capra que en ella cito.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

y más fundamental, llamada «electrodébil». Esta unificación fue lograda por el «modelo estándar», que proponía que, tal como el electromagnetismo se transmite a través de «haces de energía» llamados fotones, la electrodébil debe ser transmitida por una familia de tres fotones pesados: las partículas W positivas y negativas y la partícula neutra Z. La existencia de estas partículas fue confirmada empíricamente en 1983 por Carlo Rubbia, quien realizó sus experimentos en el CERN.

El próximo estadio en la unificación de las fuerzas fundamentales depende de la confirmación de ciertos postulados de las teorías de «gran unificación». En particular, se espera que la electrodébil se compruebe unida con la fuerza fuerte responsable por mantener unidos los núcleos de los átomos, mediante la verificación de la teoría de que los protones no son estables sino que degeneran en un número de años de 10^{31} (o, más ampliamente, entre 10^{29} y 10^{32}), perseguida durante años por un equipo que trabajaba en Park City, Utah, que también incluía a Rubbia, y que podría haberse producido ya para el momento de la aparición de este libro. En 1982, el físico español Blas Cabrera había reportado la observación en la Universidad de Stanford de los monopolos magnéticos que postula la teoría de gran unificación, aunque su reporte no fue comprobado por la experimentación posterior.

Finalmente, por medio de las teorías de «superunificación» —basadas en la supersimetría— se espera unir la fuerza de gravedad con las otras tres. Nicola Cabbibo escribe:

«Las teorías supersimétricas aparecen hoy como el camino obligado para llegar a una unificación completa de las interacciones (gravedad incluida). Hay que tener en cuenta, en efecto, que la partícula asociada al campo de fuerza gravitatorio posee un spin igual a 2, mientras que todos los demás campos de fuerza que hemos encontrado son partículas de spin 1. Ahora bien, sólo la supersimetría parece capaz de establecer una conexión entre campos de spines diferentes. Sin embargo, falta desarrollar un modelo compatible con los resultados ya conocidos y hallar los medios necesarios para confrontarlo con la experiencia. Con ello se habrá logrado la unificación de las fuerzas fundamentales.»

El modelo propuesto por los científicos que concibieron la superunificación o supersimetría —Pierre Ramond, André Neveu y John H. Schwarz— explica el universo como una red de «cuerdas» sumamente cortas que vibran constantemente, cuyo largo típico sería de la constante de Plank (10^{-33} cms) y que no tendrían grosor alguno. Por su parte, Steven Hawkins ha propuesto un modelo que niega que el universo haya comenzado con una «singularidad» y que integra la teoría de la Relatividad con la mecánica cuántica en base al postulado de un tiempo «imaginario» (en el sentido

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

matemático de la raíz cuadrada de un número negativo). El matemático Paul Davies resume así los intentos de lograr la superunificación:²²²

«...Dos nuevos esquemas conceptuales se están abriendo paso, uno de ellos bajo el nombre «teorías del centro unificado», o TCU, y el otro bajo el de «supersimetría». Las dos líneas de investigación apuntan hacia una idea apremiante, la de que toda la naturaleza está en último término controlada por la acción de una única superfuerza. La superfuerza debería tener el poder de originar el universo y de proporcionarle luz, energía, materia y estructura. Pero la superfuerza debería ser más que un simple agente creador. Debería constituir una amalgama de materia, espaciotiempo y fuerza, encuadrada en un marco integrado y armonioso que confiera al universo una unidad insospechada hasta la fecha.

«Toda ciencia es esencialmente una búsqueda de unidad. El científico, relacionando distintos fenómenos en una teoría o descripción común, unifica parte de nuestro confuso y complejo mundo. Lo que hace tan excitantes los recientes descubrimientos es que, en teoría, *todos* los fenómenos naturales pueden ser ahora abarcados por un solo esquema descriptivo...

«...En sus intentos de amalgamar las cuatro fuerzas de la naturaleza en una superfuerza común, los físicos han obtenido algunas primas excelentes. La moderna teoría de las fuerzas se ha desarrollado a partir de la física cuántica, en la cual los campos de fuerza actúan transportando partículas «mensajeras». Puesto que toda la materia está compuesta también de partículas, la física cuántica proporciona una descripción común de fuerza y materia. Por supuesto, es imposible desenmarañar la naturaleza de las fuerzas a partir de la estructura microscópica de la materia: las partículas actúan sobre otras partículas (y sobre sí mismas) a través del intercambio de más partículas. De ello se sigue que la teoría unificada de las fuerzas es también una teoría unificada de la materia. El asombroso conjunto de especies de partículas catalogadas por los experimentadores a lo largo de los últimos cincuenta años no es ya una mezcla carente de significado; pueden ser ordenadas en un esquema sistemático.

«El concepto de simetría es fundamental para el programa de unificación. En su aspecto más básico, la simetría se halla presente donde existan lazos conectivos entre distintas partes de un objeto o sistema. Si las partículas subatómicas con propiedades estrechamente relacionadas se agrupan en familias, el esquema que se obtiene sugiere la labor de profundas simetrías. El análisis matemático de las fuerzas que modelan la materia revela también ocultas simetrías de una naturaleza sutil y abstracta. Basándose en él, los físicos han descubierto que las fuerzas pueden ser concebidas de una forma muy curiosa: son simplemente el intento por parte de la naturaleza de mantener varias simetrías abstractas en el mundo.

«De estas intuiciones sobre la relación entre campos de fuerza, partículas y simetría ha surgido quizás la más notable de todas las conjeturas: la de que vivimos en un universo de once dimensiones. Según esa teoría, el espacio tridimensional de nuestras percepciones se ve aumentado por siete dimensiones espaciales invisibles que, junto con el tiempo, suman en total once dimensiones. Aunque las siete dimensiones nuevas son invisibles para nosotros, manifiestan su existencia como *fuerzas*. Así, por ejemplo, una fuerza electromagnética es en realidad una dimensión espacial invisible en acción. La geometría

²²²Davies, Paul, 1984; español 1985, pp. 1-4.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

de las siete dimensiones adicionales refleja las simetrías inherentes en las fuerzas. En realidad no hay campos de fuerza en absoluto, tan solo un espaciotiempo de once dimensiones enrollado de distintos modos. El mundo, al parecer, puede ser construido más o menos a partir de una nada estructurada. Fuerza y materia son manifestaciones del espacio y del tiempo. Si esto es cierto, posee implicaciones muy profundas.»

Las teorías de superunificación requieren la existencia de las «cuerdas» unidimensionales de las que hablé anteriormente, tal como otras teorías de la física actual exigen la existencia de quarks, que son como puntos matemáticos que no ocupan ningún espacio pero que, sin embargo, son considerados como partículas materiales.

Ahora bien, existe una teoría alternativa a la de los quarks, que es la de Geoffrey Chew, para quien los quarks son postu-lados de los científicos que no corresponden a ningún ente del mundo «real». Aunque la estructura de los hadrones en las matrices-S parece implicar la existencia de quarks, éstos no existirían «realmente», sino que serían introducidos por el observador científico, y los cuerpos materiales no surgirían de la unión de quarks sino gracias a la auto-coherencia de un todo de relaciones en el cual no existen partículas básicas.

El lector interesado en ahondar en la problemática planteada en esta subsección puede consultar:

- (1) el libro de Paul Davies *Super-fuerza*,
- (2) el artículo de Nicola Cabibbo «La unificación de las fuerzas fundamentales»;
- (3) el artículo de John H. Schwarz, «Completing Einstein», y
- (4) el capítulo 3 de mi libro *Qué somos y adónde vamos*.

3.- Lo Uno, lo múltiple y lo *dado*:

Discusión de ciertas tesis de Plotino, Shankara y Nagarjuna

Podemos concluir que la física sugiere fuertemente que la pluralidad que nos dan nuestras percepciones surge, gracias a nuestras funciones mentales, a partir de algo *dado* que no es múltiple y que no puede ser entendido en términos de ideas y conceptos. Así, pues, esta disciplina ha tendido a refutar, tanto las creencias dualistas y pluralistas que han imperado en el Occidente hasta nuestros días, como la creencia en una absoluta *adæquatio intellectus et rei*.

Es posible que la experimentación futura refute algunas —o la totalidad— de las teorías actuales. Sin embargo, estoy convencido de que,

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

incluso si lo hacen, no restablecerán la obsoleta creencia en el carácter plural o dual de lo *dado*, ni la creencia en una absoluta *adaequatio rei et intellectus*.

Puesto que ya he considerado en otros trabajos cómo la física subatómica ha mostrado la inadecuación de las ideas y los conceptos en general a la «realidad», no voy a considerar aquí el asunto en detalle. Baste con citar las declaraciones de algunos científicos a este respecto:

«En la física atómica, muchas de las situaciones paradójicas están conectadas con la naturaleza dual de la luz o —más generalmente— de la radiación electromagnética. Por una parte, está claro que esta radiación debe consistir en ondas porque produce los fenómenos de interferencia que son bien conocidos y que están asociados con las ondas: cuando hay dos fuentes de luz, la intensidad de la luz que encontraremos en algún otro lugar no será necesariamente la suma de la que viene de las dos fuentes, sino que puede ser más o menos (que dicha suma). Esto puede ser explicado fácilmente por la interferencia de las ondas que emanan de las dos fuentes: en esos lugares en los que las crestas coinciden, tendremos más luz que la suma de ambas; donde una cresta y una depresión entre crestas coinciden, tendremos menos. La cantidad precisa de interferencia puede ser calculada fácilmente. Los fenómenos de interferencia de este tipo pueden ser observados siempre que uno se las ve con la radiación electromagnética, y nos fuerza a concluir que esta radiación consiste en ondas.

«Por otra parte, la radiación electromagnética también produce el llamado efecto fotoeléctrico: cuando hacemos brillar la luz ultravioleta sobre la superficie de algunos metales, puede arrancar electrones de la superficie del metal, y por lo tanto debe consistir en partículas en movimiento. Una situación similar ocurre en los experimentos de "dispersión" con los rayos X. Estos experimentos sólo pueden ser interpretados correctamente si se los describe como colisiones de "partículas de luz" con electrones. Y, sin embargo, los mismos muestran las pautas de interferencia características de las ondas. La pregunta que tanto desconcertó a los científicos en los primeros estadios de la teoría atómica fue cómo podía la radiación electro-magnética consistir simultáneamente en partículas (o sea, en entidades confinadas a un volumen muy pequeño) y en ondas, que están difundidas sobre una gran área del espacio. Ni el lenguaje ni la imaginación podían manejar muy bien esta clase de realidad.»

Fritjof Capra²²³

«Creen con fe profunda
ante la cual se inclina la razón
que la luz es cuerpo y onda,
cuerpo y onda es el electrón.»

Enrico Persico²²⁴

²²³Capra, Fritjof, 1975/1983.

²²⁴Persico, Enrico, citado en Cabbibo, Nicola, 1983.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«...y la única cosa que sabemos desde el comienzo es el hecho de que nuestros conceptos comunes no pueden ser aplicados a la estructura de los átomos.»

Werner Heisenberg²²⁵

«...la teoría cuántica y la teoría de la relatividad, las dos bases de la física moderna, han dejado bien claro que esta realidad trasciende la lógica clásica y que no podemos hablar de ella en el lenguaje ordinario.»

Fritjof Capra²²⁶

«¿Puede la naturaleza ser tan absurda como nos lo parecía en estos experimentos atómicos?»

Werner Heisenberg²²⁷

«Un físico que sea capaz de considerar cualquier número de modelos diferentes que sean parcialmente exitosos sin favoritismo es automática-mente un *bootstrapper*.»

Geoffrey Chew²²⁸

«Aún cuando no hay nada, algo está sucediendo.»

Edward

Kolb²²⁹

«En tanto que las proposiciones de las matemáticas se refieren a la realidad, las mismas no son ciertas, y en tanto que éstas son ciertas, no se refieren a la realidad.»

Albert Einstein²³⁰

Como hemos visto, Hegel comprendió que, aun en la "zona de dimensiones intermedias" en la que se desenvuelve nuestra vida cotidiana, la contradicción era inevitable en la descripción de la realidad, y afirmó que, para que algo se mueva, debe al mismo tiempo estar y no estar en el mismo lugar.

²²⁵Citado en Capra, Fritjof, 1975/1983.

²²⁶Capra, Fritjof, 1975/1983.

²²⁷Citado en *Ibidem*.

²²⁸Citado en *Ibidem*.

²²⁹Kolb, Edward, citado en Begley, Sharon, Michael Rogers y Karen Springen, 1988.

²³⁰Citado en Cole, K. C., 1984.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Hegel se había rebelado contra la influencia de su amigo de mayor edad, Schelling, insistiendo en que sí debía haber una *adaequatio intellectus et rei*, aunque para ello el lenguaje tuviese que contradecirse. A fin de salvar la correspondencia tomista, Hegel tuvo que desechar el principio lógico de la no-contradicción, que era básico para Aristóteles.

Nietzsche fue otro que entendió que, a fin de describir la realidad con cierta exactitud, el lenguaje debía contradecirse, pero —siguiendo en parte la tradición de Schelling y Schopenhauer— sostuvo más bien el principio de la no-correspondencia entre el lenguaje y lo que éste interpreta. Hemos visto que, criticando la idea atribuida a Parménides de que "todo lo que es cierto puede ser pensado y todo lo que puede ser pensado tiene que ser cierto", Nietzsche se situó en el extremo contrario y afirmó que todo lo que puede ser pensado tiene necesariamente que ser falso. Del mismo modo, vimos que para la filosofía *madhyamika* toda posición (o tesis) da lugar a una negación (o antítesis), y ni la una ni la otra puede ser verdadera.

Estos puntos de vista están en boga en nuestros días, en parte gracias al auge de la física subatómica y de la filosofía oriental. Y, en efecto, todo parece indicar que, si queremos que el lenguaje corresponda a la realidad —o por lo menos que dé la impresión de corresponder a ella—, necesariamente tenemos que hacer que éste se contradiga, violando la lógica clásica. Para que esto quede más claro, podría ser útil comparar aquí brevemente las filosofías de Plotino, Shankara y Nagarjuna.

Plotino comprendió que el ser —un concepto que es relativo a su contrario— no podía constituir lo absoluto, pues lo absoluto:²³¹

«No es el ser sino algo que trasciende el Ser y el No ser. Puede decirse que no existe sino que consiste y consiste majestuosamente (*semnón hestéxetai*). Es anterior a toda contradicción y a toda dualidad. El Ser, en cuanto es negado y limitado por la Nada o el No ser, se presenta como finito. Pero lo Uno es infinito, en cuanto fuente originaria inagotable de todo ser y de toda inteligibilidad.»

Así, pues, para Plotino lo absoluto es lo Uno. Ahora bien, al identificar lo absoluto con lo Uno, el venerable neoplatónico cometió un error que no era menos grave que el de identificarlo con el ser. Tal como el ser no puede ser lo absoluto, pues es relativo al no-ser, lo Uno no puede ser lo absoluto, pues es relativo a la nada, a lo dual y a lo múltiple.

Lo que es peor, Plotino conserva el dualismo platónico entre lo inteligible y lo sensible y, si bien intenta mitigar la contra-posición de lo Uno y lo múltiple afirmando que lo Uno es lo que hace posible la unidad de cada

²³¹Cappelletti, Angel, 1991a. Manuscrito, p. 246.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

uno de los múltiples entes, y postulando un continuo ininterrumpido de manifestación, éste se extiende *desde* lo Uno, concebido como trascendente, *hasta* la materia y lo manifestado en general, a lo cual queda sutilmente contrapuesto. En efecto, aunque lo manifiesto es considerado como rayos de lo Uno, que se atenúan a medida que se alejan de su fuente pero siguen siendo lo Uno:²³²

«La materia es en sí misma algo informe e indeterminado, como *el término en que se agota el resplandor de lo Uno y, por consiguiente, del Bien*. En este sentido, podría decirse que *representa el mal*. Y, puesto que la Belleza es el resplandor del Bien o de lo Uno, la materia podría considerarse igualmente como *la fealdad*.»

Este sutil dualismo podría constituir un residuo del dualismo ontológico que parece haber caracterizado al orfismo, al pitagorismo y a la filosofía de Platón. Ahora bien, quizás lo peor del dualismo en cuestión sea que incita a despreciar lo material y lo sensual, con lo cual se vuelve contrario a la vida, de modo que, si se lo exagerase, podría desembocar en un culto a *Thánatos* susceptible incluso de justificar la aniquilación de la humanidad por medio de la destrucción tecnológica de los sistemas de los que depende la vida. En efecto:

«El amor puro sólo atiende a la belleza... y aunque el amor de un cuerpo bello con el deseo de engendrar y sobrevivir en los descendientes no sea ilícito, más noble es el que no envuelve ningún deseo carnal. El amor más noble de todos es, por eso, el que tiene por objeto lo incorpóreo (y que comprende)... el ansia por quebrantar el cuerpo y vivir en las profundidades del propio yo.»

El deseo carnal en miras a engendrar, aunque lícito, no es muy apreciado por Plotino, quien como es de esperar no hace referencia a la relación «carnal» tántrica, que no está dirigida a la reproducción sino a la superación del error y el descubrimiento de la sabiduría. El más ilustre neoplatónico llega a alabar «el ansia por quebrantar el cuerpo y vivir en las profundidades del propio yo». El dualismo de Plotino muestra su carácter ponzoñoso: lo material corrompe al «alma» y, en última instancia, ha de ser superado:

«(Al alma) puede hacerla fea y detestable... un agente extraño a ella, que la domina y la desnaturaliza, que la corrompe y la induce a cualquier clase de perversión y de impureza, lo cual implica una abjuración de la propia esencia y una caída en el cuerpo y en la materia. La deshonra del alma consiste en dejar de ser ajena a lo material. Así como el oro deja de ser bello cuando se mezcla con partículas de tierra y vuelve a serlo cuando de tales partículas se despoja, así el alma rechaza toda la fealdad que le viene de afuera cuando

²³²Cappelletti, Angel, 1991a. Manuscrito, p. 249. Las cursivas son mías.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

se libera de sus pasiones y se purifica de cuanto la une con el cuerpo... Plotino insiste en vincular la idea de la belleza suprasensible con el aislamiento y con la limpieza. La estética se aproxima con él a la ascética... La templanza no es sino la abstinencia de los placeres corporales y la renuncia a todo deleite físico, en cuanto fuente de suciedad e impureza... La sabiduría es el acto por el cual la inteligencia sustrae el alma de la región inferior de lo sensible para elevarla a las cumbres de lo espiritual.»

Esto implica que la materia es totalmente ajena al «alma» y que todo interés de ésta por lo material ha de ser superado si ella ha de recuperar su pureza original. Así, pues, no sólo hay un dualismo ontológico en Plotino, sino que su »filosofía« dis-pone al individuo, con gran énfasis y sobrevaluación, contra gran parte de su existencia y de sus posibilidades. Esto refuerza la sobrevaluación dualista que se encuentra en la raíz de todos nuestros problemas, en vez de ayudarnos a superarla. Plotino se muestra como un gran dualista, aunque intente ocultar este dualismo con su teoría de la gradación continua de lo Uno en el espectro de la manifestación.

En efecto, en vez de decirnos que todo lo manifestado es lo absoluto e instarnos a descubrir lo absoluto en la manifestación, Plotino se refiere a lo absoluto como algo anterior y posterior a la manifestación:²³³

«Todo lo que es procede necesariamente del Absoluto y a él retorna.»

Esta sutil contraposición entre lo absoluto y lo manifestado es lo que permite a Plotino despreciar la materia, la sensualidad y, en general, la existencia corpórea —que es la única que a ciencia cierta sabemos posible— exacerbando con ello el dualismo de sus discípulos y lectores y tornándose contrario a la vida.

Plotino ni siquiera plantea la superación de la dualidad sujeto-objeto o noesis-noema, sino que propone la identificación del cognoscente con lo conocido, que para él se da en la intuición. Como sabemos, esto no haría más que prolongar el error. Por ejemplo, si lo conocido es el mundo-como-continuo, tal como se presenta en aquellos estados de mayor espacio-tiempo-conocimiento²³⁴ en los cuales se ha ampliado el foco de la conciencia, lo interpretaremos en términos del concepto sobrevaluado de «unidad» y crearemos que hemos accedido a lo absoluto, cuando en verdad no hemos hecho más que sobrevaluar una captación relativa, un estado teñido conceptualmente, exacerbando con ello nuestro error. Lo absoluto sólo se devela cuando desaparece la dualidad del sujeto y el objeto, de la noesis y el noema, y se supera toda interpretación conceptual. Por definición, lo absoluto no

²³³Cappelletti, Angel, 1991a. Manuscrito, p. 246.

²³⁴Ver Tarthang Tulku, 1977.

puede ser revelado por una cognición relativa, sino por la *gnosis anoica* ²³⁵ que no comprende una dualidad sujeto-objeto ni la captación de lo dado en términos de conceptos —y que, en consecuencia, está libre de toda relatividad: de la relatividad del sujeto y el objeto, y de la relatividad de los conceptos que se definen por contraste con sus contrarios y en relación al resto de la constelación de conceptos—.

El error de poner a lo Uno como el absoluto es el mismo error que cometió Shankara en la India en la transición del siglo VIII al IX de nuestra era. Durante un período, la filoso-fía *adwaya madhyamaka* que había sido creada por el sabio budista Nagarjuna —quien se oponía al casteismo hinduista— se había impuesto sobre el hinduismo en debates y controversias. Shankara fue uno de varios teóricos del brahmanismo ortodoxo que intentaron elaborar doctrinas suficientemente sofisticadas y sutiles como para enfrentar la filosofía creada por Nagarjuna y así poder conservar el sistema de castas impuesto por el hinduismo, que comenzaba a resquebrajarse ante el ascenso del budismo.²³⁶ En efecto, su *adwaita vedanta* fue el resultado de despojar la filosofía *madhyamika* de todo lo que pudiese contradecir los dogmas de la ortodoxia brahmánica, los cuales exigían la afirmación de lo Uno. Ahora bien, al afirmar lo Uno Shankara adoptó una posición conceptual o tesis (*paksha*) que era tan válida como su contrario (*pratipaksha*) y que, en consecuencia, podía ser refutada fácilmente. En cambio, el *adwaya madhyamaka* de Nagarjuna no afirmaba absolutamente nada, sino que se limitaba a refutar cualquier posición que adoptase el oponente recurriendo a la *reductio ad absurdum* (*prasanga*). La propuesta esencial de Nagarjuna, que Shankara no pudo recoger, era que, a fin de vivenciar lo absoluto, era necesario liberar nuestras vivencias de la dualidad del sujeto y el objeto y, en general, de toda contaminación por ideas y conceptos sobrevaluados.

²³⁵Como señalé en una nota anterior, uso la palabra «gnosis» porque se trata de una función de nuestra capacidad cognoscitiva y porque ciertas corrientes gnósticas llamaban «gnosis» a la develación de lo absoluto. Agrego el adjetivo «anoica» porque en dicha gnosis no interviene la mente (*noia*) entendida como dualidad noético-noemática —o sea, como dualidad entre el sujeto mental y el objeto mental— y como entendimiento conceptual sobrevaluado.

²³⁶Bastante antes de la época de Shankara apareció el *Vedanta Sutra*, que a pesar de no ser suficientemente claro y unívoco, sentó las bases para una interpretación más claramente monista de los *Upanishads*. Luego aparecieron varios vedantistas o intérpretes del vedanta, entre quienes se destacó de manera especial Gaudapada, abuelo espiritual de Shankara. Aquél desarrolló la filosofía *mayavada*, que muchos de sus correligionarios consideraron como una copia de la filosofía *yogachara* del budismo mahayana y que, en consecuencia, hizo que muchos de éstos lo considerasen como un criptobudista —cosa que más tarde le sucedería también a su famoso nieto espiritual como resultado de haber modificado el *adwaya madhyamaka* de Nagarjuna, desarrollando el *adwaita vedanta*—. Como consecuencia de los esfuerzos de los varios vedantistas que surgieron después de la aparición del *Vedanta Sutra*, para la época de Shankara en la India el budismo había ya perdido terreno frente al brahmanismo.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Tampoco las prácticas espirituales descritas en las obras de Shankara parecen corresponder a la propuesta esencial de Nagarjuna. Ninguna de ellas nos ofrece los medios que podrían facilitar la develación de la verdadera naturaleza de las ideas y los conceptos que tiñen nuestras percepciones o que se encadenan en hilos de pensamiento, en la *gnosis anoica* libre de conceptualización y de la dualidad sujeto-objeto que representa la autoliberación de nuestra sobrevaluación conceptual. Por el contrario, muchas de dichas prácticas sólo parecen ser capaces de reforzar nuestro dualismo y mantener nuestro error.²³⁷

El error consiste en entender *lo dado* en términos de una idea y creer que esa idea es *lo dado*. Lo-absoluto-como-resultado es la superación de toda comprensión en términos de ideas que son confundidas con lo que interpretan. Esto implica la superación de la comprensión en términos de las ideas de ser, de Lo Uno, de Dios, y así sucesivamente. *Todas* las ideas son relativas a sus contrarios y al resto de la constelación de ideas que tiñen nuestra experiencia; en consecuencia, si enten-demos lo absoluto en términos de *cualquier* idea lo estaremos volviendo algo relativo y no será ya lo absoluto.

Esto puede parecer un problema meramente intelectual y, por ende, poco importante. No obstante, todo lo que he señalado se deriva de una praxis vivencial que no tiene nada de intelectual. Todo practicante de los métodos espirituales supre-mos²³⁸ sabe vivencialmente como resultado de su propia

²³⁷Desgraciadamente, no tengo conmigo el texto en inglés con las prácticas enseñadas por Shankara y por ende no puedo ser más específico en mi crítica de las mismas. Cuando leí ese texto alrededor de 1980 en Nepal, hice una serie de notas al respecto, pero en 1983 éstas debieron ser abandonadas en Kathmandú junto con muchos de mis efectos personales. Quien esté interesado en discutir las prácticas en cuestión, puede escribirme al Apartado Postal 483, Mérida 5101, Venezuela, enviando copia del texto de Shankara.

²³⁸Como hemos visto, en las tradiciones tibetanas los métodos en cuestión constituyen lo que se conoce como *rdzogs-chen* —palabra que, no obstante, indica también, tanto el resultado de la aplicación de los métodos en cuestión (el sí-mismo-como-resultado) como la base común del error y de la Iluminación (el sí-mismo-como-base)—. Puesto que una importante historia del budismo [Pawo Tsuglag Threngwa (*dPa' bo gtsug lag phreng ba*), «Chöjung Khepa» (*Chos 'byung mkhas pa*), p. 568. Citado en Norbu, Namkhai, 1988] afirma que Nagarjuna recibió la enseñanza *rdzogs-chen*, que transmitió a su discípulo Aryadeva, es probable que la negación de Nagarjuna a postular algo no haya sido un mero artificio intelectual destinado a derrotar al adversario en debate, sino una consecuencia de su práctica espiritual.

El *rdzogs-chen* budista tuvo su origen en Öddiyana hace poco menos de 2.500 años, mientras que el *rdzogs-chen* bön-po (prebudista) llegó al Tíbet desde Zhang-zhung hace unos 3.800 años. Maestros taoístas han afirmado que su tradición es una y la misma que el bön tibetano —y, en efecto, las enseñanzas de Lao-tse, Chuang-tse, Lieh-tse y los maestros de Huainan están impregnadas del sabor del *rdzogs-chen*—. En el sufismo —que a través de Jabir el-Hayyam recibió las enseñanzas de los Barmecidas de Afganistán, que poseían enseñanzas de la antigua Öddiyana— lo que los *naqshbandi* llaman «el método de la rapidez» podría *quizás* corresponder al *rdzogs-chen*. Linajes hinduistas como el de los yoguis kamphata y sus equivalentes laicos se remontan a mahasiddhas que practicaban enseñanzas importadas de Öddiyana. Y las enseñanzas en cuestión podrían encontrarse también en tradiciones hebreas, cristianas y de otras religiones, habiendo aparecido independientemente en ellas o bien habiendo sido recibidas de la misma línea de transmisión que todavía se conserva en el Tíbet.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

práctica que el error consiste en la comprensión de lo dado en términos de conceptos que son tomados por lo que interpretan. En su práctica, una persona tal no se deja llevar por ninguna idea sobrevaluada: ni por los pensamientos discursivos cuya cadena nos atrapa en un círculo de confusión, pasión y error, ni por las ideas de tipo intuitivo que intervienen en la percepción sensorial. Al descubrir que ha sido engañado por una idea, el practicante mira la idea que esté presente en el momento a fin de descubrir su naturaleza esencial, con lo cual crea las condiciones para su autoliberación en la manifestación de *sophía* —la «gnosis anoica» que devela el impensable Logos o Tao—. Esa autoliberación representa la disolución del error en la develación de lo absolutamente verdadero, que puede ser comparada con el despertar de un sueño a la «vida real» o con la caída de un velo.

Lo que sobrevaluamos puede ser un pensamiento acerca de nuestras posibilidades para el futuro o acerca de cualquier otra cosa práctica, un razonamiento acerca de la naturaleza última de la realidad, la percepción de un grupo de personas que pasan, la percepción de dioses o demonios, o la experiencia de un estado de mayor espacio-tiempo-conocimiento en términos de conceptos tales como «el ser», «lo Uno», «Dios», «la naturaleza búdica» y así sucesivamente.²³⁹ Ahora bien, no importa cuál sea la experiencia teñida conceptualmente que él enfrenta, reconociendo que se trata de una interpretación en términos de ideas, el practicante mira a la cara la idea que está presente en el momento y, en vez de hipnotizarse con su contenido, ve *lo que ella (es)*, creando las condiciones para que la percepción se autolibere y la dualidad sujeto-objeto desaparezca por sí sola junto con la actividad vibratoria que produce la sobrevaluación y el error.²⁴⁰ Es entonces que se devela lo verdaderamente absoluto, más allá de la relatividad del sujeto y el objeto, y de las ideas que se definen por sus contrarios.

Por supuesto, para que el individuo pueda «alcanzar» este resultado tienen que estar dadas una serie de condiciones. Entre éstas, quizás la más importante sea el haber entablado una relación de «amistad espiritual» con un representante reconocido de una tradición de sabiduría que transmita los

²³⁹Cuando un aumento del «volumen bioenergético» (*kundalini* o *thig-le*) produce una ampliación del foco de la conciencia, pueden surgir estados de mayor espacio-tiempo-conocimiento. Entonces el impulso habitual a conceptualizar la experiencia y vivenciarla en términos del concepto que le fue aplicado nos puede hacer entender los estados en cuestión en términos de conceptos tales como «el ser», «lo Uno», «Dios», «la naturaleza búdica» y así sucesivamente.

²⁴⁰Para que esto funcione, el practicante deberá haber obtenido lo que se conoce como «introducción directa». Por otra parte, lo que describí corresponde tan solo al nivel «inferior» de autoliberación y no es ni con mucho suficiente para emprender la práctica. Para emprenderla, es indispensable acudir a un maestro que haya recibido el linaje de una auténtica tradición de sabiduría. Además, se puede consultar mi libro al respecto (Capriles, Elías, 1990b).

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

métodos supremos para la liberación individual. Ahora bien —como veremos en el próximo ensayo— puesto que el individuo es el conjunto de sus relaciones sociales, la liberación individual requiere la transformación del conjunto de relaciones en que se mueve el individuo. A nivel microsocioal, ésta es la razón por la cual los practicantes se asocian en comunidades estructuradas en términos de un sistema de relaciones radicalmente diferente del que caracteriza a la sociedad en general.

El tipo de práctica que nos interesa —el que permite el acceso directo a lo-absoluto-como-resultado, y que ha sido tratado en los párrafos anteriores— existe en el budismo, en el sufismo, en el taoísmo y en otras tradiciones espirituales, incluyendo algunas que se encuentran insertas dentro del marco del hinduismo. Sin embargo, las prácticas descritas por Shan-kara parecen estar orientadas en una dirección contraria a la que es característica del mencionado tipo de práctica.



$\mathbf{c} = \mathbf{r} \times (m \mathbf{v})$

(\mathbf{c} , momento cinético; \mathbf{r} , radio vector de m referido a O ; \mathbf{v} , velocidad de m).

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

La «filosofía perenne», 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.

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 concepción de los contenidos abstraídos y tomados como objeto por la conciencia dualista y fragmentaria—. ²⁴¹ 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 superado. Esta superación restituye entonces, aunque de una nueva manera, muy distinta de la anterior, la perfección primordial. ²⁴²

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» han dividido de distintas maneras el espectro ininterrumpido de la evolución de cada «ciclo cósmico»,

²⁴¹La concepción 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 concepción 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—.

²⁴²El 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

postulando esquemas que finalmente comprenden tres o cuatro edades que, según los lugares y las tradiciones, adquieren nombres diferentes.

En el hinduismo, cada «ciclo cósmico» (*kalpa*) se divide en catorce *manvantara*, cada uno de los cuales se divide en cuatro eras o edades (*yuga*): el *satyayuga*, el *tretayuga*, el *dwapara-yuga* y el *kaliyuga*.

En el budismo tántrico, como en algunas sectas heterodoxas del hinduismo, los ciclos cósmicos se dividen directamente en eras o edades, que son tres y no cuatro: la era de la verdad o *satyayuga*, la era de la ley o *dharmayuga* y la era de la oscuridad o *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 respectivos nombres.

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:²⁴³

²⁴³Siraj 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 sáfica 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 pie 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).

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«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 sáfico, 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 Mesías²⁴⁴ 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 adhirieron 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,

²⁴⁴En 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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—. ²⁴⁵

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.

²⁴⁵En 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».)

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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:²⁴⁶

«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,²⁴⁷ era inevitable que el marxismo terminara afirmando erróneamente que el carácter igualitario y ácrata²⁴⁸ 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

²⁴⁶Lommel, 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.

²⁴⁷Según 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.

²⁴⁸Literalmente, «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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

carencia económica era prácticamente desconocida y no existía el menor deseo de acumular bienes con el engañoso objetivo de «mejorar la vida».²⁴⁹ Así, pues, comentaristas ácratas 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» (siendo este último tipo de espiritualidad el que habría imperado en la Edad de Oro o Era de la Verdad)— .²⁵⁰ Aunque la espiritualidad chamánica reconoce que la experiencia 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.²⁵¹

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,²⁵² habiendo alcanzado su reducción al absurdo, habrían sido superadas. En consecuencia, las sociedades comunitarias 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 comunitarias sería del tipo que he designado como

²⁴⁹Refiero 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.

²⁵⁰Shah, Idries, 1964; español 1975.

²⁵¹Ver Harner, Michael J., español, 1976.

²⁵²Para 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«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.²⁵³

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.²⁵⁴ En ella, una tecnología suave que se integraría con la naturaleza, producida y orientada por la sabiduría para facilitar las tareas de supervivencia de los seres humanos, sustentaría una red de pequeñas comunidades organizadas en base a valores comunitarios y cooperativas. Así, pues, esta nueva era podría corresponder al comunismo libertario concebido por los pensadores ácratas, al comunismo post-socialista en el cual —según el marxismo— se extinguiría el Estado y se lograría una verdadera igualdad,²⁵⁵ 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 etimológico 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,

²⁵³Remito 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.

²⁵⁴La 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.

²⁵⁵Para 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

ocasionará nuestra extinción. Jean Monnet, el padre de la Comunidad Económica Europea,²⁵⁶ 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,²⁵⁷ 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:²⁵⁸

«(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 (de nuestro siglo), 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

²⁵⁶Monnet, Jean, citado en el artículo mencionado en la bibliografía.

²⁵⁷Cabe 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.

²⁵⁸Capra, Fritjof, 1982.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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:²⁵⁹

«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 transformando *de manera inmediata* las prácticas políticas y económicas imperantes y reestructurando profundamente la tecnología.

En lo político, son imperativas la implantación de la democracia 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.²⁶⁰

²⁵⁹Schell, Jonathan, 1981.

²⁶⁰Esta 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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.²⁶¹

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.²⁶² En cada una de las áreas de producción —agrícola, pecuaria, industrial y así sucesivamente— es necesario redistribuir los medios de producción, revolucionar 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 organismo ha de

²⁶¹Muchos piensan que en los países 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.

²⁶²Interesantes 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.

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 Roszak²⁶³ sugieren que, en naciones como los EE. UU., la mayoría de los habitantes de las ciudades 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 hacerlo. (Por supuesto, las comunidades del mañana no serán suburbanas sino campesinas: puesto que el concepto de «suburbio» implica el de «urbe», el desmantelamiento de las ciudades habría de implicar el desmantelamiento de los suburbios.)

La reducción al absurdo del error y la inversión hegeliana²⁶⁴

Hemos visto que la «filosofía perenne» considera la «evolución» 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

²⁶³Roszak, Theodore, 1978.

²⁶⁴En 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

rueda estuvo prohibida hasta nuestro siglo, 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.²⁶⁵

El proyecto científico-tecnológico es el de Prometeo, quien robó el fuego a los dioses, se transformó en el dios de los tecnólogos²⁶⁶ 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. Ambos fueron condenados a unos suplicios proverbiales, los cuales —como ha señalado Iván D. Illich—²⁶⁷ 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 homúnculo, que debía realizar las tareas domésticas de sus amos, crecería un poco cada día; cuando se hiciera demasiado grande para el tamaño del hogar, bastaría con borrar la *alef*, dejando en su frente la palabra *meth*, que significa «muerte», y él se volvería de nuevo barro. Ahora bien, en un momento dado los amos 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.

²⁶⁵Por supuesto, como sucede con todas las divisiones del continuo temporal, podrían hacerse muchas otras divisiones alternativas

²⁶⁶Illich, Iván D., 1971.

²⁶⁷*Ibidem*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 muertos²⁶⁸ y el de los constructores de Babel. Estos últimos intentaron alcanzar el paraíso construyendo una estructura material, pero sólo obtuvieron la más extrema confusión y el más extremo desorden.

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

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,²⁶⁹ 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.²⁷⁰ 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*),²⁷¹ demostrando que ese error, su proyecto y la razón que éste produjo *no funcionan*..

²⁶⁸Según 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.

²⁶⁹Evidentemente, 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.

²⁷⁰McTaggart 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.

²⁷¹Ver Mayz Vallenilla, Ernesto, 1983.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 caracterizado durante los últimos milenios —el cual ha producido las relaciones instrumentales de proceso primario²⁷² 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:²⁷³

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

Ese recrudescimiento permite que se haga evidente que lo que ha de ser superado *no funciona*. Y, lo que es más importante, 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 recrudescimiento 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.²⁷⁴ 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.²⁷⁵ 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 imposibles de lograr, pues las señales discontinuas no pueden corresponder exactamente a las señales continuas. Gregory Bateson escribe:²⁷⁶

²⁷²En 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.

²⁷³Aurobindo, Shri, (a).

²⁷⁴Bateson, Gregory, 1979, 5a reimpresión 1980; español 1982; segunda reimpresión 1990 (glosario p. 200).

²⁷⁵*Ibidem* (glosario p. 200).

²⁷⁶*Ibidem*. El primer párrafo en la cita es de la p. 44; el segundo párrafo es de la p. 99.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«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 continuos. Al tener que expresarlos en números, estamos ya condenados 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 normalmente situado a la derecha procesa las señales analógicas, mientras que el hemisferio cerebral normalmente situado a la izquierda procesa las señales digitales.²⁷⁷ 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 1895,²⁷⁸ el funcionamiento

²⁷⁷Bateson, Gregory, 1979, 5a reimpression 1980; español 1982; segunda reimpression 1990; Pribram, Karl y Merton Gill, 1976.

²⁷⁸Aunque 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

analógico del cerebro humano corresponde al proceso primario, mientras que su funcionamiento digital corresponde al proceso secundario.²⁷⁹ Según Fenichel²⁸⁰ 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.²⁸¹

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.²⁸² 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.²⁸³ 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

²⁷⁹Esta 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.

²⁸⁰Fenichel, Otto, 1945. Ver Bateson, Gregory, recopilación 1972.

²⁸¹Nietzsche 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.

²⁸²Cabe 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.

²⁸³(1) Capriles, Elías, 1990a. (2) Capriles, Elías y Mayda Hocevar, 1991.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 intenta producir, y exacerbar esa relación en vez de interrumpirla*.²⁸⁴

En el campo de la psiquiatría, Gregory Bateson²⁸⁵ ha explicado 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 cálculos del proceso secundario.²⁸⁶ 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.²⁸⁷ Es así

²⁸⁴Así, 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 dársele es imprescindible su interacción con el digital proceso secundario.

²⁸⁵La 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].

²⁸⁶Aunque Bateson jamás sugirió que el proceso en cuestión fuese independiente de la acción consciente del sujeto y del proceso secundario.

²⁸⁷Esto 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

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,²⁸⁸ el hecho de que la intencionalidad de la conciencia pueda impulsarlo muestra que el concepto de «instinto» que Freud tomó de la Biblia²⁸⁹ es insuficiente para explicarlo.

El circuito sistémico que Bateson relacionó con el *Thánatos* freudiano constituye una verdadera teleonomía²⁹⁰ 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 confusión entre mapa y territorio propia del error humano fundamental, Hegel consideró su mapa digital de proceso secundario (y todos los

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).

²⁸⁸Bateson, Gregory, recopilación 1972.

²⁸⁹En 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».

²⁹⁰Adoptando 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 autopoieticos.

mapas digitales de proceso secundario que le parecían válidos) como algo *dado*: como el *territorio mismo* que por él es interpretado.²⁹¹

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 instrumentales: *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

²⁹¹Este 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 define.

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».

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 transforme en conflicto y, así, pueda ser superada.²⁹² En nuestros días, hemos de reconocer como tal la contradicción básica: el error que se encuentra en la raíz del proceso evolutivo de la humanidad. 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 vidas²⁹³ emanan del desarrollo del error, alimentará el conflicto y hará que éste nos impulse a superar dicho error. Pues, según el principio atribuido a Heráclito:²⁹⁴

«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 abstracto», por impulso del circuito de realimentación positiva que Bateson identificó con el *Thánatos* postulado por Freud. «Dialéctica» significa «a través del Logos». Puesto que al considerar el desarrollo dialéctico Hegel tomó en cuenta tan solo el proceso secundario, estaba reduciendo el Logos a los cómputos 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 primario, Hegel habría entendido que las ideas del proceso secundario no lo son todo y no pueden explicarlo todo. Entre otras cosas, se habría dado cuenta de que el

²⁹²De 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.

²⁹³Los conflictos que experimentan los individuos constituyen su vivencia del conflicto ecológico y son una manifestación de éste.

²⁹⁴Cita 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 heraclíteica de que la «cerveza» que no se remueve constantemente se agria.

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*.²⁹⁵ 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 posición²⁹⁶ 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

²⁹⁵«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 cálculos 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.

²⁹⁶En 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».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 producir 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 aferramiento a su propio ego y a su ilusoria individualidad impidió a Hegel descubrir que la autoconciencia es un producto del desarrollo de la ilusión de separatividad y del error que —tomando la frase de Spinoza— caractericé como «lo incompleto y abstracto»: del error que oculta la Totalidad, haciéndonos sentirnos separados del Logos en el sentido heraclíteo del término.²⁹⁷

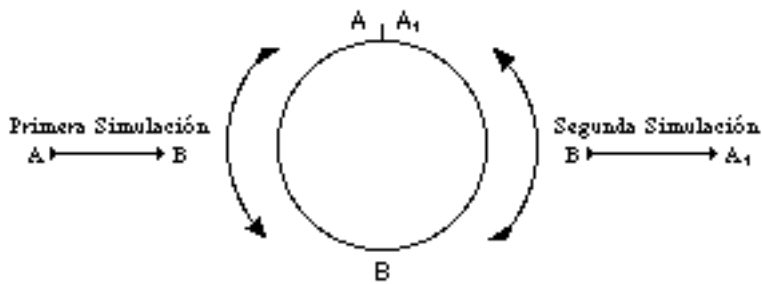
Si conservamos nuestra autoconciencia y, desde ella, nos «reconocemos en la Naturaleza», seremos víctimas de un mecanismo del tipo que Laing llamó «elusión» y representó en términos de una «espiral de simulaciones». Laing escribe:²⁹⁸

«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...

²⁹⁷Ontogénicamente, 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.

²⁹⁸Laing, Ronald D., 1961/1969.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA



«Las posiciones A y A₁ 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 A₁. A y A₁ están «tan cerca y no obstante tan lejos». Están tan cerca que uno dice «¿no es A₁ tan bueno como A, si es indistinguible de A?»».

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

Ahora bien, con el punto A podemos representar el estado libre de la ilusión de separatividad y del error que corresponde 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 estado 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 autoconciencia 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 primera 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, incorporándolo en una nueva posición que

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

representaba mayor ver-dad, autenticidad y totalidad que el estadio anterior, que era el que había sido objeto de la negación. Hegel escribe:²⁹⁹

«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 negada a su vez, no se restituía lo que la primera negación había negado, haciendo desaparecer la segunda negación, sino que se conservaba tanto lo 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 incorporadas en una unificación (síntesis) que se transformaría de inmediato en una nueva posición (tesis), la cual representaría mayor verdad, autenticidad y totalidad que los dos estadios anteriores: el que era objeto de la primera negación, y el que había resultado de ésta y que era objeto de la segunda negación.

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.³⁰⁰ 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 negación considerado por Hegel. Este creía que todo era pensamiento y, en consecuencia, pensaba que el cambio y el movimiento 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

²⁹⁹Hegel, G. W. F., *Fenomenología de espíritu*, citada por Ferrater Mora, José, 1974; versión en 4 tomos, 1984, vol. 4, p. 3168.

³⁰⁰No-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.

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 surge cuando el pensamiento compara dos percepciones sucesivas —o sea, cuando compara las interpretaciones conceptuales de dos momentos sucesivos de la sensación—. Entonces, *el pensamiento* tiene que negar la condición revelada por su percepción 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 (*Bestimmung*) 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.³⁰¹ 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 fenomenológica*, 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 negado 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, fragmentación e inautenticidad. Esto es precisamente lo que ilustra el diagrama de Laing que hemos considerado, y que la filosofía de la historia que

³⁰¹En 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 filósofo danés afirmaba la necesidad de disolver la autoconciencia en la vivencia mística. Sucede que, como advierte Chögyam Trungpa:³⁰²

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

La disolución de la autoconciencia no implica el retorno al estado del niño que es incapaz de arreglárselas solo en el mundo. 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:³⁰³

«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 conceptual 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 reconocimiento es error, y es aún más erróneo que nuestro conocimiento normal, pues nos da la impresión de que hemos superado el error y alcanzado la verdad. Y, en efecto,

³⁰²Trungpa, Chögyam, 1972.

³⁰³«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.»

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 restablece y el proceso que nos empuja a superarlo continúa desenvolviéndose, 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*).³⁰⁴ Por la otra, si hemos recibido las instrucciones 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 coincidentemente.

³⁰⁴El juego de palabras utiliza términos heideggerianos pero los entiende de manera no heideggeriana.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

En el plano de la evolución del individuo, esto puede ser entendido en términos del simbolismo de la *Divina Comedia*.³⁰⁵ 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 Purgatorio, pues ya sabemos *vivencialmente* que el proceso que atravesamos 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, «purgando nuestro error»—³⁰⁶ a medida que vamos atravesando el purgatorio y ascendiendo por estados panorámicos,³⁰⁷ nos preparamos para poder establecernos definitivamente en el Cielo.³⁰⁸

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),³⁰⁹ el proceso de descenso por los infiernos corresponde a un progresivo «deshacer simulaciones» que

³⁰⁵Para 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 *evolution* (*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.

³⁰⁶En griego, «purgar» es *katháron* (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.

³⁰⁷La condición panorámica es designada en tibetano como *nam-'mkha*, término que es traducido a lenguas occidentales como «cielo» o como «espacio».

³⁰⁸No 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.

³⁰⁹Capriles, Elías, 1986.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 escape 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 liberación³¹⁰ 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 eucréodico» (*euchreod-ic movement*).³¹¹ La palabra *creod* (*chreod*) fue utilizada por Waddington para designar un proceso que, como ha señalado Anthony Wilden,³¹² puede ser considerado como homeorhesis o «simple desarrollo», que es una modalidad de lo que Buckley llamó morfostasis:³¹³ un proceso basado en la realimentación negativa³¹⁴ que no comprende ni un cambio de normas ni un cambio de código.³¹⁵ 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

³¹⁰Es significativo que el griego *soterios*, 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».

³¹¹Guenther, Herbert V., 1984.

³¹²Wilden, Anthony, 1972/1980.

³¹³Buckley, 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.

³¹⁴Laszlo, Ervin, 1974, p. 36

³¹⁵Wilden, Anthony, 1972/1980.

esencial de código, y en las cuales lo esencial no es el programa sino el cambio de programas —y, probablemente, de metaprogramas—) pertenecen a lo que Buckley llamó morfogénesis.³¹⁶ 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 consecuencia, 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 Guenther designó incorrectamente como «movimiento eucréodico» 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 condicionamiento por programas y metaprogramas, supera la simple morfogénesis. Para designar *tanto* la «interrupción discreódica» *como* la progresiva liberación con respecto al condicionamiento por programas y metaprogramas en la etapa del proceso de liberación que Guenther llamó impropia-mente «movimiento eucréodico», me gustaría proponer el neologismo «me-tamorfia».

Civilización europea y relaciones instrumentales

En el *satyayuga* o Era de la Verdad, 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 naturaleza común, durante largo tiempo los

³¹⁶En términos de la teoría general de sistemas, «autoorganización».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 comunicativa, como lo evidencia el panteísmo animista extremadamente 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 gradualmente las relaciones instrumentales, hasta alcanzar una increíble tasa de desarrollo en la última etapa del final del *kaliyuga* o Era de la Oscuridad.

Puesto que las relaciones instrumentales pertenecen al proceso 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 superadas. En efecto, dichas relaciones se han ido desarrollando por milenios en todas las «civilizaciones» que la cultura imperante reconoce como tales —en las cuales, por lo general, una clase o grupo dominó a otros, y los individuos fueron «utilizados» como medios para lograr el bienestar económico de un grupo de privilegiados—³¹⁷ 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 europeos 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

³¹⁷La 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

rápido, las formas más extremas de las relaciones en cuestión se extendieron en mayor o menor medida casi a la totalidad de la humanidad.

Esto nos hace preguntarnos por qué se desarrollaron esas relaciones en mayor medida y de manera particularmente destructiva en Europa. Una posible respuesta sería que ese mayor desarrollo fue 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 ser 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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

(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.³¹⁸»

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:³¹⁹

«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 línea 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.³²⁰ 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. Algunos 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

³¹⁸Sancton, Thomas A., 1989, revista *Time*.

³¹⁹Michelet, Jules, 1862; español 1987.

³²⁰*Conf. de San Cipriano*, ap. Muratori, *Script it.* I, 293, 545. A Maury, *Magic*, 435.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 principio 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, considerados como inferiores, abyectos e indignos de confianza.³²¹

³²¹Cabe 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).

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

El afán de enriquecimiento personal era condenado por la iglesia católica. En consecuencia, el proyecto secular de dominio de la naturaleza por medio del «progreso» y de enriquecimiento personal a ultranza no podría desarrollarse hasta que la Reforma de Lutero no introdujese nuevos elementos doctrinales. Lutero dividió el continuo de la vida en dos campos separados 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 encargó 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 ámbito, 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:³²²

«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).»

Abolviendo 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 realidad 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,³²³ 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

³²²Huxley, Aldous, 1956.

³²³Fromm, Erich, 1955, español 1956.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

(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*:³²⁴

«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,³²⁵ 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

³²⁴Francis Bacon, citado en Wilden, Anthony, 1972/1980.

³²⁵Para 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»).

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, traicionando 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.³²⁶

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 científicos, se transformó en el elemento esencial de la visión científica del mundo que ha imperado hasta nuestros días —aunque 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, moldearlos a nuestro antojo y utilizarlos instrumentalmente para lograr nuestros miopes y egoístas fines. Así, pues, el

³²⁶Para 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

mecanicismo 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 crisis 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 Salvat³²⁷:

«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 países 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 geográficos 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 países 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

³²⁷Enciclopedia Salvat - Diccionario.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 constituido por el rey y la nobleza y, para ello, necesitaba desarrollar su propia ideología, el *saber* que le serviría para obtener y conservar el poder.³²⁸ Así, pues, en el plano político, la burguesía 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 Revolución Francesa:³²⁹

«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,

³²⁸Idea cuyo origen foucaultniano el lector habrá seguramente reconocido.

³²⁹Cappelletti, Angel, 1978.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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-filosófico 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 hipóstasis y de la personalización de dicha sabiduría,³³⁰ y toma para sí y desarrolla la ideología de la ciencia y del progreso, que alcanza su máxima expresión en la filosofía de Hegel.³³¹ Como consecuencia, surge el ideal moderno del desarrollo tecnológico 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,

³³⁰Como 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.

³³¹Otra 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Alberto el Grande, Tomás de Aquino y Dante³³² —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:³³³

«...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

³³²Ver Biès, Jean, español 1985.

³³³Cappelletti, Angel, 1991b.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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:³³⁴

«...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—³³⁵ 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

³³⁴Heidegger 1950, citado por Emilio Estiú en Heidegger español 1980.

³³⁵En 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.»

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 norteamericanos predijeron la crisis ecológica que amenaza con destruir-nos. 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...

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«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 respiramos el mismo 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«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 a 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? Destruído. ¿Dónde está el águila? Desapareció. Termina la vida y empieza la supervivencia.»

El texto del famoso jefe indígena muestra el alto grado de conciencia ecológica de las culturas amerindias, que eran maestras en el arte de la conservación. Arturo Eichler señala que:³³⁶

«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 rendimiento promedio obtenido con la ayuda de fertilizantes químicos en otros lugares. De la misma manera, como señala también el Dr. Eichler:³³⁷

³³⁶Eichler, Arturo, *¿Agricultura química o biológica?* En Eichler, Arturo, 1987, p. 86.

³³⁷Eichler, Arturo, *Ecología, alimentos, cultura.* En Eichler, Arturo, 1987, p. 77.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«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 sistémica 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 transformación 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 instrumentales 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 Naturaleza 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 sobrevaluación 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 «descubrimiento» de América, la que caracterizaba a los chinos en el tiempo de Marco Polo, ni ninguna otra que registre la historia. 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,³³⁸ 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—. ³³⁹ 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

³³⁸La 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»

³³⁹Estos conceptos han sido explicados en *Teoría del valor*. Ver también Capriles, Elías, 1991.

sistémica, podrá iniciarse la nueva Edad de Oro o Era de la Verdad y con ella podrán realizarse los nobles ideales cooperativistas, comunitaristas y comunialistas.³⁴⁰ 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—),³⁴¹ 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

³⁴⁰Como 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

³⁴¹Esto 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

individual —o sea, como sustancia y sujeto—. ³⁴² 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. ³⁴³

Marx y Engels superaron el extremo del error hegeliano constituido por la consideración del Estado como la culminación 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, ³⁴⁴ que sería el estadio que habría de suceder al socialismo, ³⁴⁵ y en el cual la familia, la propiedad privada y el Estado habrían desaparecido.

No obstante, Marx y Engels no llegaron a invertir verdaderamente a Hegel. No habiendo logrado liberarse completamente 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

³⁴²Parece 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.

³⁴³Cabe 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.

³⁴⁴Kropotkin 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.»

³⁴⁵En 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

europaea³⁴⁶ —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 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 paulatino, 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 degeneración 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 o Era de la Verdad.³⁴⁷ En efecto, los desarrollos científicos, 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 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.³⁴⁸

³⁴⁶En *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.»

³⁴⁷O 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.

³⁴⁸No 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 omitieran 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.³⁴⁹ Pyotr Alekseyevich Kropotkin, William Morris, León Tolstoi y la mayoría de los teóricos del socialismo y el comunismo libertarios de la segunda mitad del siglo XIX fueron, en cambio, grandes admiradores del arte medieval 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 particular —como señala el profesor Cappelletti— la utopía de William Morris, para quien el Estado desaparecería espontáneamente cuando se produjese en los hombres un *cambio de mentalidad* que les permitiera organizarse espontáneamente en grupos libres:³⁵⁰

«...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 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

³⁴⁹Ver Cappelletti, Angel J., 1978 y conferencia a, sin publicar.

³⁵⁰*Ibidem*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 posibilidad de preparar el camino hacia una nueva era de armonía y solidaridad—. ³⁵¹

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 correspondido 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: ³⁵²

«...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 ³⁵³ 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 representado 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

³⁵¹Lo 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.

³⁵²Engels, Friedrich (a).

³⁵³Según 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*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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.³⁵⁴ 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 exacerbación 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 absurdo 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—³⁵⁵ insistieron en que era históricamente necesario superar esa institución. En el *Manifiesto comunista* los primeros escriben:³⁵⁶

³⁵⁴Obviamente, 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.

³⁵⁵Pierre-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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«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.³⁵⁷ 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 primera 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:³⁵⁸

«Si tenemos suerte, podríamos llegar eventualmente a un mundo de sociedades relativamente pequeñas y mutuamente tolerantes en armonía con su región natural local y unidas entre sí por un profundo respeto y amor hacia la mente y la naturaleza del universo.

«Puedo imaginar aún más virtudes en un mundo que patrocine sociedades con descendencia por línea materna, matrimonio de forma libre, economía de «crédito natural», mucho menos población y mucho más naturaleza silvestre.»

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.

³⁵⁶Marx, Karl, y Friedrich Engels, 1848.

³⁵⁷Aunque 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.

³⁵⁸Snyder, 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Si es que todavía cabe hablar de líneas de descendencia y de matrimonio durante la transición a la próxima Edad de Oro o Era de la Verdad, no cabe duda de que la descendencia tendrá que ser reconocida por línea materna y el matrimonio tendrá que ser de «forma libre».³⁵⁹ 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 moderno en los últimos siglos, sucesivas extensiones de la familia³⁶⁰ —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:³⁶¹

«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 justificación y el desarrollo del Estado moderno que tuvieron lugar interdependientemente con la evolución de las instituciones ya mencionadas, pues:³⁶²

«...a medida que los deberes del ciudadano hacia el Estado se multiplicaban, los ciudadanos evidentemente se liberaban de los deberes hacia los otros.»

A medida que la reducción del círculo familiar y la promoción 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

³⁵⁹La descendencia por línea 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.

³⁶⁰En el sentido en el que la espada es una extensión del brazo.

³⁶¹Kropotkin, citado por Cappelletti, 1978, p. 70.

³⁶²Citado por Cappelletti, 1978, p. 70.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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, propiedad 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 representa 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:³⁶³

«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 definir las 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, adoctrinamiento o electroshocks. Del otro lado, el servicio representa mayores posibilidades en el marco de límites definidos, mientras que el cliente se conserva independiente. A la derecha, las instituciones tienden a volverse complejas, en tanto que su método de producción lleva en sí una definición previa y la necesidad de convencer al consumidor de que él o ella no puede vivir sin el producto o servicio ofrecido, lo cual hace que los presupuestos [de esas instituciones] aumenten sin cesar. A la izquierda, la institución se presenta más bien como una red para facilitar la comunicación o la cooperación entre los clientes que toman la iniciativa [de usarlas].»

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 monogámica *nuclear*—. No obstante, quizás el mejor criterio para clasificarlas sea el de su *estructura*. Las formaciones u organizaciones de poder —como las llama Foucault— son *órdenes* en el proceso primario de los individuos, que se establecen cuando ellos aprenden a funcionar dentro de

³⁶³Illich, Iván, 1971.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

instituciones estructu-radas en términos de esos órdenes, los cuales comprenden una organización dada de espacio-tiempo y un tipo dado de conoci-miento.³⁶⁴ 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.³⁶⁵ 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:³⁶⁶

«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 aterrador, 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.»

³⁶⁴Este último es el correspondiente, en el proceso secundario, del mencionado «orden en el proceso primario».

³⁶⁵Este 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, el ejército, la policía, el sistema legal y la Familia.

³⁶⁶Illich, Iván, 1971.

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.³⁶⁷

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

³⁶⁷Como 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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».³⁶⁸ 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 individuos «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

³⁶⁸Para 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 constreñimiento 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».³⁶⁹ 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».³⁷⁰ 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.³⁷¹

En toda sociedad, el eje del control social es la «represión» interna del individuo,³⁷² cuya base es lo que Freud llamó «superyó» y que David Cooper³⁷³ explicó como un *collage* jerarquizado de «otros internalizados». El

³⁶⁹Bateson, 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.

³⁷⁰Para 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.

³⁷¹Ver Capriles, Elías, 1986, donde se introduce este tipo de «doble constreñimiento».

³⁷²El 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.

³⁷³Ver Cooper, David, 1971.

otro más importante en el superyó es el otro original, quien por lo general es la madre³⁷⁴ —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*—³⁷⁵ mientras que las miradas de admiración «esculpen» una positiva «autoimagen ideal»³⁷⁶ 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,³⁷⁷ 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.³⁷⁸

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 proyectar 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 individuos.

A fin de hacernos autoimagen positiva e ideal, e incluso autoimagen habitual, hemos de recurrir al autoengaño, al cual nos impulsan los «dobles

³⁷⁴Para Freud, «el superyó es el heredero del Edipo».

³⁷⁵La 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.

³⁷⁶Lo que aspiramos a ser y que deseamos sentir que somos a fin de embriagarnos de orgullo y sentirnos óptimamente.

³⁷⁷Lo que la mayor parte del tiempo creemos y sentimos que somos.

³⁷⁸Obviamente, 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.

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».³⁷⁹ 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 establecidos, ya no podemos ver. Y no podemos verlos porque son el resultado de un doble engaño: en la misma operación nos engañamos y nos engañamos acerca del hecho de que nos estamos engañando, de modo que inmediatamente después de engañarnos no podemos ya tener conciencia del engaño —ya que éste ha sido negado también doblemente: en la misma operación lo negamos y negamos que hayamos negado algo—.³⁸⁰

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 países 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.³⁸¹ Y todo esto último también es parte del *lila*.

³⁷⁹Para 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*).

³⁸⁰Por 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.

³⁸¹Como 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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 encuentre 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 siguieran 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 explotadoras imperantes, que se conservaron inalteradas. En nuestros días, ello significaría seguir adelante por el sendero que conduce a una rápida autoaniquilación.

La reestructuración global que haría posible nuestra supervivencia y que instauraría la nueva Edad de Oro 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 (permitiendo que se manifieste de manera igualmente progresiva lo que Bateson designó como «sabiduría sistémica») y, por la otra, ponga fin a las

desaparecido, y porque aquéllos que ya desaparecieron constituían el paradigma mismo de lo que es un «socialismo real».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

estructuras de poder y a las relaciones instrumentales. Quienes se dediquen a trabajar por dicha reestructuración 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 imprescindible 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,³⁸² 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-leninismo; por ejemplo, el dirigente chino Liu Shaoshi, «purgado» durante la Revolución Cultural, escribió:³⁸³

«Nuestro partido no cayó del cielo. Nació de la sociedad china. Cada miembro del Partido vino de esa sociedad y está en contacto permanente con todos sus elementos sórdidos: por ende, no es extraño que los comunistas, sean de origen proletario o no

³⁸²En 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 pseudoreligiosas 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.

³⁸³Liu 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

proletario, veteranos o principiantes, hayan conservado dentro de sí hasta cierto punto las ideas y los hábitos de la vieja sociedad.»

Todos —los activistas políticos y el pueblo en general— hemos internalizado las estructuras de interacción que caracterizaban a la vieja sociedad y funcionamos en términos de relaciones de opresión, de dominación, de explotación, etc. En consecuencia, si transformásemos la sociedad sin transformar nuestra psiquis, en el proceso primario seguiríamos funcionando dentro de las mismas relaciones de opresión y explotación, que reproduciríamos en el nuevo orden social. Cambiando sólo la posición de proceso secundario que tenemos en esas relaciones, dejaríamos de ser «oprimidos» pero nos volveríamos «opresores», y —tal como sucedió en la *Animal Farm* de Orwell— no produciríamos más que un cambio de amos.

En términos de las ideas de Michel Foucault, podríamos decir que si los revolucionarios están todavía penetrados, atravesados y dominados por el poder tradicional, difícilmente podrán evitar seguir reproduciéndolo en sus nuevas creaciones, ya que:³⁸⁴

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

Y, al apoyarse en las presas que el poder ejerce sobre ellos, no pueden sino afirmar y reproducir ese poder. Gran conocedor de la interacción entre nuestra propia imagen negativa y odiada —la *phantasia* inconsciente— y nuestra habitual y aceptada identidad consciente,³⁸⁵ 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

³⁸⁴Foucault, Michel, 1975, español 1976.

³⁸⁵Como hemos visto, la *phantasia* 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 *phantasia* 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

mal que se habían visto impulsados a proyectar, y acentuar así su escisión interior.³⁸⁶

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 dominante 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:³⁸⁷

³⁸⁶A fin de superar los efectos negativos de la interacción entre la *phantasia 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«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:³⁸⁸

«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:³⁸⁹

³⁸⁷Lao-tse, *Tao-te-king*. En David Cooper, 1971.

³⁸⁸Trungpa, Chögyam, 1984.

³⁸⁹Primer párrafo: Norbu, Namkhai, 1986; segundo párrafo: Norbu, Namkhai, 1988.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«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 debemos 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 transformados 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 ha indicado el mismo Namkhai Norbu, no hay que esperar hasta que la transformación individual haya sido completada para emprender la acción social.³⁹⁰ En efecto, debemos emprender la segunda mientras llevamos a cabo la primera y trabajar simultáneamente en ambas.

Como señaló Carlos Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*,³⁹¹ 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:³⁹²

«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.

³⁹⁰Lau, Guadalupe, 1986.

³⁹¹Marx decía que la esencia humana es el conjunto de las relaciones humanas.

³⁹²Bateson, Gregory, 1979; español 1982, primera reimpresión 1990.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«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:³⁹³

«El ego es un *collage* de otros.»

David Cooper,³⁹⁴ 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,³⁹⁵ 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.³⁹⁶ Del mismo modo, en repetidas ocasiones los representantes de la «filosofía perenne» intentaron 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 transformación del grupo microsocia —y en última instancia también macrosocia— en el cual éste se desenvuelve. Es por esto que el teórico y activista anarcoecologista M. Bookchin nos dice:³⁹⁷

³⁹³Bateson, Gregory, 1979; español 1982, primera reimpresión 1990.

³⁹⁴David Cooper, 1971; español 1976, 4ª reimpresión 1981.

³⁹⁵Bateson, Gregory, 1979; español, 1982, reimpresión 1990.

³⁹⁶Si la internalización de las relaciones sociales estructura la psiquis del individuo, a fin de transformar la psiquis será necesario transformar dichas relaciones.

³⁹⁷Bookchin, M., citado en Clastres, Pierre, 1985/1987.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«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 trabajadores 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...³⁹⁸

«...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»³⁹⁹ —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:⁴⁰⁰

«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

³⁹⁸Cappelletti, Angel, 1991b.

³⁹⁹En 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.

⁴⁰⁰Citado en Reszler, André, 1973; español 1974; pp. 12-3.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«negativo» de la moneda de la vida —el lado «muerte», «dolor», «enfermedad», «sufrimiento», «esfuerzo», «incomodidad», etc.— con el objeto de conservar 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 proceso 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.⁴⁰¹ Como advirtió Heráclito, la cerveza se corrompe si no es agitada. Y, como señaló en uno de sus *doha* el místico hindú Sarahapada:⁴⁰²

«Cuando (en invierno) el agua estancada es helada por el viento
(congelándose) toma la apariencia y la textura de una roca.

Quando los seres sencientes poseídos por el error son molestados por pensamientos
(sobreevaluados)

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 radicalmente las relaciones interpersonales eliminando todo tipo de relación instrumental, posesiva y exclusiva, poniendo fin a las relaciones de producción que reproducen la fábrica capitalista y la diversificación del trabajo, y desarticulando el tipo de relaciones impuestas por la técnica; (2) liberar a los miembros de la sociedad de toda creencia, de todo tabú y de toda pauta cultural arbitraria, y (3) generalizar la transformación 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 beneficia naturalmente a todos.

⁴⁰¹Tal 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.

⁴⁰²Sarahapada, *Dohas reales*. En Herbert V. Guenther, 1972. La traducción del fragmento es mía

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Esta transformación cultural deberá comprender la erradicación de las interpretaciones populares erróneas del cristianismo, que son en gran parte responsables de la crisis global y que, en Latinoamérica, fueron utilizadas desde la Conquista para servir a los ilusorios intereses de las minorías y produjeron muchos de los problemas característicos de nuestro subcontinente.⁴⁰³

La extinción del Estado y la nueva Edad de Oro

Hemos visto que en la futura Edad de Oro 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 comunitarista, 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 restricciones 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

⁴⁰³En 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 países 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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,⁴⁰⁴ 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»—

⁴⁰⁴Esta 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 rousseauiana 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 Vincenzo 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.»

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 estratos, 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 cumpliera 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.:⁴⁰⁵

«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

⁴⁰⁵Bateson, 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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.⁴⁰⁶ 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 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 países 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

⁴⁰⁶Antes 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 represivos, 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.⁴⁰⁷ 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 países 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 países marxistas que no habían desarrollado el capitalismo para el momento de la revolución,⁴⁰⁸ 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 desarrollado, se dedicó a competir con los Estados capitalistas en los términos que éstos les imponían —PNB, crecimiento económico, nivel de

⁴⁰⁷Estos 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 Pannekøek, 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.)

⁴⁰⁸Según 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 países 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».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

vida y maquinaria bélica— y terminó convir-tiéndose en lo que los ideólogos marxistas yugoslavos del grupo «Praxis» designaron como «estatismo»: una degeneración clasista y burocrática del capitalismo de Estado.⁴⁰⁹

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 jefes del partido, militares y científicos— la contradicción que impidió el desarrollo del socialismo y la posterior transición del socialismo al comunismo 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:⁴¹⁰

«...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 regímenes marxistas de la ex-Unión Soviética y Europa oriental: el socialismo no podía ser construido por los medios que proponían los marxistas.⁴¹¹

⁴⁰⁹Cappelletti, Angel, 1978, p. 225. El profesor Cappelletti refiere a Marcuse, Herbert, 1971, pp. 86-100.

⁴¹⁰Fetscher, 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.

⁴¹¹Cabe 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 transición al socialismo tendría que seguir compitiendo con los Estados capitalistas en términos de los valores que ellos imponen —tales como la maximización del PNB *per capita*— y se vería obligado a mantener un enorme ejército y a desarrollar masivamente tecnologías 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 crecimiento ilimitado, la obsesión con los niveles

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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.⁴¹² Y, en su práctica revolucionaria, Mao trató por todos los medios de hacer que la revolución china cumpliera 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

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 países mientras siguiesen existiendo potencias capitalistas.

⁴¹²Este 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 reemplazar 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

aumento de la sensación subjetiva de carencia, del egoísmo, de la avaricia, de la corrupción y de la criminalidad.⁴¹³

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 generarían una tremenda sed de libertad que terminaría produciendo la disolución del Estado y de todo gobierno externo al individuo. Por supuesto, en la época de Aurobindo la ingeniería social y los modernos medios de control social —tales como los medios de difusión de masas, la «educación obligatoria» y otras instituciones de derecha— no estaban tan desarrollados 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

⁴¹³Inicialmente, 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*—.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

finis 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.⁴¹⁴

Podría argüirse que, puesto que en la primera mitad del siglo 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:⁴¹⁵

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

⁴¹⁴Antes del desmembramiento de la U.R.S.S., soviétólogos 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 países, incluyendo la república exsoviética de Lituania. A pesar de que es imposible saber hasta qué punto sus predicciones vayan o no a cumplirse, los soviétólogos 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 países 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—.

⁴¹⁵Citado en Cappelletti, Angel J., 1978.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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.⁴¹⁶

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».⁴¹⁷

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 interacción que, dadas las características del proceso primario, impedirían la siguiente transición al comunismo.

Fue por esto que Kropotkin criticó duramente el colectivismo 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

⁴¹⁶Como 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.

⁴¹⁷Estos principios corresponden, respectivamente, al principio económico del colectivismo de Bakunin y al principio económico del anarcocomunismo de Kropotkin.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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.⁴¹⁸

«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, verá 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 países 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.⁴¹⁹

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».⁴²⁰ A pesar de que por lo general

⁴¹⁸Cappelletti, Angel, 1978.

⁴¹⁹Los 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.

⁴²⁰El 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».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

no son los científicos, los políticos y los militares quienes más trabajan, en los países 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:⁴²¹

«...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,⁴²² 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 Cultural, 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 Soviética. En ella se trató de incrementar la producción ofreciendo a los trabajadores incentivos materiales, lo cual hizo doblemente imposible, no sólo la transición del socialismo al comunismo, 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 respondió:⁴²³

«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.»

⁴²¹Eichler, Arturo, 1987.

⁴²²Información brindada en un curso dictado durante 1991 en el Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes en Mérida.

⁴²³Chuang-tse, español 1972, p. 83.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 soviéticos en los términos siguientes:⁴²⁴

«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 revolucionarios. ¿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:⁴²⁵

«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»,⁴²⁶ una prolongada guerra fría y una guerra económica más prolongada aún, su economía fue paradójicamente estrangulada por el abrazo de los Estados Unidos.⁴²⁷ Así, pues, la U.R.S.S. perdió la «guerra fría» (que dependía del progreso tecnológico y económico), se vio obligada a «liberalizar» su propio sistema económico y político y a

⁴²⁴Mao Zedong, *Obras escogidas*.

⁴²⁵Mao Zedong, 1958; español 1975.

⁴²⁶La «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.

⁴²⁷El 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 mandevilliana 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.⁴²⁸

Es evidente que para implantar el cooperativismo autogestionario 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 responsabilidad 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 —considerado 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—⁴²⁹ ella surge cuando se ha perdido la espontaneidad natural que beneficia a todos los seres, y constituye un pobre sustituto para dicha espontaneidad. La educación 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 experiencia. Como veremos en el tercer ensayo de este libro, esto introduce una mecánica invertida que hace que nuestros

⁴²⁸Evidentemente, 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.

⁴²⁹Ver «Teoría del valor: crónica de una caída».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 beneficia a todos los seres.

En conclusión, aunque, sin duda alguna, se requiere un proceso de preparación para la instauración del cooperativismo 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 socialista» 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 orden basado en Falansterios concebido por Fourier —no tan diferente del orden basado en pequeñas comunidades que más adelante sería postulado por Kropotkin— parece ecológicamente 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 ilusión 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 cuestionaba (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».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

En efecto, como han anotado Capra, Parsons, Frolov, Lee, Rodríguez y otros,⁴³⁰ 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:⁴³¹

«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 sociedad» —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 (*Versöhnung*) 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:⁴³²

«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:⁴³³

«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 ecologistas 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

⁴³⁰Ver: Capra, Fritjof, 1982 y 1988; Parsons, H. L.; Frolov, I.; Lee, D. C., y Rodríguez, Ernesto 1988.

⁴³¹Karl Marx, *El Capital*, citado en Capra, Fritjof, 1988. La traducción del fragmento es mía.

⁴³²Friedrich Engels, citado en *Friends of the Earth—Annual Report and Accounts 1987-1988*. La traducción del fragmento es mía.

⁴³³Friedrich Engels, *La dialéctica de la naturaleza*. Citado por Arturo Eichler, 1987.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

de los sistemas actuales y recientes, incluyendo a los de los Estados cuya doctrina oficial es o era el marxismo-leninismo. Ellos escriben:

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

La creación artificial de demanda por la propaganda comercial, el avance del neocolonialismo y una serie de desarrollos de la economía capitalista⁴³⁴ permitieron evitar que las crisis a las que se referían Marx y Engels se reprodujesen en forma extrema desde la Gran Depresión hasta nuestros días. Esto hizo posible el hiperdesarrollo que ha llevado los sistemas capitalistas al borde de una crisis mayor y más definitiva que aquéllas a las que se refirieron Marx y Engels —pero que también ha destruido los sistemas de los que depende la vida y llevado la sociedad al borde de su derrumbe, amenazando con poner fin a la vida y destruir la «civilización»—. Ahora bien, lo que aquí nos interesa es que a la clase dominante que surgió en países como

⁴³⁴Muchos economistas dan especial importancia como causas de la supresión de las crisis en cuestión a los sutiles controles estatales introducidos por Lord Keynes. No obstante, F. A. Hayek piensa que las crisis obstaculizaban el desarrollo económico en menor medida que los controles keynesianos.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

la antigua Unión Soviética se podía aplicar lo que —inmediatamente después del fragmento ya citado— Marx y Engels advirtieron en el *Manifiesto*:⁴³⁵

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

Intentando ganar la guerra económica y la guerra fría al Occidente —lo cual implicaba tener que luchar por mantener la vanguardia estratégica y la superioridad numérica en la producción de tecnología bélica, así como tener que mantener gigantescos ejércitos— durante décadas los llamados «socialismos reales» compitieron frenéticamente con los Estados capi-talistas por la explotación irreflexiva y despreocupada de los sistemas que soportan la vida en el planeta. Aprovechando las posibilidades que les proporcionaba su sistema para ocultar al público los terribles daños ocasionados a la ecosfera, los Estados marxistas se aplicaron a proyectos hiperdesarrollistas sin tomar en cuenta los efectos de sus actos sobre nuestro hábitat. Esto hizo que —como lo reconocieron los científicos soviéticos que asistieron a la conferencia sobre el ambiente convocada por la revista *Time* en noviembre de 1988⁴³⁶ y como lo documenta un estudio que apareció en la revista *Newsweek* en 1990—⁴³⁷ produjeran desastres ecológicos aún mayores que los provocados por el capitalismo occidental. Así, pues, las siguientes palabras del *Manifiesto Comunista* pueden ser aplicadas también a los Estados llamados «socialistas»:⁴³⁸

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

Como señalaba Iván D. Illich hace dos décadas:⁴³⁹

«Hasta las leyes de la economía parecen no aplicarse ya fuera de los estrechos límites del sector geográfico y social donde está concentrada la mayor parte del dinero. Es sin duda fácil hacer circular el dinero, pero sólo en una economía basada en la

⁴³⁵Marx, Karl, y Friedrich Engels, *opere citato*.

⁴³⁶Datos publicados en la revista *Time* del 2/1/89 dedicada a la «tierra en peligro», «planeta del año».

⁴³⁷Revista *Newsweek* del 22/1/90, pp. 12-19.

⁴³⁸Marx, Karl, y Friedrich Engels, *opere citato*.

⁴³⁹Illich, Iván, 1971. La traducción del fragmento es mía.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

productividad medida en términos monetarios. Esto es lo que hacen, a la vez, los países capitalistas y los comunistas,⁴⁴⁰ comparando su productividad mediante el cálculo monetario en dólares del índice de sus precios de costo y de sus ingresos. Los regímenes capitalistas se enorgullecen de su nivel de vida más elevado, prueba de su superioridad. Los comunistas se jactan de su índice de crecimiento más elevado,⁴⁴¹ que indica, según ellos, su triunfo inevitable. Pero no importa cuál sea la ideología, el costo total de una productividad acrecentada aumenta en proporción geométrica. Las instituciones más importantes compiten ferozmente por utilizar los recursos que no aparecen en ningún inventario: el aire, los océanos, el silencio, la luz, la salud. Dichas instituciones no llaman la atención del público hacia la rarefacción de estos recursos sino cuando están casi irremediablemente degradados. En todas partes la naturaleza se vuelve nociva, la sociedad inhumana; la vida privada es invadida y la vocación personal ahogada.»

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

Aunque el *glasnost* dio creciente libertad a los ciudadanos soviéticos, el objetivo de la *perestroika* —tal como lo expresó Gorbachov en su libro del mismo nombre— era aumentar el índice de crecimiento de la economía a fin de evitar que la U.R.S.S. fuera dejada atrás por los países occidentales y restaurar la creatividad científico-tecnológica con el objeto de volver a alcanzar el nivel de la tecnología occidental, que se había ido adelante —así como conservar el poder para la clase tecnoburocrática que manejaba el Estado y la producción—. ⁴⁴² Así, pues, las reformas de Gorbachov tenían

⁴⁴⁰O sea, los países cuyos regímenes afirman aspirar a establecer el comunismo, pues en ningún Estado se ha alcanzado el comunismo como lo define el marxismo-leninismo. En verdad, aunque hasta hace poco los soviéticos afirmaban encontrarse en la transición del socialismo al comunismo, ni siquiera habían logrado todavía establecer el socialismo tal como lo define la doctrina a la que se adherían.

⁴⁴¹En la época en que Illich escribió esto, los países llamados «socialistas» se jactaban de su índice de crecimiento más elevado. En nuestros días, reforman su economía con el objeto de aumentar la productividad disminuida y seguir llevándonos hacia nuestra autodestrucción.

⁴⁴²Como ha señalado el profesor Cappelletti, la clase tecnoburocrática aceptó las reformas de Yeltsin porque con ellas seguiría siendo clase dominante, aunque bajo la forma de una «nueva» clase empresarial.

como objetivo lograr los antiecológicos objetivos capitalistas adoptados tiempo atrás por el estatismo soviético, y, en consecuencia, catalizaron la desintegración de la U.R.S.S. y la sustitución del marxismo por un incipiente capitalismo en las repúblicas que habían constituido el desaparecido coloso del Este.

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 aspectos 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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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, correspondiendo exactamente al del taoísmo: la hembra representa la sabiduría —asociada a la pasividad—, mientras que el varón representa los medios hábiles —que, lógicamente, van asociados 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 individuo, 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 odiamos 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 identifiquen con cualidades y funciones que su cultura asocia al sexo contrario, lo cual en muchos casos produce considerables conflictos internos.⁴⁴³

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

⁴⁴³Entre 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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.⁴⁴⁴

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 considerable 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 taoísmo asocia con lo masculino-aparente— y como tales oprimen a lo yin —el principio pasivo-receptivo-contractivo-responsivo-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,⁴⁴⁵ 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*.⁴⁴⁶

En la Era de la Verdad o Edad de Oro 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.⁴⁴⁷

⁴⁴⁴He 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.

⁴⁴⁵La 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.

⁴⁴⁶Reynolds, John Myrdhin, 1989.

⁴⁴⁷Arnold 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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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—. ⁴⁴⁸ 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 humanos contra la naturaleza. ⁴⁴⁹

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 fluctuaciones que hacen que éste se acentúe en algunos períodos y se mitigue en otros. Ya vimos que, para Erich Fromm, ⁴⁵⁰ entre los hebreos

primitiva a la civilización). Este error se debe a que Toynbee no consideró la visión holística Tao, sino tan solo el predominio 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.

⁴⁴⁸Quienes 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.

⁴⁴⁹Si 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.

⁴⁵⁰Fromm, Erich, 1955; español 1956.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

precristianos⁴⁵¹ predominaban los varones y los valores yang, epitomados por la frase «ojo por ojo, diente por diente». Luego, el cristianismo habría fomentado un resurgimiento 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 resurgimiento 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»—. ⁴⁵² 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). Capra⁴⁵³ 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

⁴⁵¹Quienes poseían el único sistema propiamente patriarcal de que tenemos noticias.

⁴⁵²Weber, 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.

⁴⁵³Capra, Fritjof, 1982.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 funciones tales como intuición y síntesis⁴⁵⁴ y relacionar lo yang con el razonamiento lineal, lo ideal no sería proponer simplemente —como lo hace Capra— que recuperemos la intuición asociada a lo yin a fin de balancear la exacerbación de la razón discursiva asociada a lo yang. Lo que es verdaderamente importante 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 conceptos que se aplican a lo dado, ella armoniza los dos modos principales de conceptualización: la intuición y el razonamiento.⁴⁵⁵

Si entendemos el término «intuición» en los sentidos que dan el lenguaje corriente, Descartes⁴⁵⁶ y Kant,⁴⁵⁷ 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

⁴⁵⁴Esto 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.

⁴⁵⁵Otra 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.

⁴⁵⁶Para 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» (*Regulae*, 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 (*Regulae*, 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 líneas, 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.» (*Regulae*, III).

⁴⁵⁷Quien la contrapone al concepto.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

arquitecto 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 «deducción» 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,⁴⁵⁸ 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 «intuición», 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 sobrevaluación es, como vimos, igualmente perjudicial). Esta es la visión que haría posible nuestra supervivencia y la construcción 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.

⁴⁵⁸Quienes la entienden en un sentido no muy diferente del que parece darle Capra.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 lo sugieren las investigaciones del etnólogo Jacques Cauvin,⁴⁵⁹ 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 degeneración. Andreas Lommel resume el proceso de desarrollo de la civilización que se opone a la naturaleza:⁴⁶⁰

«...(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 civilizaciones se desintegraban —como han señalado T. Dale y V. G. Carter—⁴⁶¹ 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 determinaron esa civilización tenían por objeto la recuperación de lo que he llamado «visión holística Tao»,

⁴⁵⁹Cauvin, Jacques, 1987.

⁴⁶⁰Lommel, Andreas.

⁴⁶¹Dale, Tom y Vernon Gill Carter, 1955. Citado en Schumacher, E. F., 1973.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

y poseían métodos efectivos para lograrla. El biólogo marxista Ernesto Rodríguez reconoce que:⁴⁶²

«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 «reaccionarias», nacidas del apego a lo conocido, de restaurar el estado de cosas que imperaba a comienzos de siglo, en el siglo pasado 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 verdadera 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.

⁴⁶²Rodríguez, Ernesto, 1988.

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.⁴⁶³ Cabría señalar que, una vez que las agrupaciones humanas comienzan a escalar, se vuelven como los cazadores de liebres de Pascal :⁴⁶⁴ 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 psicológica— 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 negentrópicos⁴⁶⁵ y, a continuación, por medio de un nuevo tipo de morfostasis, se mantengan estables.

Esto implica que es imperativo superar las relaciones competitivas, 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 aquellas en las

⁴⁶³Toynbee, 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.

⁴⁶⁴En 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.

⁴⁶⁵La 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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».⁴⁶⁶ Es necesario superar la inte-racción acumulativa, pues, como hemos visto, nuestra supervivencia depende de la transformación de las sociedades actuales en comunidades que, habiendo alcanzado un orden y un equilibrio negentrópicos, se vuelvan estables —lo cual, necesariamente, 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 acumulativa. Los diversos métodos, no obstante, se basan en principios muy diferentes, los cuales podrían ser clasificados en «conductistas», «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 ternura 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.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶En 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.

⁴⁶⁷El lector puede observar las secuencias fotográficas de esta práctica en Bateson, Gregory y Margaret Mead, 1942. Hay reproducción en Winkin, Yves, compilador, 1981.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 investigaciones de campo.⁴⁶⁸ 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 comunidades postmodernas y postindustriales; el hecho de que no los tuvieren no significaría que deberían necesariamente ser incluidos, pero sí justificaría la realización de una investigación exhaustiva de la relación entre fines y medios que en ellos se produce.

Un ejemplo de medios místicos lo serían prácticas espirituales del tipo del *rdzogs-chen man-ngag-gyi-sde (mahasandhi upadesha)*,⁴⁶⁹ 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 necesidad de desarrollar tensiones en la interacción con otros individuos, haciendo que la tendencia a la interacción acumulativa vaya menguando.

⁴⁶⁸Podemos 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.

⁴⁶⁹El 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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»⁴⁷⁰ 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 oportu-nidad 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 reevaluar 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.⁴⁷¹ 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

⁴⁷⁰Por 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.

⁴⁷¹Esta 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«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 — .⁴⁷²

Como hemos visto, según versiones radicales del psicoanálisis, la «represión» del *eros* producida por la interpretación imperante de la religión cristiana represó el caudal bioenergético de los individuos, haciendo que la energía represada buscara nuevos y torcidos canales de escape y, en consecuencia, el impulso de vida y placer se transformara en tendencia destructiva 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 espiritual), 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 instrumentalización tanto de la propia sexualidad como del individuo 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 insatisfacción 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 sustancias intrínsecamente diferentes y radicalmente separadas la una de la otra,⁴⁷³ que las pasiones eran parte de la *res extensa*, y que la *res cogitans* debía dominar y controlar a la *res extensa*.

⁴⁷²La «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.

⁴⁷³Aunque se «comunicaban» a través de la glándula 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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.⁴⁷⁴

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 proyección ideal de la familia humana en un plano supramundano. Habiendo aceptado esta tesis, insistió en que la «esencia humana» 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 supramundano. 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 producirse masivamente en el

⁴⁷⁴En 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

comunismo. Ahora bien, al explicarla en términos de los conceptos de «transustanciación» y de *Aufhebung*, sin quererlo reprodujo la estructura conceptual del error hegeliano.

«Transustanciación» significa que una sustancia se transforma 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 proyectaban 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.⁴⁷⁵ 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 general eran en verdad sus identidades relativas, aparentemente separadas, y que, sin que ellos dejaran de ser lo que eran, *se volverían* Dios. Esto representaría la realización de una *doble negación fenomenológica* hegeliana, la cual, en vez de hacernos descubrir lo verdadero y alcanzar la autenticidad, incrementaría 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 interpretación 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 supervivencia 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 mística o «gnosis anoica»,⁴⁷⁶ y la

⁴⁷⁵Esta 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—.

⁴⁷⁶Una *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».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

correspondiente disolución de la ilusión de fragmentación intrínseca.⁴⁷⁷ De esta develación, paulatina y espontáneamente se desarrollará la función conceptual 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 sabiduría.⁴⁷⁸

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.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷O sea, de la ilusión de que somos entidades intrínsecamente separadas y de que el mundo es un agregado de entidades intrínsecamente separadas.

⁴⁷⁸Esto 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».

⁴⁷⁹En la filosofía Hua-yen, se dice que hemos de ganar acceso a los dharmadhatu 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*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 individuo se ha liberado de la auto-interferencia que emana de la autoconciencia sobrevaluada—.

Ahora bien, tanto las religiones sobrenaturalistas que postulan un Dios personal trascendente como las religiones naturalistas 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 disuaden de preocuparnos sólo por nuestros intereses egoístas y nos incitan a ocuparnos del resto de la humanidad.⁴⁸⁰ 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 imperativa, 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 humanidad. 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 transformación 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 católica, 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 preconizó la pobreza voluntaria y la vida comunitaria, sentenció «no poseerás

⁴⁸⁰El 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.»

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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,⁴⁸¹ 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».⁴⁸² Ahora bien:⁴⁸³

«...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

⁴⁸¹En la *vexata quaestio* de la propiedad privada.

⁴⁸²Cappelletti, Angel, 1989, p. 118. La cita es tomada por el profesor Cappelletti de Copleston, F. C., 1976.

⁴⁸³*Ibidem*, p. 119.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 esclavitud, 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 dudar de ellas. Lo notable es que respecto a aquellas cuestiones básicas de la filosofía política y social no se crea obligado 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 patristica 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 conservación de dicho principio produciría enorme miseria y sufrimiento para las mayorías y a la larga ocasionaría la destrucción 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, desafortunadamente 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 cambio, 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 apoyados por influyentes figuras religiosas, sobre todo entre los sufíes y los ismaelitas.⁴⁸⁴ El taoísmo, en cuyos clásicos el historiador del pensamiento ácrata Max Nettlau

⁴⁸⁴Un ejemplo de esto, mencionado en otra nota de este libro, fue la rebelión de los esclavos *sanj* en lo que ahora es Kuwait.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

ha encontrado algunas de las más antiguas muestras del pensamiento en cuestión, tiene toda una historia de revueltas populares dirigidas 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:⁴⁸⁵

«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:⁴⁸⁶

«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,⁴⁸⁷ pero sí logró desarrollar una cierta justicia social en Nepal⁴⁸⁸ y, más adelante, en Bután.⁴⁸⁹ Del mismo modo, tuvo una función importante en la revolución vietnamita. Y, en nuestros días, lo que el maestro zen vietnamita 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, escribe:⁴⁹⁰

«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

⁴⁸⁵Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, p. 17.

⁴⁸⁶Maestros 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.

⁴⁸⁷En 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».

⁴⁸⁸Aunque la dominación gorkha implantó el casteísmo 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).

⁴⁸⁹A 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.

⁴⁹⁰*Roshi* (maestro zen) Kapleau, Philip, *Un peregrinaje a los templos y las cuevas budistas de China*. Citado por Kenneth Kraft, 1985/1988.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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:⁴⁹¹

«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 desarrollo del altruismo.»»

Por su parte, la escritora budista Joanna Macy escribe:⁴⁹²

«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:⁴⁹³

«La merced del Occidente ha sido la revolución social; la merced del Oriente ha sido la 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 supervivencia. Como vimos al comienzo de este ensayo, en casi todas las religiones y regiones existen profecías que parecen revelar una creencia

⁴⁹¹Guiatso, 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».

⁴⁹²Macy, Joanna, 1991.

⁴⁹³Snyder, Gary, 1985/1988; en Eppsteiner, Fred, compilador, 1985/1988.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

generalizada de la humanidad en el advenimiento de una próxima Edad de Oro 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 transformación 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 tradicional⁴⁹⁴

«...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 carismáticos⁴⁹⁵ 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

⁴⁹⁴Citado en Cappelletti, Angel, 1991b. En el original se leía «hombres» en vez de «seres humanos».

⁴⁹⁵En 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

liberará y redimirá al pueblo de Dios.⁴⁹⁶ En el islam, el Mahdí o Mehedí —o sea, el Guía— vendrá al final de los tiempos para completar la obra de Mahoma e imponer la justicia en el mundo.⁴⁹⁷ 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 sùtrico, es el Buda Maitreya quien inaugurará la nueva Edad de Oro; ahora bien, en el *vajrayana* ⁴⁹⁸ 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 inescrupulosos 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 espiritualidad—. El lama tibetano Chögyam Trungpa Rinpoché escribe:⁴⁹⁹

«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:⁵⁰⁰

⁴⁹⁶La 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.

⁴⁹⁷Quien 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.

⁴⁹⁸La pronunciación de este término es «ballrañana».

⁴⁹⁹Trungpa, Chögyam, 1984.

⁵⁰⁰David-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 carácter esotérico y metafórico. En

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«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 alimentan 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»:⁵⁰¹

««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...

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.

⁵⁰¹*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.»

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«...«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 transformación de la sociedad si quienes la impulsan se van liberando del error y de las relaciones instrumentales, y no se ponen ciegamente en las manos de líder alguno. La revolución dirigida por individuos poseídos por el error no será más que un mero cambio de amos. Y, dado que quienes están poseídos por el error no pueden saber quién no lo está, y dado que dejarse dirigir es mantener el tipo de relaciones que ha de ser superado, siempre es indeseable y peligroso ser dirigido. 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 si nos adherimos a una de ellas; si somos budistas, cristianos, taoístas, judíos, bönpos, musulmanes, hinduistas o sintoístas; si somos marxistas, anarquistas o comunistas. 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 Luhmann⁵⁰²

⁵⁰²En 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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»—. ⁵⁰³ En consecuencia, el «cambio de paradigma» 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, ⁵⁰⁴ 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: ⁵⁰⁵

«...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—: ⁵⁰⁶

«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.»

⁵⁰³Como 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.

⁵⁰⁴Anderson, Walter Truett, 1986.

⁵⁰⁵Anderson, Walter Truett, 1986. Las cursivas son mías.

⁵⁰⁶Capra, Fritjof, 1982.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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». ⁵⁰⁷

Este «viejo paradigma» constituye un desarrollo de la perspectiva fragmentaria que nos hace sentirnos separados del medio ambiente y de otros seres humanos y contraponernos a ellos, y que nos hace percibir el universo como un cúmulo de elementos intrínsecamente separados e inconexos. Como hemos visto, la perspectiva en cuestión es incapaz de captar la dinámica de los sistemas, que no son agregados de elementos independientes, y cuyos circuitos no son lineales con una sola relación de causalidad a la vez que pueda ser aislada y percibida por nuestra inteligencia lineal y nuestra conciencia fragmentaria. Dicha perspectiva es incapaz de aprehender la unidad del universo y las interrelaciones entre las partes que abstraemos en él, e ignora la sabiduría no-lineal que hace posible el funcionamiento de los sistemas que estudia por medio de las ciencias. Es por esto que Gregory Bateson señaló que Cannon pudo escribir el libro *La sabiduría del cuerpo*, pero que nadie podría escribir un libro titulado *La sabiduría de la ciencia médica*, ya que *sabiduría* (la cual es necesariamente no-lineal y holística) es precisamente lo que a dicha ciencia le falta. ⁵⁰⁸

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 ⁵⁰⁹ —uno de cuyos antecedentes remotos más notables se haya en doctrinas budistas tales como la de «cooriginación interdependiente» y la de

⁵⁰⁷Martínez M., Miguel, 1990.

⁵⁰⁸Bateson, recopilación 1972, español 1976.

⁵⁰⁹Del griego *holos*, «todo».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

anatman o «inexistencia del sí-mismo supuestamente sustancial»—. ⁵¹⁰ Fritjof Capra ha insistido en que el viejo paradigma se ha tornado obsoleto y contrario a los verdaderos intereses de la humanidad —incluyendo el de supervivencia— y, en consecuencia, deberá ser remplazado por el nuevo paradigma, que él considera capaz de producir un orden ecológicamente viable y humanamente satisfactorio. ⁵¹¹ Con respecto al paradigma científico y cultural que está siendo superado, Boaventura De Sousa Santos ha escrito: ⁵¹²

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

El nuevo paradigma sistémico deberá superar la fragmentación, el mecanicismo y la instrumentalidad que se encuentran en la raíz de la crisis que enfrentamos y ocuparse de la totalidad. Para ello, tendrá que dejar de considerar las montañas, los árboles, las células y los átomos —y también a los seres humanos, a las familias, a las naciones, etc.— como entes aislados y autoexistentes, y tendrá que ocuparse de relaciones o, lo que es lo mismo, de *información*. En efecto, en ningún lugar del universo encontramos un ente autoexistente y en sí mismo separado de lo que lo rodea pues, como ha mostrado la física contemporánea, todos los entes son manifestaciones de una sustancia única, ⁵¹³ y el universo constituye un sistema perfectamente

⁵¹⁰Aunque 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.

⁵¹¹Capra, Fritjof, 1982, 1986, 1988.

⁵¹²De Sousa Santos, Boaventura, 1989.

⁵¹³Como 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 sustancia 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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 autopoie-tico*.⁵¹⁴

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

Sartre, por medio de la «nadicación» 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».

⁵¹⁴Los términos «operativamente cerrado» y «autopoietico» son claves para la comprensión de esta sección sobre sociología sistémica. El vocablo «autopoietico» —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 «autopoietico», 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 autopoietico 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 autopoietica 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 «autopoieticos».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 autoconcoherencia de un todo constituido por relaciones y no por la agrupación y organización de partículas elementales con existencia material y autónoma.⁵¹⁵

Con respecto al campo de la sociología, Gessner y Plett dicen que:⁵¹⁶

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

La teoría sociológica que describen Gessner y Plett es la del sociólogo y abogado alemán Niklas Luhmann. Siendo una aplicación de la teoría de sistemas, la teoría de Luhmann considera el sistema social, el sistema legal, etc., como sistemas de «comunicaciones», entendiendo este término en el sentido de «flujo de información» y no en el sentido «ético» que le da Habermas.⁵¹⁷ Así, pues, la teoría de Luhmann se ocupa de funciones o

⁵¹⁵Recordemos 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 autopoieticos 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 física para la cual a cierto nivel dimensional 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».)

⁵¹⁶Gessner, Volkmar y Konstanz Plett, 1987.

⁵¹⁷Lo 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

interacciones y, si bien estas últimas son interacciones entre individuos humanos, excluye a éstos como actores o agentes sociales (o legales, etc.), pues los considera como *operativamente* «externos» al sistema.

En los campos de la psicología, la psiquiatría y el psicoanálisis ha sucedido algo similar. Enfoques estructuralistas como el de Jacques Lacan, enfoques sistémicos como el del grupo de Palo Alto,⁵¹⁸ enfoques fenomenológicos como el de los antipsiquiatras, y así sucesivamente, han desechado el sujeto consciente y el sí-mismo (*self, soi*) en favor de estructuras, procesos o relaciones. Como vimos en *Qué es filosofía*, Anthony Wilden llamó «ficciones populares» al «ego autónomo», a las estructuras cerradas, a los individuos atomistas y a las entidades aislables.⁵¹⁹

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

Ahora bien, el biólogo Humberto Maturana y el teórico de sistemas Heinz von Foerster han rechazado la idea de que los sistemas sociales puedan

⁵¹⁸En 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).

⁵¹⁹Wilden, 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».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

ser considerados como sistemas operativamente cerrados y autopoieticos,⁵²⁰ insistiendo en que considerarlos de esta manera implica caer en un reduccionismo 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 social⁵²¹ que, como tal, pasa por alto la subjetividad y la libertad humanas.

El biologismo social como tal es, en efecto, un reduccionismo 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*⁵²² (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*.⁵²³

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:

⁵²⁰Von 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.

⁵²¹Podría 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 «fiscismo».

⁵²²La pronunciación de este término es más o menos similar a la pronunciación española de la combinación de letras «biññana»

⁵²³Estamos 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».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«...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,⁵²⁴ 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 inherente 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»*.

⁵²⁴Boaventura 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 contraponen, 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.»

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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.⁵²⁵ Ervin Laszlo⁵²⁶ 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 convencionalistas 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 aspectos. 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

⁵²⁵Lo 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.

⁵²⁶Laszlo, Ervin, 1974, pp. 29-31.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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.⁵²⁷ 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 conciencia⁵²⁸ 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 sociocultural.⁵²⁹ 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 selección 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,⁵³⁰ 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.⁵³¹ La función de los flujos de energía y de comunicación es, no obstante, bastante similar en lo que respecta al carácter global del proceso de estructuración.⁵³² Como lo señaló el teórico de la comunicación humana Klaus Krippendorf, «cualquier proceso de comunicación, una vez iniciado y mantenido, lleva a la génesis de la estructura social —independientemente de que dicha estructura haya sido anticipada o considerada como deseable—.

⁵²⁷Nota de Elías Capriles: Para una nueva visión de la relación entre las leyes de la termodinámica clásica en general (y la ley de Boltzmann en particular) y la autoorganización de los sistemas, ver Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers, inglés 1984.

⁵²⁸Nota de Elías Capriles: Aunque no la Mente en el sentido que Bateson da al término.

⁵²⁹Nota 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.

⁵³⁰Nota de Elías Capriles: A este respecto, ver Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers, inglés 1984.

⁵³¹Nota de Elías Capriles: En términos de las teorías de David Bohm, los flujos de comunicación no siempre requerirían de transferencias de energía.

⁵³²Nota 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«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 político. 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.⁵³³ 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 sociedades humanas y a otros fenómenos en los que participan las conciencias humanas —las cuales están dotadas de la *ilusión* de libre albedrío—. ⁵³⁴ 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 autopoieticos 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.

⁵³³Nota 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, autopoieticos y «operativamente cerrados» No debemos olvidar, sin embargo, que son todo esto «con algo más».

⁵³⁴Como 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.)

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Uno de los ejemplos que utiliza Maturana para negar que las sociedades sean sistemas autopoieticos 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 orientación 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 organismo (aunque se trate de una prograssada, cabe señalar que los componentes biológicos de un organismo no pueden afectar el sistema al que pertenecen con decisiones propias *del tipo que toman los humanos*, pues simplemente carecen de ellas). Como lo señala Ervin Laszlo,⁵³⁵ los sistemas sociales «manifiestan propiedades que son irreducibles 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 indiscutible 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 manipulación 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 autopoietico), Maturana está objetando «la aplicación del concepto de autopoiesis a la sociedad por razones políticas que son de tipo ideológico más que científico».⁵³⁶ 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 argumento 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*

⁵³⁵Laszlo, Ervin, 1974, p. 34.

⁵³⁶Luhmann, inglés 1990.

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.⁵³⁷

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»—⁵³⁸ 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* fomentaba la acción instrumental y erosionaba la acción comunicativa 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

⁵³⁷En «Qué es filosofía» vimos lo que señalaba Anthony Wilden con respecto a las ciencias sociales en particular. A este mismo respecto, Fritjof Capra escribe:⁵³⁷

«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.»»

⁵³⁸Como 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.

fuesen, al mismo tiempo que consecuencias, secuencias de la esencia de la técnica.⁵³⁹

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 relaciones—, 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 necesidad de respetarlos. Gregory Bateson escribe:⁵⁴⁰

«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 construcción del pensamiento y de los procesos cognoscitivos en base a una serie de relaciones, tales como: los cinco *skandha* o agregados;⁵⁴¹ los tres aspectos de la existencia;⁵⁴² la constelación de «otros internalizados» que constituye el «collage» llamado «ego»;⁵⁴³ y

⁵³⁹Heidegger, Martin, citado en Estiú, prefacio a Heidegger, español 1980.

⁵⁴⁰Bateson, Gregory, 1979; español 1982, primera reimpresión 1990. En este caso tuvimos que corregir ligeramente la traducción presentada en la mencionada edición.

⁵⁴¹Forma-materia (*rupa*), sensación (*vedana*), percepción-impulso (*samskara*), concepto (*samjña*) y conciencia (*vijñana*). Para una descripción exhaustiva de los *skandhas* ver Trungpa, Chögyam, 1973.

⁵⁴²Cuerpo, voz y mente, cuyos equivalentes de sabiduría son los tres *kayas*. Esta explicación es propia del mahayana, el vajrayana y el atiyana.

⁵⁴³David-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

también la relación entre el ente humano en el mundo, la conciencia y la imagen que la conciencia tiene de ese ente.⁵⁴⁴ Ahora bien, al mismo tiempo que negaba la existencia sustancial, autónoma⁵⁴⁵ 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-violencia)⁵⁴⁶ y puso el mayor énfasis en la necesidad de tratar «comunicativamente» (en un sentido «ético» todavía más estricto que el habermasiano) a los individuos y respetar absolutamente sus decisiones y proyectos vitales.⁵⁴⁷

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.

⁵⁴⁴Tarthang Tulku, comp., 1975; Capriles, Elías, 1976.

⁵⁴⁵Cuando 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 «autopoietico».

⁵⁴⁶En 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].»

⁵⁴⁷Según 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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 ingeniería 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 Margaret Mead y Gregory Bateson habían advertido contra esta tendencia en el Congreso sobre Ciencia, Filosofía y Religión celebrado en Nueva York,⁵⁴⁸ y una década después, en *Brave New World Revisited*, Aldous Huxley denunció que la tecnología 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:⁵⁴⁹

«...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

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.

⁵⁴⁸Ver (1) Bryson, Lyman y Louis Frinkelstein (compiladores), compilación 1942, y (2) Bateson, Gregory, compilación 1972.

⁵⁴⁹Skinner, B. F., 1975; español 1977.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

pueden tomar en cuenta lo que sucede en los cuerpos y las mentes de los individuos que toman parte en la interacción⁵⁵⁰ 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 comunicativa.⁵⁵¹

Esto es el resultado de una falacia de *ignoratio elenchi*.⁵⁵² 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 estructura 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 prohíbe leer en las interacciones la actitud implícita de cada parte hacia la otra, tampoco podríamos 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 paninstrumental 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

⁵⁵⁰«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).

⁵⁵¹Luhmann 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).

⁵⁵²Para una descripción de la falacia de *ignoratio elenchi* ver Copi, Irving M., vigesimocuarta edición, mayo de 1982, pp. 97-99.

habermasiana entre acción instrumental, acción comunicativa y acción emancipadora.⁵⁵³

Si bien defender esta distinción implica asumir una posición ética y política, negarla implica asumir una posición igualmente 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 «desconstrucción» 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 erróneamente 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 supuestos subyacentes en sus teorías, hace que su análisis sea *menos científico*.⁵⁵⁴ 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-productiva, 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 perseguir la superación de la problemática producida por la fragmentación de la conciencia humana e

⁵⁵³Que tanto debe a la filosofía del diálogo de Martin Buber.

⁵⁵⁴Ver 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».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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»:⁵⁵⁵

«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»⁵⁵⁶ 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,⁵⁵⁷ sino impedir la desintegración de la sociedad actual (que es casi completamente *Gesellschaft*) y conservar el *status quo*. En otras palabras, Luhmann parece querer evitar la transformación social necesaria 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 transfor-

⁵⁵⁵Holmes, Stephen y Charles Larmore, 1982.

⁵⁵⁶Holmes, Stephen y Charles Larmore, 1982; Luhmann, Niklas, inglés 1982.

⁵⁵⁷La 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

mación de la conciencia, de la que provienen todo paradigma y toda acción humana. Una conciencia fragmentaria y por ende instrumental podría utilizar teorías científicas «sistémicas» 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.⁵⁵⁸ 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 reducción al absurdo en la crisis ecológica que enfrentamos y, por lo tanto, deben ser superadas. Esto significa que el movimiento 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 genuinamente «holística» no describirá sistemas von neumannianos que funcionan en términos de input/output, sino que se ocupará de la autoorganización. En particular, el nuevo paradigma deberá ocuparse de los sistemas «operativamente cerrados» que Varela y Maturana han llamado «autopoieticos».⁵⁵⁹ En otras palabras, las teorías de sistemas de «nuevo

⁵⁵⁸En 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.»

⁵⁵⁹En una nota anterior expliqué en términos generales los conceptos de sistema «autorreferente», «autopoietico» 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

paradigma» deberán ser del tipo concebido por Norbert Wiener y desarrollado 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,⁵⁶⁰ 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 conmociones 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

⁵⁶⁰Von 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..

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

vertiente de la teoría de sistemas que le sirva de base. Elías Díaz caracteriza el nuevo paradigma de la manera siguiente:⁵⁶¹

«...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 paradigma. 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 meramente 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 sociología y una psicología que reduzcan a los individuos a relaciones pero no tomen en cuenta la necesidad de tratar a dichos individuos comunicativamente, como sujetos humanos, haremos 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. Debemos tener en cuenta el hecho de que la maraña de relaciones sociales es un conjunto de relaciones de conciencias, 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.

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

⁵⁶¹ Díaz, Elías, 1989. El profesor Díaz se está basando en las ideas expuestas en Offe, 1985.

por el «viejo paradigma» siguen teniendo poder de decisión, sólo permitirán la sustitución 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.

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 conservar 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.⁵⁶² 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

⁵⁶²Esto implica que ya no serán «valores». Ver mi trabajo *Teoría del valor — Crónica de una caída* en este mismo libro.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 suprahumano, que lo sustituirá. En las palabras del sabio persa del siglo XIII, Yalaladín Rumi:⁵⁶³

«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 inteligencia 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.⁵⁶⁴ Como anota su discípulo Satprem, para el filósofo y místico hindú de nuestro siglo, Shri Aurobindo:⁵⁶⁵

««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.»

⁵⁶³Adaptado por mí de la obra de Yalaladín (Jalal-ud-din) Rumi citada en la bibliografía.

⁵⁶⁴Las 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.

⁵⁶⁵Satprem, obra citada en la bibliografía.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 «superior» de nuestra evolución no es algo que pueda ser emprendido individualmente, ni tampoco es algo que estaría limitado a una élite, aunque sí sería *impulsado* por una élite:⁵⁶⁶

«¡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».⁵⁶⁷ En verdad, parece no haber otra alternativa, pues la condición que llamamos «humana»⁵⁶⁸ ha alcanzado su reducción al absurdo y, si no la superamos totalmente, ocasionaremos nuestra autodestrucción. Como lo expresa Fritjof Capra, hemos llegado a una encrucijada, y frente a nosotros se abren dos caminos: el que lleva a la Bomba y el que lleva al Buda.⁵⁶⁹ 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 correspondientes a los organismos llamados «humanos», se suceden distintos estados psicológicos: el estado animal (que corresponde

⁵⁶⁶Teilhard de Chardin, Pierre, 1955; español 1974, p. 296. En el original la frase que aquí va entre paréntesis era una nota al pie.

⁵⁶⁷Foucault, quien señaló que «el estructuralismo delecta 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»).

⁵⁶⁸En 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.

⁵⁶⁹Capra, Fritjof, 1982.

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 «volvemos plenamente humanos». ⁵⁷⁰ Esto significaría superar la oscilación entre distintos estados psicológicos y establecer-nos en el estado en el cual nuestra inteligencia no es obnubilada 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 instrumentalidad —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 extremadamente egoístas. Lo segundo significa que hemos de liberarnos 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

⁵⁷⁰Decimocuarto Dalai Lama, discurso dictado en Arcidosso, Grosseto, Italia, en los últimos días de mayo de 1990. Publicado en *The Mirror*, N° 3, julio de 1990, Arcidosso, Gr., Italia.

En este «volvemos 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».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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.⁵⁷¹

Como resultado de la aplicación de los métodos en cuestión, dejamos de funcionar como 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*,⁵⁷² podemos decir que el proceso de liberación individual es un proceso de *metanoia*⁵⁷³ 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»).⁵⁷⁴ El problema que veo en el mapa de Cooper es que establece

⁵⁷¹La 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.

⁵⁷²Cooper, 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.

⁵⁷³Este término, con el que se designa la conversión religiosa, podría ser traducido como «cambio de mente» o «transición a un nuevo estado mental».

⁵⁷⁴Recordemos 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.

una serie demasiado rígida de *meta-noias* sucesivas y un orden demasiado escalonado y delimitado en la sucesión de estadios del proceso en cuestión.⁵⁷⁵

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 contradicciones revelar el error?

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».⁵⁷⁶ 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

⁵⁷⁵Para 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.

⁵⁷⁶La frase es de Lenin.

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 término indica el proceso mediante el cual una función vibratoria que parece emanar de —o estar concentrada en— el centro del pecho a la altura del corazón, *carga* las ideas de *valor*, de manera tal que, o bien las confundimos con el territorio que describen y las tomamos por entes-en-sí (como sucede, por ejemplo, en la percepción), o bien las tomamos por la verdad absoluta —o por algo absolutamente falso— acerca de lo que interpretan.⁵⁷⁷ Es cuando la sobrevaluación se hace más pronunciada, de modo que la sensación en el centro del pecho asociada a la función vibratoria en la raíz de la sobrevaluación se hace más perceptible, que decimos que estamos siendo afectados por una *pasión*.

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

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

⁵⁷⁷Para una consideración más detallada del concepto de «sobrevaluación», remito al lector a mi ensayo *Teoría del valor: crónica de una caída*, en este mismo libro.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 contradicciones y nosotros y/u otros individuos suframos por ellas, nuestra responsabilidad de cambiar esas situaciones no es en ningún grado menor que la de superar la sobrevaluación.

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.⁵⁷⁸ 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

⁵⁷⁸Para 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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 rechazo 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 meramente 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 medida en la que nos liberemos de la contradicción, accederemos a la sabiduría, la cual, como señala el budismo mahayana, es inseparable de la compasión.⁵⁷⁹

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 sobrevalorará 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 sobrevaloradas 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 concepción sobrevalorada y, por ende, de todo límite. Del mismo modo, lo que Gregory Bateson⁵⁸⁰ llamó «doble constreñimiento patógeno»

⁵⁷⁹Para 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.

⁵⁸⁰Ver 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

(*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 situaciones que los individuos poseídos por el error experimentarán como contradicciones cuando ello sea necesario a fin de transformar la sociedad y depurarla de las contraposiciones que es imperativo superar, o a fin de transformar la mente y la experiencia de los individuos, permitiéndoles superar el error.

Para concluir, me parece oportuno señalar que si el mapa conceptual no puede corresponder al territorio de lo *dado* y la *adaequatio intellectus et rei* es, en consecuencia, un criterio erróneo de verdad, la crítica que hizo Ajdukiewicz a la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels⁵⁸¹ implicará precisamente lo que acabo de plantear.

Ser, existencia y devenir

Como veremos en mayor detalle en *Teoría del valor: crónica de una caída*, el fenómeno que llamamos «ser» es el resultado 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».⁵⁸² Hemos de agregar que la existencia o ser-para-sí consiste 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 aparición».⁵⁸³ Esta aceleración hace

como doble constreñimiento por Bateson *et al.* En un trabajo venidero me ocuparé del mismo en mayor detalle.

⁵⁸¹Esta crítica tuvo tal repercusión que fue aceptada implícitamente en el texto soviético *The Fundamentals of Marxism-Leninism: Manual*.

⁵⁸²Como veremos en *Teoría del valor: Crónica de una caída*, para aceptar esta definición de Sartre debemos redefinir el término «sí» o «sí mismo» (*soi*).

⁵⁸³El 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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

que el tiempo se vaya acelerando, al comienzo de manera muy lenta e imperceptible, y luego, hacia el final del «evo» o «eón»⁵⁸⁴ —como anotan ciertas filosofías orientales—⁵⁸⁵ en forma más rápida y perceptible. Al final del evo o eón, la actividad vibratoria que produce la temporalidad se acelera a tal grado⁵⁸⁶ que, al concluir el evo, el tiempo se desmorona.⁵⁸⁷ 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 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*.

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.

⁵⁸⁴Sánscrito: *kalpa*.

⁵⁸⁵Ver Padmasambhava y otros, inglés 1973.

⁵⁸⁶Esta 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.

⁵⁸⁷El problema que plantea el concepto de «final del tiempo» es el mismo que plantea el concepto de su comienzo.

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«Se diría que hay algo así como una ley de Gresham⁵⁸⁸ de la evolución cultural, según la cual las ideas excesivamente simplistas desplazan siempre a las más elaboradas, y lo vulgar y detestable desplaza siempre a lo hermoso. Y sin embargo lo hermoso persiste.»

Gregory

Bateson⁵⁸⁹

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

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

Como vimos al final del primer ensayo de este libro, según ciertas doctrinas orientales, la felicidad y el consumado manejo de la vida práctica son hechos imposibles por la *avidya* o «carencia de sabiduría sistémica» que resulta de la «concepción sobrevaluada»⁵⁹⁰ de los contenidos fragmentarios de nuestra conciencia. Podríamos decir que el efecto más inmediato de esta carencia de sabiduría sistémica es la ilusión de ser un ente intrínsecamente separado con una conciencia y una inteligencia propias, privadas y particulares, separadas e independientes del Logos del cual, en verdad, toda conciencia y todo entendimiento son funciones. Como señaló el sabio de Efeso:⁵⁹¹

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

⁵⁸⁸«Ley económica según la cual, cuando en un país circulan dos monedas de distinto valor, la más valiosa tiende a ser atesorada o exportada; vale decir, la moneda «mala» desplaza a la «buena». El primer expositor de esta teoría fue Thomas Gresham (1519-1579).» (N. del T. en Bateson, Gregory, 1979; español 1982, 1ª reimpresión 1990.)

⁵⁸⁹Bateson, Gregory, 1979; español 1982, 1ª reimpresión 1990.

⁵⁹⁰Este concepto es utilizado en la enseñanza conocida como dzogchén (*rdzogs-chen*) y, específicamente, en la obra del pensador y místico tibetano Longchén Rabllampa (*kLong-chen Rab-'byams-pa*; en particular, ver inglés 1978). El mismo fue definido someramente en el ensayo anterior; para mayor detalle, ver la sección *El ser y el valor* en este mismo ensayo.

⁵⁹¹Fragmento 2 de Heráclito según Diels-Kranz, 23 según Marcovich. La traducción que aquí utilizamos es la que aparece en Kirk y Raven, 1966, español 1970. En vez de «inteligencia particular», Cappelletti traduce «entendimiento particular», mientras que Diels nos da «entendimiento privado».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

El valor y los valores, habiendo surgido originalmente a raíz de la ocultación del Tao o Logos, pueden ser considerados como un resultado del proceso de desarrollo del error asociado a la falta de sabiduría sistémica. Como señala en el *Tao-te-king* el sabio chino Lao-tse:⁵⁹²

«Perdido el Tao, queda la virtud⁵⁹³;
perdida la virtud, queda la bondad;
perdida la bondad, queda la justicia;
perdida la justicia, queda el rito.»

En efecto, si nos encontramos libres de ego y de error, no viviremos en base a una ilusoria «inteligencia particular» que deba decidir el curso a seguir en base a valores aprendidos, sino en base al Logos o Tao,⁵⁹⁴ que se manifestará en una vivencia de total plenitud y en una conducta espontánea libre de egoísmo que beneficiará tanto a nosotros mismos como a los otros seres sencientes. En consecuencia, no concebiremos ningún valor al cual aspirar, al cual adaptar nuestra conducta, o en base al cual tomar decisión alguna. Sólo cuando se ha perdido el Logos o Tao surge la idea de valor, así

⁵⁹²La pérdida del Tao es ilusoria, pues en verdad ella es parte del flujo del Tao, como lo son también los pensamientos y actos de los seres humanos después de la «caída».

⁵⁹³En chino, *te*, que es la virtud del Tao en el sentido en el que se habla de la «virtud curativa» de una planta. No se trata de «virtud» en el sentido en el que se dice que un hombre que se sobrepone a los impulsos de su egoísmo y artificialmente se dedica a ayudar a los demás es «virtuoso».

⁵⁹⁴Como todos sabemos, San Juan Evangelista vivió en Efeso, tierra de Heráclito, y su uso del término Logos no puede dejar de recordarnos el uso del mismo que hacía este último. Es significativo que los traductores del Evangelio de San Juan al chino hayan traducido «Logos» como «Tao», haciendo que dicho Evangelio comience: «En el principio era el Tao».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

como de valores-moldes a los cuales los seres humanos deben adaptarse a fin de realizar el bien común.⁵⁹⁵

Algunas de las sectas filosóficas del helenismo fueron criti-cadas por no ofrecer a los seres humanos pautas universales a seguir con el objeto de lograr los objetivos que ellas propo-nían. Sin pretender que éste haya sido el caso de los fundado-res y principales representantes de las sectas en cuestión, cabe señalar que los verdaderos sabios **no** se limitan a proporcio-narnos pautas a seguir, pues su interés no es mantenernos en el estado en el cual, creyendo tener una «inteligencia particular» y sintiendo que somos individuos separados y autónomos, intentamos adecuar nuestra conducta a ciertos valores. La función del sabio que vive en y por el Logos heraclíteo es permitirnos ganar acceso a éste y recuperar así la esponta-neidad que todo lo cumple, cuya pérdida da lugar a los valores. Ello nos libera de la enfermedad del dualismo, que implica el manejo de la propia vida y conducta en referencia a valores y pautas preconcebidos, y de todos los males y problemas que de ella dimanen. Pues, como señala Radha-krishnan:⁵⁹⁶

«...para aquéllos que se han elevado por encima de sus yoes egoístas... no existe la posibilidad de hacer el mal... Hasta que no se gane la vida espiritual, la ley moral parece ser un mandato externo que el hombre tiene que obedecer con esfuerzo y dolor. Pero cuando se

⁵⁹⁵Para Platón, la *phronesis* era captación del valor objetivo ideal, el cual radicaba en los *eidos*. Esto constituyó un grave error, pues en verdad el valor es la reificación de la plenitud que caracteriza a nuestra condición original y que la ilusión de separatividad ha ocultado, y los primeros valores son el resultado de la reificación de aspectos y funciones particulares de dicha condición original. En consecuencia, el valor y los valores son ilusiones que surgen de una ilusión: de nuestra aparente separación con respecto a la plenitud del Tao o Logos (en el sentido heraclíteo) y a la totalidad del universo. Para Platón el valor era objetivo porque el ilustre pensador griego reificó aquello de lo cual nos ha apartado ilusoriamente el error fundamental y que todos anhelamos recuperar. Pero quien reifica el Tao, su plenitud y sus cualidades e intenta alcanzarlos, al hacerlo afirma y mantiene su ilusoria separación con respecto a ellos, que es precisamente lo que constituye el error fundamental.

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

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

⁵⁹⁶Radhakrishnan, 1923/1929, Vol. I, pp. 228-9.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

obtiene la luz se vuelve vida interna del espíritu, que trabaja inconsciente y espontáneamente. La acción del sabio es un rendirse de manera absoluta a la espontaneidad del espíritu, y no una obediencia no deseada a leyes impuestas externamente. Tenemos el libre fluir de un espíritu libre de egoísmo que no calcula los premios a los actos ni los castigos a sus omisiones.»

Esto es lo que el taoísmo llama «wei-wu-wei» o «acción a través de la no-acción»: una conducta espontánea libre de auto-conciencia y de intencionalidad que todo lo cumple a la perfección, sin que se manifieste la autointerferencia que caracteriza a la acción autoconsciente e intencional. El mismo Kant⁵⁹⁷ reconoció que:

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

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

A pesar de que no creo que Epicuro y los epicúreos hayan sido sabios que vivían en y por el Logos, y aunque las doctrinas de aquéllos no correspondían a las de las auténticas tradiciones de sabiduría de las que nos hemos ocupado en este libro, las palabras del fundador del *Jardín* expresan correctamente la concepción de la filosofía que intento comunicar⁵⁹⁸:

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

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

⁵⁹⁷Kant, Immanuel *Metaphysics of Morals*, p. 31, citado en Radhakrishnan, 1923/1929, I-229.

⁵⁹⁸*Sent. Vat.* 54, en Bignone, 158. Citado por Mondolfo, Roberto, español, 1942; novena edición, 1983; Vol. II.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Así, pues, una vez que aparece el error, estamos condenados a experimentar una continua sensación de carencia de plenitud, insatisfacción e incomodidad. Esta sensación de carencia se nos presenta como exigencia de colmarla, lo cual intentamos hacer recurriendo a una plétora de medios que son incapaces de lograr su cometido, pues todos ellos afirman y sostienen nuestra ilusión de ser entes intrínsecamente separados, que es la causa de la sensación de carencia. En consecuencia, por lo general nos conformamos con *ocultar* la carencia de plenitud, la insatisfacción y la incomodidad distrayéndonos con una u otra actividad. Ahora bien, esto exige que nos engañemos acerca de la finalidad que perseguimos, pues —como señaló Pascal— aunque lo que en verdad perseguimos es la distracción constituida por la actividad que hemos emprendido, para poder interesarnos en ésta tenemos que creer que lo que perseguimos es su objeto.⁵⁹⁹

La sensación de carencia en cuestión es el resultado de la *sobrevaluación* del concepto de ser y de la estructura conceptual sujeto-objeto, pues es al sobrevaluar dicho concepto y dicha estructura que nos sentimos intrínsecamente separados del continuo de lo dado y nos experimentamos como carencia de la plenitud del continuo en cuestión.⁶⁰⁰ Entonces, al enfrentarnos a éste, vamos abstrayendo, uno tras otro, los segmentos que nos interesan entre aquéllos que conservan su configuración y que estamos acostumbrados a asociar a uno u otro de nuestros conceptos, los entendemos en términos de éstos, y creemos que se trata de entes autoexistentes que son en sí mismos los conceptos en términos de los cuales los hemos entendido. Según las cualidades que descubramos en los distintos entes, emitiremos juicios positivos o negativos que, según el caso, los dotarán de valor positivo o negativo (que creemos inherente a dichos entes), lo cual nos hará experimentar agrado o desagrado e incluso, eventualmente, podría impulsarnos a tratar de apropiarnos de ellos o a intentar destruirlos. Ya habíamos visto que la sobrevaluación se encuentra en la raíz de la crisis ecológica y, en general, nos hace enfrentar una serie de situaciones indeseables y experimentar frustración y recurrente sufrimiento.

Por ejemplo, si sobrevaluamos nuestro ser cristianos, ateos, budistas, anarquistas, marxistas, analíticos, sartreanos, heideggerianos, foucaultnianos, venezolanos, alemanes, rusos, y así sucesivamente, estaremos siempre preocupados por lo que se piense de Jesús y los cristianos, de los ateos, de Buda y los budistas, de los anarquistas, de Marx y los marxistas, de la filosofía

⁵⁹⁹Por ejemplo, creemos que lo que queremos es ganar y no jugar; obtener la presa y no ir tras ella; etc. Ver Pascal, Blaise, edición póstuma 1669; español 1977.

⁶⁰⁰En la sección final de este ensayo se trata más o menos a fondo la sobrevaluación del concepto de ser y el *fenómeno de ser* que ella produce.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

analítica, de Sartre, Heidegger o Foucault y de los heideggerianos, los sartreanos o los foucaultnianos, de los venezolanos, de los alemanes, de los rusos, etc., y nos ofende-remos y sufriremos, y quizás incluso estaremos dispuestos a pelear, cuando se los insulte —corriendo en este caso el riesgo de sufrir golpes, dolor, hematomas y hasta, eventualmente, la muerte—. Ahora bien, aun si derrotamos al adversario, quedaremos insatisfechos, pues nunca podremos convencerlo de que nosotros teníamos razón y él seguirá pensando que los cristianos, los budistas, los anarquistas, los marxistas, los analíticos, los sartreanos, heideggerianos, los foucaultnianos, los venezolanos, los alemanes o los rusos no servimos. Y, lo que es peor, esta dinámica se encuentra en la raíz de los conflictos entre grupos en general y de las guerras en particular —las cuales, dadas las características y el número de las armas actuales, producen en el mejor de los casos una drástica aceleración del proceso de autodestrucción de la humanidad y, en el peor de los casos, podrían provocar la inmediata destrucción del planeta—. Así, pues, Krishnamurti estaba en lo cierto cuando decía que, en tanto que *seamos* esto o aquello, seremos responsables por las guerras y por los enfrentamientos entre grupos, con todas sus consecuencias negativas.⁶⁰¹

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

La física y la ilusión de separatividad: materialismo y empiriocriticismo

Según la física contemporánea, el universo es un continuo-de-plenitud. Para Einstein, el universo es un campo único de energía sin ninguna zona de vacío. Para la «física de reconoci-miento» desarrollada por David Bohm, John

⁶⁰¹Krishnamurti no distinguió entre la necesaria conceptualización del grupo al cual pertenecemos —por ejemplo, al pasar una frontera tenemos que poder decir cuál es nuestra nacionalidad— y la *sobrevaluación* de esta distinción, que nos hace sentir que intrínseca y absolutamente *somos* lo que hemos conceptualizado. En consecuencia, quienes siguen su enseñanza podrían pensar que deben evitar ciertas conceptualizaciones particulares —algunas de las cuales son, por cierto, indispensables para la vida— en vez de entender que lo que deben superar es la *sobrevaluación* de los conceptos *en general*. Y, aun si lo entendiesen, no encontrarían en las enseñanzas de Krishnamurti los métodos efectivos que conducen a la autoliberación de la sobrevaluación conceptual.

Wheeler y otros,⁶⁰² ni siquiera el tiempo y el espacio —condición de toda separación— existen en sí mismos, sino que aparecen a partir de una realidad que no es dimensional y que, por ende, está libre de separaciones. Para Bohm en particular, este orden básico no dimensional, que él llama *implicate order*, «contie-ne» a aquello que en el orden manifiesto o *explicate order* aparece como la conciencia subjetiva y también a aquello que en el orden manifiesto aparece como los objetos «materiales». Al considerar la conciencia como parte de ese continuo libre de separaciones y de vacíos que podemos llamar «universo», Bohm se establece en el campo conceptual abierto en 1929 por A. N. Whitehead,⁶⁰³ cuyos precedentes más notables se encuentran quizás en las reflexiones de miembros prominentes del círculo empiriocrítico de Austria.

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

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

Alguien decía que, siendo materialista, no podía aceptar esta «visión idealista». En verdad, es quien no la acepte quien se habrá situado, bien sea en el bando del idealismo, bien en el del teísmo creacionista trascendente, pues si la conciencia no es, en última instancia, inherente al continuo que interpreta-

⁶⁰²Entre los cuales quizás podamos incluir a Geoffrey Chew, creador de la «hipótesis cordón de zapatos (*bootstrap*)».

⁶⁰³Ver Whitehead, Alfred North, 1929. Menos sofisticados que Whitehead y Bohm, el curtidor de pieles Joseph Diegtzen y el «místico ladino» Jorge Ivanovich Gurdjeff afirmaron que el pensamiento era material.

mos como «mundo físico», ni surge tampoco de dicho continuo, deberá pertenecer a un mundo ideal-espiritual carente de materialidad anterior a o coeterno con dicho continuo, o bien provenir de un mundo de este tipo, o de un Dios creador concebido como espíritu puro.⁶⁰⁴

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

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

Interpretación cristiana

La explicación anterior no es especialmente convincente para los cristianos ni para los adherentes de otras religiones teístas. Para los cristianos, en particular, sería mejor explicar la aparición del error en términos del *Evangelio de San Juan* y del *Libro del Génesis*.

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

En términos del *Génesis*, podríamos decir que lo que el Evangelio de Juan llama «las tinieblas» surge del pecado original, que consiste en «comer del fruto del árbol del *conocimiento* del bien y del mal» y que nos hace perder la armonía y la inocencia originales que caracterizan al Paraíso, dando origen

⁶⁰⁴Quizás sea por esto que —por lo menos una vez que la gnoseología y la ontología leninistas perdieron terreno— Bohm alcanzó tanto prestigio en la Unión Soviética, donde Bohr, Heisenberg y otros físicos y teóricos occidentales eran mal vistos a causa de sus doctrinas supuestamente «idealistas».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

a la vergüenza. Es significativo que en lengua alemana «juicio» se diga *Urteil*, que significa «partición originaria»: el juicio, que surge cuando «comemos del árbol del conocimien-to», parte nuestra experiencia del *uni* -verso, y así da lugar a la fragmentación que caracteriza a nuestro estado «caído». Y quizás sea aún más significativo el que, en los Evangelios en lengua griega, la palabra que se traduce como «pecado» sea *hamartía*, que quiere decir «error»: el «pecado» podría ser identificado con el error que los hindúes llamaron *avidya*, producido por la sobrevaluación del conocimiento.

Este error nos hace sentirnos separados del Logos, el cual, como dice el Evangelio, «era en Dios y estaba con Dios». Por ende, nos hace experimentar una profunda sensación de carencia. El gran teólogo y místico dominico de Colonia, Maestro Eckhart, escribió⁶⁰⁵:

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

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

Al sentirnos separados, experimentamos la desagradable sensación de carencia ya considerada, y con ella surge el valor (como medida de la imaginaria capacidad que tendrían los objetos, las personas o las actividades de colmar nuestra sensación de carencia, o como molde a encarnar a fin de recuperar la plenitud y la armonía originales). No obstante, en la vivencia mística desaparece esa ilusoria separación, y por eso «llegamos a ser inmensamente ricos», al «(percibir) lo que Dios y nosotros somos en común». Ahí (somos) lo que (éramos) antes de la «caída». Por eso, «ni crecemos ni menguamos, pues (somos) lo inmóvil que mueve todas las cosas, habiendo ganado de nuevo lo que (somos) eternamente y (seremos) siempre».

Jean Biès ha expresado la correspondencia entre la visión cristiana y la teoría indogrecorromana de las eras en los términos siguientes⁶⁰⁶:

⁶⁰⁵Eckhart, Meister (Maestro), *Sermones*. Citado en Aldous Huxley, español 1967.

⁶⁰⁶Jean Biès, español 1985.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

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

«Pero, pasado cierto tiempo, —la ruptura de los siete sellos, la llegada de los Cuatro Jinetes en el ruido atronador de las siete trompetas y el derramamiento de las siete copas de la Cólera— Cristo vuelve en un caballo blanco, mata a la Bestia con su espada, la precipita en el «estanque de azufre ardiente», juzga a las naciones, restablece todas las cosas en su orden primordial.⁶⁰⁷»

Explicación fenomenológica con referencia a Sartre y Heidegger

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

A los materialistas y a quienes están convencidos de la veracidad de los descubrimientos de las ciencias, debemos explicar esta tesis en términos de los «descubrimientos» de la física contemporánea; a los cristianos, en términos de las Escrituras y los dogmas cristianos, y así sucesivamente. Ahora bien, en sí misma, la tesis no exige que se acepte o se rechace ninguno de los supuestos de la física, del materialismo o de religión alguna.⁶⁰⁸

⁶⁰⁷Como he anotado en el ensayo *Filosofía de la historia* en este mismo libro, el advenimiento de un «Avatar» o figura divina en forma humana, montado en un caballo blanco y blandiendo una espada para derrotar por la fuerza a las fuerzas del mal —o sea, del error— es profetizado en muchas tradiciones. En el hinduismo, dicho «Avatar» es el Kalki; en el Tíbet, es Guesar de Ling; en el islam, es el Mehedí o Mahdí (Guía), etc., etc.

⁶⁰⁸La tesis no exige la creencia, ni en la existencia de la materia como intrínsecamente separada y distinta de lo mental, ni en la existencia de una realidad básica que comprendería tanto lo que llamamos «físico» como lo

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

De hecho, prefiero mantener la *epojé* fenomenológica y abstenerme de discurrir acerca de la existencia o no existencia de una base de los fenómenos que percibimos que sea absoluta-mente independiente de nuestra actividad perceptiva —o sea, de una base «en sí» de los fenómenos— o acerca de la autoex-istencia o inexistencia de un Dios externo a nosotros y de la validez o invalidez de las explicaciones de las religiones. Manteniendo la *epojé* en cuestión, a continuación explicaré la tesis central de este trabajo en términos de una ontología fenomenológico-mística que utiliza muchos de los términos y las descripciones que empleó Sartre en *El ser y la nada*, aunque entiende algunos de dichos términos de maneras que parecen ser radicalmente diferentes a como los entendió Sartre.⁶⁰⁹

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

A los dos modos de ser anteriores Sartre agrega un tercer elemento: el *soi* o «sí-mismo»⁶¹⁰ que sobrepasa la dualidad entre los dos modos de ser en cuestión y cuyo ser es precisa-mente *valor*.⁶¹¹ Para el pensador francés, el *soi* o sí-mismo es «el ser de la conciencia»,⁶¹² definido como conciencia no-tética, no-posicional⁶¹³ (de) conciencia. Toda conciencia posicional de objeto es al

que llamamos «mental» (de la cual la conciencia se separaría ilusoriamente), ni en la existencia de Dios o en algún otros dogma religioso.

⁶⁰⁹Antes de pasar a la explicación en cuestión, me excuso ante los lectores que no están acostumbrados a leer filosofía por las dificultades que dicha explicación pueda ocasionarles. No obstante, las dificultades en cuestión subsistirán sólo hasta el final de la presente subsección de este ensayo.

⁶¹⁰*Soi* significa «sí»; *soi-même* significa «sí-mismo». No obstante, tuve que traducir *soi* como «sí-mismo» para evitar la confusión del pronombre con el adverbio afirmativo.

⁶¹¹Sartre habla de una síntesis de ambos, cosa que prefiero no hacer.

⁶¹²La definición sartreana del sí-mismo o ser-de-la-conciencia que reportaré a continuación muestra que Sartre no entendió que el ser es el fenómeno producido por la sobrevaluación del concepto de ser.

⁶¹³Para Hegel, «tético» significa «que pone el objeto». En general, «posicional» significa «de, o con relación a, posición». «Reflexivo» significa «que se vuelve hacia sí», «que reflexiona». Así pues, para Hegel lo tético es anterior a lo reflexivo, y lo reflexivo es un desarrollo de lo tético: el poner el objeto y orientarse hacia éste es anterior al orientarse hacia sí, tal como en la *Fenomenología del espíritu* la certeza sensible es anterior a la autoconciencia. Ahora bien, en *El ser y la nada* Sartre no especifica si lo «reflexivo» es un desarrollo de lo «tético y posicional», o si utiliza ambos términos como sinónimos.

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

A fin de exponer la visión que planteo en este libro, en vez de hablar de varios tipos de conciencia prefiero distinguir entre una Cognoscitividad no-dualista, que *en cierto sentido* puede ser comparada con un espejo (y que podría ser designada como «conciencia no-tética y no-posicional» a secas), y una conciencia

mismo tiempo conciencia no-posicional (de) sí misma, o, para expresarlo en términos que considero más ex-actos, es conciencia no-posicional (de) ser conciencia posicional de objeto.⁶¹⁴ Así, pues, parecería que para Sartre el *soi* o sí-mismo fuese simplemente la impresión no reflexiva de que una conciencia reflexiva está consciente de algo distinto de sí: la base misma del dualismo. De ser así, el *soi* o sí-mismo de Sartre constituiría la raíz del error que consiste en sentirnos separados del Logos y de la *physis*, y que se manifiesta precisamente como la experiencia de carencia de plenitud-valor que hemos considerado. En consecuencia, como parece entenderlo Sartre, el *soi* o «sí mismo» no puede ser aquello que sobrepasa la dualidad entre ser-en-sí y ser-para-sí, y que constituye el *valor*.

Así, pues, aquí utilizaré el término sí-mismo en un sentido *radicalmente diferente* del que parece darle Sartre e indicaré con él el continuo de plenitud infragmentado que sirve de base a toda nuestra experiencia y que comprende todo lo fenoménico —incluyendo lo que consideramos «físico» y lo que consideramos «mental», los objetos y los sujetos—. Este continuo puede ser comparado con un espejo que hace posible que aparezca una miríada de reflejos —los fenómenos—, pero que al mismo tiempo constituye la *prima materia* de estos fenómenos, pues (es) lo que dichos fenómenos (son) *en verdad*.⁶¹⁵ Así entendido, el sí-mismo sí sobrepasaría la dualidad entre los dos modos de ser que Sartre llamó ser-para-sí y ser-en-sí, y constituiría la plenitud cuya ilusoria pérdida da lugar al *valor*. Por supuesto, sería necesario advertir que al dar al término «sí-mismo» este sentido se está violando la lógica inherente al lenguaje.⁶¹⁶

dualista, que *en cierto sentido* puede ser comparada con un reflejo que se contrapone a otros reflejos, que son los objetos (y que, salvando las diferencias entre la filosofía de Sartre y la que aquí planteo, puede ser asociada a la conciencia tética y posicional).

⁶¹⁴Sartre advierte que la preposición «de» va en paréntesis para indicar que ella no se refiere a una relación de conocimiento, como la que tiene lugar cuando un sujeto está consciente *de* un objeto, y que si entra en la frase ello es sólo debido a las exigencias de nuestra lengua. Yo he adoptado este uso de los paréntesis también en las ocasiones en las que la gramática exige la utilización del verbo «ser» para la descripción de lo que no comprende el fenómeno de ser.

⁶¹⁵Es necesario tener en cuenta que ningún símil corresponde a lo dado. **Así, pues, aunque utilizo la imagen del espejo, espero que los lectores tengan en cuenta que la misma se encuentra muy lejos de corresponder a lo dado.**

⁶¹⁶Para Sartre, está justificado utilizar el término, pues lo que indica con él es *individual* e infesta al ser-para-sí como su pleno cumplimiento *individual*. Como lo entendemos aquí, en cambio, aunque el *soi* o sí-mismo puede ser visto por el ser-para-sí como un ente individual (e incluso puede ser hipostasiado, proyectado fuera del mundo y considerado como un Dios trascendente), en verdad no es tal cosa, sino lo que todos los entes (son) *en verdad*.

Así, pues, aunque de acuerdo con la lógica inherente al lenguaje el término «sí-mismo» debe definirse por contraste con el término «lo otro», lo que decidí llamar *soi* o «sí-mismo» incluye todo lo que podemos considerar «otro». Si utilizo el término, es sólo porque una especial coincidencia hace que, una vez redefinido, muchas de las descripciones ontológicas que hace Sartre en *El ser y la nada* puedan ser utilizadas

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

En efecto, la «caída» es la aparición de una conciencia poseída por el error como resultado de una ilusoria nadificación y la correspondiente ontogénesis⁶¹⁷ en el continuo de plenitud infragmentado que he designado con el término sartreano «sí-mismo». La conciencia poseída por el error, que es lo que he llamado «ser-para-sí», se siente separada de la mayor parte del continuo de plenitud que designé como «sí-mismo» y experimenta la carencia en relación a la cual se establece el valor. Como señalé arriba, éste surge como medida de la mayor o menor capacidad que supuestamente tienen los distintos entes, actividades, experiencias, etc., de colmar dicha carencia. En consecuencia, modificando la expresión de Sartre, podemos decir que el ser-para-sí es el *ente* que es ser-para-el-valor (aunque sería necesario aclarar que, en contradicción con lo que postula Sartre, el valor no es el *ser* del sí-mismo).

Como vimos, lo que Sartre llamó ser-en-sí incluye todo lo que nos parece no tener conciencia subjetiva y podría quizás ser identificado con el campo en el cual la conciencia abstrae sus diferentes objetos.⁶¹⁸ Ello será

para expresar la cosmovisión que me interesa comunicar. No obstante, más adelante habremos de desechar el término como inadecuado.

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

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

⁶¹⁷No en el sentido que contrapone el término «ontogénesis» al vocablo «filogénesis», sino en el que lo contrapone a «nadificación». En este sentido, «ontogénesis» significa «aparición del fenómeno de ser» o «aparición de entes-que-son».

⁶¹⁸Sin embargo, al hablar del «campo en el cual se abstraen objetos» ya estaríamos hablando de *un ente*, más que de un (*modo de*) *ser*. Lo que es peor, las conciencias que nos hacen volvernos objetos para ellas y asumir

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

designado en este trabajo co-mo «ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí», pues, aunque el ser-para-sí lo experimenta como siendo en-sí (y por ende, ateniéndonos a este hecho podemos considerarlo *fenomenológicamen-te* como «ser-en-sí»), él es «ser» sólo para el ser-para-sí, y deja de *ser* cuando el ser-para-sí desaparece en la develación del sí-mismo (o el Tao, el Logos, etc.).⁶¹⁹ En otras palabras, una vez que el ser-para-sí deja de ocultar el sí-mismo, lo que Sartre llamó ser-en-sí ya no es *ser*.

Algo similar sucede con el término sartreano «conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva (de) conciencia».⁶²⁰ Aunque es cierto que toda conciencia posicional es al mismo tiempo conciencia no-posicional (de) sí misma, también es cierto que cuando el sí-mismo se hace patente (o sea, cuando se manifiesta *sophía*) desaparecen la dualidad sujeto-objeto y la conciencia tética, posicional y reflexiva,⁶²¹ quedando lo que podría ser llamado «conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva» a secas [o sea, sin las dos últimas palabras del término acuñado por Sartre, que son «(de) conciencia»]. En efecto, la conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva sólo es conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva (de) conciencia tética, posicional y reflexiva cuando está presente el error. Cuando éste desaparece, la conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva deja de ser conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva (de) conciencia tética, posicional y reflexiva (ya que esta última desaparece), y queda como conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva a secas. Ahora bien, personalmente prefiero utilizar el término «Cognoscitividad absoluta»⁶²² que

así el modo de ser que Sartre designó como «ser-para-otros», parecen encontrarse dentro del mismo campo en el cual abstraemos nuestros objetos. En consecuencia, sería muy difícil separar el campo en el cual abstraemos objetos, del campo en el cual aparecen las conciencias que nos hacen experimentarnos como objetos suyos.

⁶¹⁹O sea, cuando se manifiesta la *sophía* de Heráclito tal como la entendí en *Qué es filosofía* (o sea, cuando se manifiesta el *jñana* de los hindúes o el *ye-shes* de los tibetanos; el *moksha* de los hindúes, el *wu* de los chinos, el *satori* de los japoneses o el *byang-chub* de los tibetanos; el *vidya* del atiyana de Öddiyana y de la India, o el *rig-pa* del *rdzogs-chen* tibetano, etc.).

⁶²⁰Como vimos, el «de» va en paréntesis para indicar que fue puesto sólo debido a las exigencias de nuestra gramática, pues no hay una relación dualista de conocimiento entre la conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva y la conciencia tética, posicional y reflexiva: no hay una relación entre ellas como la que implica la preposición «de».

⁶²¹Ellas desaparecen cuando se manifiesta *sophía* en prácticas tales como el tek-chö (*khregs-chod*). No obstante, una vez que se obtiene el resultado de la práctica y se manifiesta de manera estable la sabiduría conceptual sistémica libre de sobrevaluación y error, entra en juego algo que corresponde a la conciencia tética, posicional y reflexiva, pero que no aparece ya como ente aparentemente autoexistente y absolutamente verdadero.

⁶²²Cognoscitividad quiere decir «capacidad cognoscitiva»; «absoluta» indica que no es relativa a algo distinto de sí. Se trata de la capacidad cognoscitiva que se manifiesta en y como la conciencia dualista poseída por el error (aunque ella misma no es *en sí* dualista), o como gnosis mística libre de la conciencia dualista, el error y la sobrevaluación.

la frase «conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva». Este será el término que utilizaré de ahora en adelante en este ensayo.

Ahora podemos distinguir entre sí-mismo-como-base y sí-mismo-como-resultado. Lo que hasta este momento he estado llamando «sí mismo» es el sí-mismo-como-base, que —siem-pre y cuando comprendamos los términos fenomenológica-mente— puede ser identificado (1) con la *physis* entendida como principio de toda la realidad que comprende también lo que consideramos como «mental», y (2) con la *Cognoscit-ividad absoluta o conciencia no-tética, no-posicional y no-reflexiva* entendida como base de todos los fenómenos que consideramos como «materiales», la cual permite que dichos fenómenos aparezcan como tales y de la cual éstos son inseparables. Así, pues, el sí-mismo-como-base (es) lo *dado*, el inefable *arjé*, que no puede ser considerado ni como físico ni como mental precisamente porque comprende al mismo tiempo: (1) lo que consideramos como «el mundo material»; (2) nuestra capacidad cognoscitiva, y (3) el campo cognoscitivo total en el cual *aparecen y desaparecen*, como apariencias en un espejo, el sujeto mental poseído por el error —el ser-para-sí de Sartre— y los objetos de éste —que son abstraídos en lo que Sartre llamó ser-en-sí y que he decidido llamar ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí—. ⁶²³

El sí-mismo-como-resultado, a su vez, sería lo que queda después de la extinción del ser-para-sí en la *base* de la cual surgían —y que *en verdad* seguían siendo— tanto éste como el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí. ⁶²⁴ Esto nos permitiría en-tender en un sentido especial la afirmación de Sartre de que el ser-para-sí tiene que morir para que pueda surgir el *soi* o sí-mismo: en términos de la visión que aquí planteo, el ser-para-sí constituye el núcleo del error, mientras que el sí-mismo-como-resultado es precisamente lo que queda cuando desaparece el error. Ahora bien, es necesario dejar bien claro que la muerte del ser-para-sí necesaria para alcanzar la plenitud del sí-mismo-como-resultado debe ocurrir en un plano ontológico-gnoseológico-psicológico, y que ella **no** implica de ninguna manera la muerte del organismo (que es parte del ser-en-sí) en el plano biológico-clínico.

Sartre describe el ser del hombre o ser-para-sí no sólo como «carencia de valor», sino como perenne insatisfacción. Esta insatisfacción es el sino del ser-para-sí, ya que, en términos de la filosofía que aquí expongo, éste no es más que la ilusión de estar a una distancia de la plenitud absoluta del sí-

⁶²³Esto significa que el sí-mismo-como-base también puede ser identificado con aquella amplia y general *base fenoménica* de toda experiencia que la física contemporánea tiende a concebir como un continuo que comprende a la conciencia y sus objetos.

⁶²⁴Como vimos, el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí es lo que Sartre llamó «ser-en-sí».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

mismo-como-base.⁶²⁵ En consecuencia, el ser-para-sí es un ilusorio estar *a distancia de la plenitud* que nos hace experimentar como *carencia de plenitud* y como *carencia de valor*. Ahora bien, puesto que la plenitud sólo puede ser alcanzada cuando desaparece el ser-para-sí, la sed de plenitud que en todo momento mueve al ser-para-sí puede ser entendida como una sed de extinción o de muerte. La frustración inherente al ser-para-sí se debe al hecho de que, aunque persigue constantemente la plenitud, éste intenta por todos los medios conservarse, negándose obstinadamente a extinguirse y, por ende, jamás puede alcanzarla. Esta es la enorme contradicción que signa la existencia del ser-para-sí: por un lado, está su incontenible ansia de plenitud; por el otro, su incontenible ansia de seguir existiendo y el concomitante terror a la muerte que Aldous Huxley llamó «Horror Esencial». Sartre señala que, como consecuencia de esta contradicción y de muchas otras que le son inherentes, «la realidad humana es sufriente en su ser» y la conciencia humana —el ser-para-sí— «es por naturaleza conciencia desdichada, sin superación posible de su estado de desdicha».⁶²⁶ Para superar su estado de desdicha, el ser-para-sí tendría que desaparecer (lo cual, como vimos, **no** implicaría la muerte biológica o clínica del organismo, que pertenece al ser-en-sí), y por ende lo que estaría libre de desdicha no sería ya el ser-para-sí, sino el sí-mismo-como-resultado.

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

Todos intentamos colmar la carencia tratando de lograr que otros nos *valoren* y aprecien a fin de *hacernos* el valor que otros proyectan en nosotros e intentar llenar con él nuestra carencia. Para que otros nos valoren, debemos adaptarnos a y encarnar los valores de nuestra sociedad o de nuestro grupo social,⁶²⁷ con el objeto de lograr que se proyecte en nosotros el valor que los miembros de dicha sociedad o grupo han puesto en ellos. No obstante, jamás lograremos que todos nos aprecien a cada instante y, mientras más dependamos del reconocimiento de otros, más angustiados viviremos ante la posibilidad de que se nos ignore, se nos rechace, se nos desprecie o se nos odie.

⁶²⁵O sea, de lo que la conciencia [es] en verdad, del continuo de lo dado, de la Cognoscitividad absoluta que comprende tanto al sujeto como a sus objetos, de la *physis*.

⁶²⁶Sartre, Jean-Paul, 31 edición, 1950.

⁶²⁷En el grupo social de los «malandros», se obtiene valor siendo más «malandro» que la mayoría. En *Stigma*, Ervin Goffman cuenta la anécdota de un ex-presidiario a quien le gustaba la buena lectura y quien, antes de salir de la biblioteca pública, miraba a uno y otro lado para asegurarse de que ninguno de sus amigos delincuentes lo viera salir de un lugar tan vergonzoso.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

Lo mismo que sucede con la posesión de objetos de valor sucede con la asociación con individuos a quienes muchos valoran, con la pertenencia a grupos que se consideran valiosos, y así sucesivamente. En la medida en la que estas cosas nos confieren *valor* ante los ojos de otros, las valoramos y perseguimos. No obstante, tampoco obteniéndolas podemos obtener valor y felicidad estables pues, entre otros, tenemos que enfrentar los siguientes problemas: (1) no todos los seres humanos valoran los mismos objetos, individuos o grupos; en consecuencia, a fin de ser valorados por unos tendremos que ser despreciados por otros;⁶²⁸ (2) el placer es el resultado de la aceptación, que es interdependiente con el rechazo y que no puede ser mantenida eternamente; una vez que nos acostumbremos a la valorización positiva que hemos logrado (por medio de la posesión de un objeto, de la asociación con una persona o grupo, de lograr que todos aquéllos a quienes valoramos nos admiren o de cualquier otra manera), nuestra conciencia dejará

⁶²⁸Por supuesto, nosotros a nuestra vez valoraremos a quienes valoran lo que valoramos y en consecuencia valoraremos su opinión de nosotros, y despreciaremos a quienes desprecian lo que valoramos y en consecuencia desestimaremos su opinión de nosotros. No obstante, con ello nos pondremos en manos de quienes valoramos, que podrían despreciarnos y hacernos daño en la medida en la que los hayamos valorado. Del mismo modo, siempre estaremos en cierta medida expuestos a los juicios de quienes despreciamos, que no logramos ignorar completamente.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

Tal como intentamos llenar nuestra carencia con valor, intentamos llenarla con placer, que puede ser sensual-dionisiaco, estético-apolíneo o contemplativo-bráhmico.⁶²⁹ Y, en la medida en que sentimos que los objetos o actividades que nos proporcionan placer sensual, estético o contemplativo pueden llenar nuestra carencia, los unos y las otras adquieren *valor*. Ahora bien, como ya hemos visto, puesto que el placer es interdependiente con el dolor y se mantiene sólo en tanto que podamos mantener nuestra aceptación del objeto de nuestra conciencia y de la sensación que a él asociamos, y puesto que no podemos mantener continuamente la aceptación, el placer siempre es reemplazado, tarde o temprano, por el dolor.

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

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

⁶²⁹Estos tres corresponden a los tres reinos del error que postula el budismo: el *kamadhatu* o *kama loka*, el *rupadhatu* o *rupa loka* y el *arupadhatu* o *arupa loka*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

la actividad misma. No obstante, es en la medida en la que nos permiten evadir la carencia y sus molestias, que las distracciones en cuestión adquieren *valor*.

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

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

Si, a pesar de la falta de plenitud y la insatisfacción que caracterizan a todas nuestras experiencias y del recurrente dolor y la repetida frustración que constantemente nos vemos obligados a enfrentar, podemos seguir adelante con nuestros proyectos, nuestras actividades y nuestra vida en general, ello se debe a que poseemos mecanismos de ocultación que hacen posible que evadamos gran parte de las consecuencias indeseables del error, y que nos permiten recordar lo agradable y olvidar gran parte de lo desagradable que hemos experimentado en el pasado.⁶³⁰ Así, pues, la primera condición para superar la mecánica sufriente y autofrustrante que hemos considerado es el tomar plena conciencia de nuestra situación y de sus consecuencias, volviéndonos como el globo de un ojo en relación al cabello de la insatisfacción, la frustración y el sufrimiento.⁶³¹

En efecto, sólo podremos alcanzar la plenitud y dejar de estar en manos de otros y de circunstancias adventicias si, por medio de la práctica de la filosofía y sobre todo de los métodos de liberación individual transmitidos por las tradiciones milenarias de sabiduría, logramos que nuestra conciencia

⁶³⁰Esto es lo que se conoce como «matiz hedónico».

⁶³¹Como se señaló la primera vez que se la empleó, esta imagen es del *Bodhisattvacharyavatara* del sabio budista Shantideva.

insatisfecha y siempre frustrada —el ser-para-sí— se disuelva en el sí-mismo-como-resultado y, una vez restablecido el ser-para-sí, emprendemos el proceso de repetida disolución del mismo que va neutralizando las propensiones del error y que dota a nuestra vida de sentido siempre creciente, nos hace cada vez más plenos y, finalmente, pone fin a la sed de existencia (*trshna*), dejándonos establecidos en el estado de absoluta plenitud que corresponde al sí-mismo-como-resultado. Em-prender este proceso no implica renunciar a los placeres del mundo —por ejemplo, al placer erótico—. Sólo implica vivenciarlos de una manera radicalmente diferente, lo cual nos permite descubrir una plenitud que, estando totalmente libre de sobrevaluación conceptual, se encuentra más allá del más intenso y sostenido placer.

Para resumir en pocas palabras lo expuesto en esta sección, podemos entender la »caída« que engendra la carencia que, a su vez, produce el valor y los valores, como la *aparente* ruptura del sí-mismo por la aparición del ser-para-sí que se contra-pone al ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí.⁶³² Puesto que el ser-para-sí parece estar a una distancia del sí-mismo —o a una distancia del *valor*— se experimenta como carencia. Es en la medida en la que creemos que un ente, situación o actividad nos permitirá colmar esa carencia que lo dotamos de valor.

En consecuencia, *la teoría del valor que aquí presento no depende de que aceptemos la hipotética existencia de una Edad de Oro o Era de la Verdad en el pasado y en el futuro, o la posibilidad de una vivencia mística de absoluta plenitud en la que desaparezca la dualidad entre el ser-en-sí y el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí y (seamos) plenitud [valor]: podemos entenderla cuasisartreanamente, sin referencia a tales «hipóte-sis».*⁶³³ Sartre advierte que:⁶³⁴

«Poco importa, por otra parte, que esta totalidad haya sido dada originalmente y esté actualmente disgregada («los brazos de la Venus de Milo *faltan...*») o que no haya sido jamás realizada aún («a él le falta coraje»). Lo que importa es sólo que lo faltante y el

⁶³²O sea, a lo que Sartre llamó ser-en-sí. Podría decirse que el ser-para-sí se contraponen también a una pluralidad de otros «seres en sí», pero esto no sería muy exacto, ya que en la experiencia se manifiestan a la vez sólo un ser-para-sí y un ser-en-sí (o ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí): cuando somos objetos para el Otro éste es el ser-para-sí, mientras que lo que es objeto es (parte de) el ser-en-sí (o ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí).

⁶³³La vivencia mística es mera hipótesis para quien no la haya tenido.

⁶³⁴Sartre, Jean-Paul, 31 edición, 1950, p. 131. La traducción del extracto es mía. En francés, el texto es como sigue:

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

existente (el ser-para-sí) se den o sean captados como debiendo anonadarse en la unidad de la totalidad faltante (al ser-para-sí).»

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

*El valor y los valores como consecuencias de la «caída»:
Interpretación filogénica e interpretación ontogénica*

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

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

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

términos kropotkinianos y en términos marxistas, diríamos que se establecen con respecto a las características del más puro comunismo primitivo y a las del futuro comunismo.

Ahora bien, también podríamos decir, ontogénicamente, que el valor y los valores se establecen con respecto a la plenitud y las características de la vivencia mística (aunque no la hayamos tenido todavía) y a la plenitud y la espontaneidad de la más temprana infancia —las cuales, según las interpretaciones esotéricas de la teoría de las eras, corresponden a la futura y la pasada Edad de Oro o Era de la Verdad, respectivamente, pues hay una cierta correspondencia entre la evolución del individuo durante su vida y la de la humanidad como un todo—. ⁶³⁵ Como anotó Freud, en el primer período de su vida el infante no ha desarrollado la sensación de separatividad, sino que está inmerso en un «sentimiento oceánico»; ⁶³⁶ en consecuencia, su vivencia ha de estar caracterizada por un cierto grado de plenitud, tal como su conducta está caracterizada por la espontaneidad. Chuang-tse escribió que el bebé: ⁶³⁷

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

Ahora bien, aunque podríamos explicar el valor como resultado de la pérdida de la plenitud inherente a lo que Freud llamó «sentimiento oceánico», no podríamos explicar los valores como resultado de la reificación de los aspectos que podríamos abstraer en la vivencia y la conducta del infante. A diferencia de la de los individuos de la «mítica» edad de oro y de la de quienes

⁶³⁵Por las mismas razones expuestas en la nota anterior, no podemos considerar que el estado del infante corresponda exactamente al de los individuos en la anterior Edad de Oro. La correspondencia es válida sólo en lo que respecta a la vivencia de plenitud y a la conducta espontánea.

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

⁶³⁶Para el psicólogo Winnicott, la separatividad comienza cuando el infante abstrae el seno de la madre de lo que lo rodea. Ahora bien, la consolidación de la separatividad tiene lugar cuando el infante se hace un individuo finito localizado en el tiempo y en el espacio (el que será indicado por un nombre particular). Y el proceso de hacerse un individuo tal comienza cuando el infante se transforma en lo que Sartre llamó ser-paratros cuando la madre o el otro original lo hace volverse el objeto vergonzoso que ella percibe como él al castigarlo. Éste es también el origen de lo que Jung llamó «la sombra» y de lo que Laing y Cooper llamaron «phantasia inconsciente», que es la condición necesaria de la maldad. Y también es el origen del «superyó», pues el infante ha de observar su conducta desde el punto de vista del otro que se la inhibe y lo castiga, con el objeto de evitar esa inhibición y ese castigo. Además, es lo que hace que disminuya el volumen bioenergético (sánscrito: *kundalini*; tibetano: *thig-le*) para que puedan desarrollarse la sensación de separatividad y el sentido de identidad, auto-imagen o ego. Ver Capriles, Elías, 1976, y Capriles, Elías, 1986.

⁶³⁷Citado por Alan W. Watts, 1956. La traducción inglés-español del fragmento es mía (Capriles, Elías 1986).

se han establecido en el sí-mismo-como-resultado o estado de *sophía*, la conducta del infante no beneficia espontáneamente a todos los seres, incluyéndolo a él mismo.

Para resumir, aun si nos negamos a aceptar el «mito» de la Edad de Oro en su sentido filogénico y la hipótesis marxiana y kropotkiniana de un «comunismo primitivo», ontogénicamente podemos identificar el estado de plenitud cuya pérdida da lugar al valor como el del infante que todavía no ha desarrollado la sensación de separatividad. Pero, en cualquier caso, hemos de aceptar que el valor aparece como resultado de una pérdida crucial. Para quien tiene buena vista, la visión no es un valor; en cambio, sí lo es para quien la ha perdido. Y quien tiene buena vista sólo puede entenderla como valor cuando considera la posibilidad de perderla o se compara con alguien que no la tiene. Así, es por una pérdida, real o imaginaria, que aparece el valor; como anota el dicho popular: «nadie sabe lo que tiene hasta que lo pierde». Y, como señala Chuang-tse⁶³⁸:

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

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

Valor y verdad

Como señala Ruyer,⁶³⁹ a pesar del prestigio de la trinidad clásica verdad-belleza-bien, a menudo se ha puesto en duda que la verdad sea un valor. Ahora bien, es precisamente la ocultación de la verdad —el sí-mismo— por la aparición y el desarrollo del error —el ser-para-sí— lo que da lugar al valor y a los valores. Así, pues, aunque estimo justificado estudiar la verdad en esta consideración del valor y de los valores, y aunque por lo general se otorga valor a la veracidad, he estimado necesario considerar la verdad en una sección especial, antes de estudiar los valores éticos, económicos y estéticos.

⁶³⁸Chuang-tse, citado por Giles, 1926, y Watts, 1956. La traducción inglés-español del fragmento es mía (Capriles, Elías, 1986).

⁶³⁹Ruyer, Raymond, 1952; español 1969.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Si lo verdadero es el sí-mismo-como-base, la verdad —cap-tación directa de lo verdadero— es el sí-mismo-como-resul-tado. En otras palabras, la verdad corresponde a la no-deformación de lo dado y la ausencia de auto-engaño, que son propias de la Edad de Oro o Era de la Verdad y de la vivencia mística. Se trata de la sabiduría no-conceptual que he identi-ficado como la *sophía* que perseguía la filosofía, entendida como un estado libre de error, fragmentación y «sobrevalua-ción conceptual», y del aspecto conceptual de dicha sabiduría, que no confunde el mapa con el territorio y por ende no toma ninguna idea como algo absolutamente cierto o absolutamente falso, y que constituye una «sabiduría sistémica» porque, en la captación de un arco, no ignora que el mismo es parte de un circuito⁶⁴⁰ —o, lo que es lo mismo, al captar la trompa, la cola, etc., del elefante,⁶⁴¹ no ignora que se trata de aspectos de un mismo paquidermo—.

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

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

⁶⁴⁰La imagen es de Gregory Bateson, recopilación 1972.

⁶⁴¹Ver la alegoría de los hombres y el elefante en *Qué es filosofía*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

El error necesita del autoengaño o mala fe porque, cuando estamos en el error, tomamos la verdad como valor y dependemos para nuestro funcionamiento de obtener una impresión de verdad. Si sentimos que estamos en el engaño al percibir, opinar y evaluar, sentiremos que estamos encarnando un valor negativo y por ende nos sentiremos mal con nosotros mismos. Y, si perdemos totalmente la ilusión de verdad, sufriremos lo que se conoce como «desrealización psicótica»,⁶⁴² que nos impedirá funcionar en la vida práctica y hará que se nos invalide.⁶⁴³ El error y el autoengaño o mala fe se desarrollan interdependientemente en un proceso autocatalítico porque el segundo

⁶⁴²Como ha señalado Ronald D. Laing, la «desrealización de lo que erróneamente habíamos considerado real» es la condición necesaria de la «re-realización de lo que erróneamente habíamos considerado irreal». Esto es aplicable al proceso de liberación individual fomentado por las tradiciones de sabiduría.

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

⁶⁴³Ronald D. Laing escribe (Laing, R. D., 1967; francés 1969):

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

multiplica la falsedad inherente al primero y a la fragmentación que lo caracteriza, mientras que el desarrollo de la fragmentación y el error hace cada vez más necesaria la mala fe. Cerrando nuestros ojos al hecho de que con nuestros actos estamos creando lo contrario de lo que creemos perseguir, podemos seguir creyendo que lo falso es verdadero y persiguiendo aquello que destruye la felicidad en la creencia de que lo que perseguimos es la felicidad misma.⁶⁴⁴

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

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

Este desarrollo del error, y de la tecnología que permite la reducción al absurdo tanto del error como de ella misma, puede ser explicado en términos de los tipos de conocimiento que imperarían en las distintas etapas del proceso evolutivo de la humanidad. La Edad de Oro es llamada por los orientales «Era de la Verdad» porque en ella la sabiduría no conceptual que hemos llamado *sophía* y el flujo espontáneo del Logos o Tao determinan el estado de cosas, pues no han sido velados por la ilusión de una «inteligencia particular». Es por

⁶⁴⁴De no ser por el autoengaño, no podríamos soportar la falta de plenitud, la insatisfacción, la repetida frustración y el recurrente dolor que produce el error. Del mismo modo, no podríamos mantener un sentido de identidad aceptable y, en consecuencia, experimentaríamos sensaciones en extremo desagradables.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

esto que en ella imperan naturalmente condiciones que hoy en día conceptuaríamos en términos de las ideas de igualdad, armonía y justicia: puesto que no tenemos sensación de ser egos intrínsecamente separados, estamos libres de egoísmo, y respondemos espontáneamente a las necesidades de todos los seres.

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

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

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

Esto constituye la reducción al absurdo del error. Sólo evitaremos que dicho error ocasione nuestra extinción si, habiendo éste alcanzado su reducción al absurdo, es superado por una parte importante de la humanidad. Entonces comenzaría una nueva Edad de Oro o Era de la Verdad a un nuevo nivel evolutivo, la cual, estando en un nivel diferente, sería cualitativamente distinta de la Edad de Oro o Era de la Verdad anterior. No obstante, sería similar en tanto que constituiría un estado de plenitud vivencial en una

sociedad sin Estado ni propiedad,⁶⁴⁵ caracterizada por la armonía, la igualdad y la integración de los seres humanos entre sí y con el resto de la naturaleza.

Ahora bien, para poder superar el error, antes que nada hemos de reconocer nuestra mala fe como tal y así volvemos cada vez menos capaces de auto-engaño. Al mismo tiempo, hemos de tener acceso a la metodología de la tradición filosófica escéptica que describí en *Qué es filosofía* y —lo que es todavía más importante— a la metodología de alguna auténtica tradición mística.⁶⁴⁶ Además, será necesario tener algún amigo que se haya liberado del auto-engaño y el error en mayor medida que nosotros mismos: puesto que estar poseído por el auto-engaño es, por definición, ser incapaz de reconocerlo como tal, sin la ayuda de un amigo de este tipo podríamos utilizar nuestros intentos por superar el auto-engaño para reafirmarlo y construir un ego más poderoso, dotado de una mayor soberbia.

Objetividad o subjetividad de los valores

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

En general, se ha considerado que el valor será objetivo si existe independientemente de una conciencia valorizadora. A su vez, será subjetivo si debe su existencia, su sentido o su validez a reacciones, ya sean fisiológicas o psicológicas, de un individuo que valora. Como hemos visto, el valor y los valores surgen a raíz de la división del continuo de lo dado en sujeto y objeto, que hace que el sujeto mental (o polo noético del conocimiento), como ser-para-sí sartreano, se haga carencia-de-plenitud y carencia-de-valor, y produzca valores y dote de valor a los entes que los eventos mentales abstraen en el continuo de lo dado. Así, pues, en tanto que dependen de la existencia y de las reacciones del sujeto, los valores no serán objetivos.

⁶⁴⁵Como señaló Proudhon y como dio a entender el jefe Seattle, la propiedad colectiva no es menos absurda e injustificada que la propiedad privada.

⁶⁴⁶Una auténtica tradición mística nos lleva a descubrir, tras las máscaras constituidas por nuestras identidades, nuestra naturaleza primordial, y nos permite establecernos en ella. Así, pues, una tradición que nos haga *construir* algo no será auténtica: como vimos en *Filosofía de la historia*, el mecanismo de la inautenticidad es el de la «espiral de simulaciones», mientras que el de la autenticidad es el de deshacer las simulaciones para alcanzar la totalidad primordial infragmentada y no-conceptuada que podríamos representar como el punto A₁ del diagrama de Laing. Para mayor detalle, ver Capriles, Elías, 1976, Capriles, Elías, 1986 y obra en preparación.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

Frondizi⁶⁴⁷ nos presenta una división de los valores que los clasifica entre los extremos ideales de lo objetivo y de lo subjetivo, sin que ninguno alcance la objetividad ni la subjetividad absolutas. Los valores éticos se acercan al polo objetivo; los valores estéticos se encuentran en el medio, y los valores basados en el agrado y el desagrado se acercan al polo subjetivo. En la afirmación de que el valor no es ni totalmente objetivo ni totalmente subjetivo, y de que distintos valores tienen distintos grados de objetividad y de subjetividad, debemos estar con Frondizi. Ahora bien, no debemos olvidar que lo estético tiene una implicación ética. La música de Bach puede ser conducente a un tipo particular de vivencia religiosa, mientras que la música de Beethoven puede ser conducente a la exaltación de emociones de tipo épico. Ciertas músicas populares contemporáneas, a su vez, podrían tender a exaltar emociones destructivas o perniciosas. Y las preferencias en base al agrado y el desagrado tienen también implicaciones éticas.

Así, pues, es necesario proponer una alternativa a la división de los valores presentada por Frondizi. Debemos situar más cerca del polo «objetivo» los valores que caracterizaban la era inmediatamente posterior al final de la Edad de Oro —independientemente de que los mismos sean éticos o estéticos, y estén o no basados en el agrado— pues eran los que correspondían a las cualidades que legítima y «objetivamente» podríamos abstraer, individualizar y reificar en el perfecto funcionamiento característico de la auténtica vivencia mística y de la Edad de Oro, o bien correspondían a aquello

⁶⁴⁷Fronidizi, Risieri, 1958/1972.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

que podía proporcionarnos una vislumbre de la vivencia no conceptual y plena que habíamos perdido. Los valores de nuestra época, en cambio, ya no corresponden a las cualidades en cuestión y por lo general tampoco incluyen lo que puede proporcionarnos vislumbres de la vivencia mística, sino que han sido inventados como pautas culturales más o menos arbitrarias y «subjetivas» para sustituirlos.⁶⁴⁸

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

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

Ahora bien, una vez surgida la primera dualidad de valor entre algo bueno o deseable y algo malo o indeseable, asociaremos a ella toda una serie de opuestos en los cuales siempre habrá un lado deseable y otro indeseable. Esto, a su vez, engendrará la concepción de una serie de contrarios como la que encontramos en el pitagorismo, que asocia lo bueno a ciertas cualidades y lo malo a otras cualidades. Dicha serie podría originalmente colocar del lado de lo bueno y deseable todo lo que está asociado a la Edad de Oro o Era de la Verdad, y colocar del lado de lo malo e indeseable a lo que está asociado a la fragmentación. Más tarde, no obstante, cuando los falsos intereses personales

⁶⁴⁸No quiero decir que alguien los haya inventado premeditadamente; ellos han sido producidos por el proceso de degeneración, según cambiaban las creencias y necesidades de la gente a medida que se desarrollaba dicho proceso. Así, pues, los valores de una época corresponden a las características de la misma.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

El valor ético

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

Efeso⁶⁴⁹

Heráclito de

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

Pedro Dorado Montero⁶⁵⁰

Heráclito decía que no existiría la justicia sin la injusticia.⁶⁵¹ Los valores negativos no son mera ausencia de valor, pues son el resultado de un interés valorizador con signo negativo y no simplemente de la ausencia de interés. Ellos surgen interdependientemente con los valores positivos, pues no puede haber posición sin contraposición, concepto sin contraconcepto, valor

⁶⁴⁹Fragmento DK 102, traducido por Kirk, en Kirk y Raven, *opere citato*. Angel J. Cappelletti (Cappelletti, A., 1972a) traduce el fragmento así:

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

⁶⁵⁰Dorado Montero, Pedro, edición ampliada y corregida, 1915, pp. 14-15.

⁶⁵¹Fragmento DK 23, traducido por Kirk, en Kirk y Raven, *opere citato*. En la traducción del fragmento en Cappelletti, Angel J., 1972a, no se menciona la injusticia:

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

positivo sin valor negativo: si el valor positivo depende de un *interés* positivo, el valor negativo dependerá de un *interés* negativo y no de una falta de interés (que sería sólo ausencia de valor). El imperativo de hacer el bien implica el imperativo de evitar el mal, mientras que el anhelo de bien y el amor a éste implica el temor del mal y la repulsión hacia éste.

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

Algo similar sucede con nuestros intentos de mantener a raya los antivalores o valores negativos: mientras más nos obsesionamos con mantenerlos a raya, más pensamos en ellos, manteniéndolos presentes y, por ende, haciéndonos susceptibles a su influencia. En términos de la relación entre proceso primario y proceso secundario, podríamos decir que, puesto que el proceso primario carece de negativos, lo que en el proceso secundario es negación, equivale en él a una afirmación: en el proceso primario lo que se produce es un *interesarse por el objeto*, y ese interesarse no distingue entre afirmación y negación. Es por esto que se dice que, una vez que valoramos algo, sea positiva o negativamente, ya no podemos ser indiferentes hacia ello: valorar es interesarse, lo cual pertenece al proceso primario, mientras que el signo de la valoración pertenece al proceso secundario. Y, siendo ello así, al negar algo en el proceso secundario, en el proceso primario sólo estamos haciendo presente lo que negamos y sometiéndonos a su influencia. Como sugirió Bateson (aunque sin referirse al problema de los valores), la única forma de superar la negación que nos ata a lo que negamos es desarrollándola hasta el extremo en el cual alcanza su reducción al absurdo y, no pudiendo ser «estirada» aún más, se revienta, como una liga que es estirada más allá de su máxima resistencia.⁶⁵²

⁶⁵²Bateson, Gregory, recopilación 1972.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Esto también puede ser explicado en términos de las impresiones e imágenes que tenemos de nosotros mismos. Como hemos visto en los ensayos anteriores, cuando el infante es castigado, él o ella aprende a percibirse a sí mismo como el objeto vergonzoso y maligno que el adulto que lo castiga percibe como ella o él. Así surgen la *sombra* de Jung y la *phantasia inconsciente* de Laing y Cooper —y éstas, incluso si el individuo aprende a identificarse con una autoimagen positiva a medida que se desarrolla, permanecerán siempre subyacentes en su psiquis, condicionando todos sus actos—. El monstruo subterráneo que de esta manera llega a instalarse en las profundidades del individuo contaminará subsiguientemente todos los intentos por hacer el bien que realice el ángel con el cual ella o él se identifica conscientemente.

En general, el hecho de que tengamos que estar siempre pendientes de evitar el mal y de hacer el bien, y de que debemos esforzarnos constantemente por ello, implica que si nos descuidamos y nos abandonamos a la espontaneidad de nuestra propia naturaleza haremos el mal. A su vez, el que al descuidarnos y abandonarnos a la espontaneidad de nuestra propia naturaleza hagamos el mal, implica que somos por naturaleza malos. Así, pues, el imperativo de hacer el bien y evitar el mal implica que somos por naturaleza malos y, puesto que los seres humanos obramos según lo que sentimos que somos, si sentimos que somos malos tendremos una tendencia natural a obrar mal y grandes obstáculos para hacer el bien. El texto taoísta conocido como *Huainanzi* nos advierte:⁶⁵³

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

El mismo texto también nos dice:

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

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

⁶⁵³Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, pp. 20, 31 y 47.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Y también:

«En un tiempo no existían las recompensas como método de persuasión, ni se utilizaban los castigos como amenazas. Las costumbres, los deberes y la conciencia no estaban definidos; no existían ni la censura ni el elogio, ni la amabilidad ni la mezquindad. Pero las personas no eran agresivas, tramposas, violentas o crueles las unas con las otras. Todavía carecían de autoconciencia.⁶⁵⁴

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

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

La dinámica de la interacción entre el proceso primario y el proceso secundario que ya hemos considerado, así como entre la *sombra* o *phantasia inconsciente* y la identidad consciente, explica por qué lo verdaderamente maligno emana del odio hacia el mal. Siendo odio, que es mal, el odio hacia el mal refuerza el mal en nosotros, haciéndolo doblemente malo y perverso. Y, lo que es peor, entonces, en contra del «pecador» y el «perverso» —como anota Patrick Ravnant—⁶⁵⁵

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

En consecuencia, todos están dispuestos a apedrear a la adúltera. Como señala Michel Foucault,⁶⁵⁶ en épocas pasadas la »justicia« permitía al pueblo cometer con el condenado atrocidades peores que las que éste supuestamente había cometido con sus víctimas. ¿Qué efecto puede tener esto sobre la psiquis colectiva? Ronald D. Laing escribió:⁶⁵⁷

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

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

⁶⁵⁴Como se señaló en «Filosofía de la historia», la autoconciencia (que representé con el punto «B» de la «espiral de simulaciones» de Laing) constituye el núcleo del error humano básico, que es la causa última del mal.

⁶⁵⁵Ravnant, Patrick, 1972; español 1978.

⁶⁵⁶Foucault, Michel, español, 1976.

⁶⁵⁷Laing, Ronald David, 1968.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Cuando surgen la erudición-inteligencia y la sagacidad, hay grandes hipócritas.
Cuando las relaciones familiares ya no son armoniosas, tenemos la piedad filial y los padres devotos.

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

La aparición de los valores nos aleja cada vez más de aquello que hemos transformado en ideal y en valor. Y cuánto más no será ello así si creemos que el ideal y el valor no serán alcanzados por el método que enseñaban los antiguos y que retomó Hume —o sea, porque ellos nos atraen naturalmente hacia sí, proporcionándonos felicidad en la medida en la que nos les acercamos— sino por el método que planteó Kant, para quien debemos adecuarnos a los valores morales: «porque es nuestro deber, que no implica en sí nada agradable que halague el gusto, sino que exige sumisión, dicta la ley, acalla los apetitos y se granjea el respeto en el alma». Esto no corresponde ni tan siquiera a los planteamientos más exotéricos del cristianismo, pues, para Santo Tomás, el individuo no puede imponer una ley a sus propios actos.⁶⁵⁸

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

Por esto, Schopenhauer exclama ante la propuesta kantiana: «¡Ser mandado!, ¡qué moral de esclavo!», y dice que la moral kantiana es todo un artificioso castillo de naipes, tan ineficaz para tener a raya las pasiones humanas como una jeringa para apagar un incendio. En términos del ejemplo del incendio, nosotros diríamos más bien: «tan eficaz como la gasolina». Sin duda alguna, la ética kantiana se merece la burla de que Schiller la hace objeto.⁶⁵⁹

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

Para ilustrar la mecánica invertida que emana del imperativo moral, quizás lo mejor sea considerar los efectos de una de sus instancias más extremas, como lo es el imperativo de amar a alguien. El amor no depende de la voluntad, sino de la espontaneidad: o bien surge espontáneamente, o bien no surge. El imperativo de amar a alguien se transformará en un impedimento para amar a esa persona, pues el ejercicio de la voluntad bloqueará la espontaneidad, que es lo único que podría hacer brotar el amor que la voluntad intenta producir. Así, pues, el imperativo de amar a alguien es lo que Gregory Bateson llamó un «doble constreñimiento patógeno», aunque de un tipo más o

⁶⁵⁸S. T. I-II, 93, 5. En Hirschberger, español, 1954; décima edición, 1979.

⁶⁵⁹Citado en Hirschberger, *op. cit.*, p. 213.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

menos benigno. Comprendiendo esto, en vez de decirnos que *debemos* amar a Dios, las religiones teístas deberían recomendarnos que pidamos Su gracia para lograrlo.

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

Este proceso es el de sucesión de Edades o Eras que plantearon los Antiguos, tanto en Oriente como en Occidente. En términos de la versión triádica de la teoría de las eras, podríamos decir que en el *satyayuga* o «Era de la Verdad» —cuyo equivalente grecorromano es la Edad de Oro— los seres humanos (son) lo que el valor representa. Luego, en el *dharmayuga* o «Era de la Ley», los seres humanos han llegado a sentirse separados del estado que el valor representa y han producido los valores al reificar los varios aspectos de dicho estado. Finalmente, en el *kaliyuga* o «Era de la Oscuridad», que corresponde a la Edad de Hierro grecorromana, los valores más o menos objetivos que imperaban en la época posterior a la «caída» son remplazados por falsos valores que no corresponden a la reificación de las características de la Edad de Oro, y que cada vez producen en mayor medida el mal y la infelicidad y nos alejan en mayor medida del bien y la felicidad.

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

división entre gobernantes y gobernados, así como la explotación económica.⁶⁶⁰ Y, puesto que la gente respeta profundamente lo que asocia a lo sagrado, se dejará gobernar y explotar sin poder rebelarse para impedirlo.

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

Así, pues, a partir del Renacimiento se desarrolla el proyecto científico de comprensión conceptual y dominio técnico de la naturaleza. Galileo establece la cuantificación como ideal de rigurosidad científica, preparando el terreno para la aparición de lo que René Guénon llamó «el reino de la cantidad» (como contraria a la calidad);⁶⁶¹ Francis Bacon insiste en que «hemos de llevar el dominio del hombre sobre el universo a sus fronteras prometidas»,⁶⁶² y Descartes —a quien, como vimos, Heidegger llamó «el padre de la bomba atómica»— afirma que «el hombre debe ser el amo y señor de la naturaleza». De esta manera, poco a poco van apareciendo los ideales materialistas y utilitaristas que caracterizan a nuestra era.

El desarrollo de este proyecto exige la supresión de la visión circular del devenir, que estaba implícita —y en muchos casos explícita— en los escritos de varios «Padres Fundadores» del cristianismo y otros sabios cristianos, y su sustitución por una visión lineal que imagina que la evolución y la historia son un proceso de perfeccionamiento siempre creciente que nos dirige hacia una «etapa final de la historia» en la cual alcanzaremos la perfección. Esta nueva

⁶⁶⁰El marxismo tiende a derivar las divisiones de poder de las divisiones económicas, mientras que el pensamiento ácrata —reforzado recientemente por trabajos antropológicos y de la prehistoria de la economía como los de Clastres, Lizot y Sahlins— tiende a considerar las divisiones económicas como un desarrollo tardío de las divisiones de poder. La mitología prebudista bönpö (*bon-po*) del Tíbet, que coincide en esto con el marxismo, considera que la aparición de la propiedad privada engendra la necesidad de una autoridad, la cual es a su vez fuente de divisiones económico-sociales más pronunciadas.

⁶⁶¹Guénon, René, 1945. Para Guénon, nuestra era —finales de la era de la oscuridad— es «el reino de la cantidad», en el cual lo cuantitativo sustituye a lo cualitativo.

⁶⁶²Bacon, Francis, citado por Wilden, Anthony, 1970/1982.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

visión se traduce en el desarrollismo científico-tecnológico y el «socialismo» clasista y autoritario de Saint-Simon,⁶⁶³ y alcanza su cúspide con la filosofía de Hegel. Afortunadamente, inmediatamente después de Hegel, marxistas y anarcocomunistas contraponen a la visión lineal de aquél una visión espiral de la evolución y de la historia que corresponde *en cierta medida* a la de la teoría indogrecorromana de las eras.⁶⁶⁴

Estas transformaciones van acompañadas por una serie de fenómenos que he considerado en otra parte,⁶⁶⁵ entre los cuales menciono tres de los que me parecen de mayor importancia:

(1) El poder político y el poder religioso se separan completamente.⁶⁶⁶

(2) Aparece el protestantismo, el cual: (a) elimina los elementos extatogénicos de la liturgia cristiana que permitían a los fieles «renovar su fe»⁶⁶⁷ y, así, logra hacer desaparecer los últimos vestigios de la fe en una verdad superior a la inteligencia lineal humana; (b) fomenta el desarrollo de un patricentrismo cuasipatriarcal cuyos valores yang, que se asemejan a los del patriarcado hebreo precristiano,⁶⁶⁸ se encuentran en la raíz del proyecto de dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos; (c) nos refiere a nuestra propia conciencia para la interpretación de las escrituras, pero no nos da acceso a la sabiduría necesaria para interpretarlas correctamente, y (d) introduce la noción de un «llamado» y de una obligación moral de cumplir «el propio deber en asuntos mundanos», que se traduce en la ética de trabajo protestante (la cual alcanza su manifestación más extrema en el puritanismo

⁶⁶³Saint-Simon fue uno de los autores a quienes Marx designó como «socialistas utópicos». El meollo de su doctrina era que el desarrollo tecnológico pondría fin a la escasez, y el fin de la escasez produciría una especie de socialismo en el cual los seres humanos podrían realizarse plenamente. Su «socialismo» autoritario y clasista nos recuerda la República de Platón, pues en él los seres humanos estarían divididos en dos clases sociales con distintas morales y sistemas de ideas.

⁶⁶⁴Como señala Jean Biès en *opere citato*:

«En virtud de la ley según la cual «el infinito no se repite jamás», el ciclo no recomienza nunca al mismo nivel.»

Como vimos en el ensayo anterior, la diferencia principal entre la teoría marxista y la teoría de las eras es que el marxismo —que se desarrolló bajo la influencia de Hegel y Saint-Simon— considera el proceso de degeneración a partir de la primitiva Edad de Oro como un necesario, universal y gradual proceso de «perfeccionamiento».

⁶⁶⁵Capriles, Elías, *Mind, Society, Ecosystem—Transformation for Survival* (obra que decidí no publicar).

⁶⁶⁶La transformación del cristianismo en religión oficial del Imperio Romano y la posterior transformación del Papado en poder temporal «mundanizaron» el poder religioso. Luego, las actividades de Marsilio, de Ockham y de Hus, y, sobre todo, la división luterana en un reino «celestial» en el que la razón no tenía ingerencia y otro «mundano» en el cual ella era el criterio rector, prepararon el terreno para que la razón secular privara de todo campo propio a la religión y dominara el mundo.

⁶⁶⁷Ver Huxley, Aldous, 1956.

⁶⁶⁸Ver Fromm, Erich, 1955; español 1956, y Watts, Alan, 1958.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

calvinista) y así produce las condiciones que según Max Weber hicieron posible el desarrollo del capitalismo.⁶⁶⁹

(3) Las «sociedades de costumbre» se van transformando, una tras otra, en «sociedades de moda», en un proceso que en nuestros días aún no ha concluido, el cual hace que las pautas a las cuales los individuos deben adaptarse cambien cada vez más rápidamente, de modo que la adaptación social que llamamos «normalidad» se vuelve cada vez más difícil, sobre todo porque los padres y educadores están ellos mismos cada vez más desadaptados y los individuos son bombardeados con valores cada vez más contradictorios entre sí.

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

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

Esto trae a colación el famoso principio de Marshall McLuhan «el mensaje es el medio», que éste popularizó sin entender que el mismo denunciaba la peligrosidad de los medios de difusión de masas. Éstos son unidireccionales y, por ende, contrarios al principio de comunicación, que es bidireccional o multidireccional. Medios de este tipo enseñan a los seres

⁶⁶⁹Ver Weber, Max, 1958. Ver también Capra, Fritjof, 1982.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

humanos a recibir información sin cuestionarla o contestarla —o, lo que es lo mismo, a ser manipulados sin rebelarse contra la manipulación y sin siquiera detectarla—. Así, pues, como hemos visto, lo que supuestamente sirve de base a la «libre expresión» típica de la democracia es en verdad un medio de condicionamiento que coarta y hace imposible la libertad del individuo.

Ya se ha vuelto un lugar común el decir que en nuestra época todo nuevo adelanto crea una nueva necesidad y un nuevo valor, por más absurdo que sea el adelanto. Una vez que se ha inventado un aparato para ir a la luna, el no desear ir a la luna se vuelve subversivo, aunque no haya ningún motivo racional para viajar a ese satélite. Así, pues, habiendo producido «útiles» cada vez más sofisticados y más inútiles, nos transformamos en útiles de nuestros útiles y en esclavos de los falsos valores que ellos producen. Como señala E. F. Schumacher:⁶⁷⁰

«El problema con valorar los medios por encima de los fines —lo cual, como lo confirmó Keynes, constituye la actitud de la economía moderna— es que destruye la libertad y el poder del hombre para escoger los fines que él realmente prefiere; el desarrollo de los medios, por así decir, dicta la escogencia de los fines. Ejemplos obvios son la búsqueda de velocidades supersónicas de transporte y los inmensos esfuerzos para hacer aterrizar al hombre en la luna. La concepción de estos fines no fue el resultado de ningún *insight* que revelase algunas necesidades y aspiraciones humanas, que son lo que se supone que la tecnología debe realizar, sino únicamente del hecho de que los medios técnicos necesarios parecían estar disponibles.⁶⁷¹»

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

El valor económico

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

Andrés Eloy

Blanco

⁶⁷⁰Schumacher, E. F. 1973.

⁶⁷¹En verdad, no sólo de que existieran los medios técnicos. Es altamente probable que los proyectos espaciales hayan sido concebidos originalmente con fines militares. Además, en la carrera espacial entre las superpotencias había una competencia por prestigio.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Ruyer señala que:⁶⁷²

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

La teoría del valor que aquí expongo, en cambio, no encuentra ninguna dificultad en relacionar el valor económico con otros tipos de valor y con el valor en general. Es cuando, habiéndonos constituido como entes aparentemente separados —en términos sartreanos, como ser-para-sí— hemos perdido la plenitud-valor de la totalidad infragmentada, e imaginamos que la posesión o el disfrute de ciertos entes, actividades o servicios pueden ayudarnos a recuperar la plenitud-valor perdidos, que dotamos a esos entes de valor económico *lato sensu*.

Todos los «mitos» sobre la Edad de Oro nos dicen que en ella los seres humanos no tenían que trabajar duramente por su sustento, pues éste «les era dado» espontáneamente por la naturaleza. Esto no quiere decir que ángeles, animales o gnomos les trajesen alimento; podría significar, más bien, que las actividades necesarias para la supervivencia no eran experimentadas como una carga, sino que eran realizadas espontáneamente, como un juego de niños.⁶⁷³ Una traducción muy difundida del *Libro del Génesis* del Antiguo Testamento dice de la «caída»:⁶⁷⁴

«...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...»

Como vimos en el ensayo anterior, el marxismo ortodoxo no reconoce que los «primitivos» hayan tenido una «economía de la abundancia» en la cual el trabajo era más juego que trabajo, la cantidad de tiempo dedicado a las actividades de subsistencia era muy escasa, los medios de subsistencia eran considerados suficientes y los seres humanos no experimentaban ninguna carencia importante. En su *Tratado de economía marxista*, Ernst Mandel afirma que:⁶⁷⁵

⁶⁷²Ruyer, Raymond, *opere citato*.

⁶⁷³Ronald D. Laing (Laing, R. D., 1970/1971) escribe:

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

⁶⁷⁴Génesis, III, 17-19. Versión de Sociedades Bíblicas en América Latina.

⁶⁷⁵Citado por Savater, Fernando, en el prefacio a Clastres, Pierre, español octubre 1985.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

Basándose en los escritos sobre economía primitiva de Marshall Sahlins, Jacques Lizot y otros especialistas, Pierre Clastres ha intentado demostrar que esta idea es totalmente falsa.⁶⁷⁶ Los primitivos que conocemos viven en la abundancia, si por tal entendemos el tener todas sus necesidades perfectamente cubiertas con un mínimo de dos horas de trabajo diarias⁶⁷⁷ (y un máximo de cinco en el caso de pueblos que deben sobrevivir en medios que son extremadamente hostiles —aunque ni siquiera en dichos pueblos trabajan todos los adultos en cada jornada—).⁶⁷⁸ Y, lo que es más importante, los primitivos no trabajan más *porque no desean acumular*, ya que *sienten que tienen suficiente* y que *sería absurdo acumular cuando el granero de la naturaleza siempre está lleno*. Así, pues, los llamados «primitivos» no tienen una profunda sensación de carecer de algo necesario para la vida o para la felicidad, mientras que los individuos de nuestra época están poseídos por una poderosa sensación de carencia esencial. En términos que serán explicados más adelante, los «primitivos» no sufren de «pobreza existencial» o «verdadera pobreza», mientras que los seres humanos de la actualidad sufren de ella en un grado extremo.

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. Hemos visto que para etnólogos como Jacques Cauvin y Andreas Lommel el arte del paleolítico refleja una espiritualidad de tipo «horizontal», que habría sido característica de los seres humanos de ese período.⁶⁷⁹ 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.⁶⁸⁰ Todavía no se ha producido el «nacimiento de los dioses», que

⁶⁷⁶Savater, Fernando, *opere citato*.

⁶⁷⁷Savater, Fernando, *opere citato*.

⁶⁷⁸Clastres, Pierre, *opere citato*.

⁶⁷⁹Cauvin, Jacques, 1987; Lommel, Andreas, *El arte prehistórico y primitivo* (Volumen I de *La enciclopedia del arte*).

⁶⁸⁰Cauvin, Jacques, 1987. Cauvin es director de investigaciones del CNRS, director del Instituto de Prehistoria Oriental en Berrias, Ardeche, y responsable de varias misiones arqueológicas.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

tendrá lugar en el Próximo Oriente en el comienzo mismo del neolítico. Cauvin escribe:⁶⁸¹

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

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 representar 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 tiempo. Cauvin nos dice:⁶⁸²

«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 restablecimiento del comunismo propio de la Edad de Oro 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-

⁶⁸¹*Ibidem*. La traducción del fragmento es mía.

⁶⁸²*Ibidem*. La traducción del fragmento es mía.

ción de Dios en el comunismo»,⁶⁸³ pero que yo prefiero explicar 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.⁶⁸⁴

Cauvin cree haber establecido que el momento cuando el arte deja de representar el mundo como divino y comienza a representar lo sagrado fuera del mundo precede por poco tiempo a los primeros experimentos agrícolas. Ahora bien, si el reconocimiento por Cauvin de que los seres humanos del paleolítico tenían una economía de la abundancia, en la cual pocas horas de «trabajo» diarias eran suficientes para cubrir todas las necesidades, contrariaría ya a muchos marxistas que interpretan erróneamente su propia doctrina y a otros partidarios del determinismo económico, más aún los contrariaría el hecho de que Cauvin crea haber demostrado *que no habían razones «económicas» que justificaran la transición de la caza, la pesca y la recolección a la agricultura.*⁶⁸⁵

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

⁶⁸³Y 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.

⁶⁸⁴Como ya vimos, Dios es la proyección hipostasiada del *soi* o sí-mismo. Así, pues, el sí-mismo-como-resultado es la reintegración de Dios.

⁶⁸⁵Esta 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».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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?

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.⁶⁸⁶ 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

⁶⁸⁶Para 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.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

del trabajo como un deber penoso, el desarrollo de la carencia de plenitud por contraposición con la cual se establece el valor, y el surgimiento del valor económico *lato sensu* (el cual depende de la percepción del trabajo como una tarea indeseable pero necesaria a fin de producir frutos deseables). El *juicio* que el mito bíblico representa en términos de la imagen de «comer del árbol del conocimiento» es *Urteil* o «partición originaria»: él introduce la fractura en la experiencia del individuo y en la sociedad, y separa el mundo de lo divino, que es entonces concebido como hipóstasis supramundana. La fractura en la experiencia del individuo es lo que hace que éste experimente el trabajo como una carga que ha de llevar contra su propio gusto y, como vimos, es también lo que permite que aparezca el valor económico.⁶⁸⁷ En el *Huainanzi* podemos leer:⁶⁸⁸

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

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

Para científicos sociales como Pierre Clastres y diversos pensadores ácratas, la fractura de la sociedad en gobernantes y gobernados es lo que permite la aparición de las clases sociales y el desarrollo de la propiedad privada, las cuales a su vez hacen posible un mayor desarrollo del poder político que unos ejercen sobre otros, en un proceso de fomento y desarrollo mutuo de las divisiones de poder y las divisiones económicas, el cual desemboca en el Estado y la sociedad de clases (que es primero sociedad de castas). Como señala Fernando Savater:⁶⁸⁹

«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

⁶⁸⁷Así los seres humanos pierden conciencia de que la totalidad de la vida es juego y comienzan a tomarla como algo serio, que implica una serie de trabajos indeseables —y, en consecuencia, «tienen que ganarse el pan con el sudor de su frente»—. Considérense las palabras de Ronald Laing citadas en la nota N° 97.

⁶⁸⁸Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, p. 30.

⁶⁸⁹Savater, Fernando, *opere citato*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

en algunos encuentros bélicos; porque cuando tal jefe aparece por una u otra razón, de él derivan la obligación de trabajar más allá de lo imprescindible, la glorificación de unos intereses privados como «bien común» de un ente abstracto, el Pueblo o la Nación, que el jefe encarna, y la burocratización progresiva de la sociedad. Consecuencia lógica de esto es suponer que mientras no se liquiden las desigualdades de poder, permanecerá la explotación en la sociedad, pues es imposible acabar con ésta conservando aquélla, ya que las une una reacción de causa y efecto.»

Esta visión contradice directamente la tesis marxista según la cual el Estado aparece como resultado de las divisiones económicas. Según Clastres, la aparición del poder político surge con la transición a la agricultura; en particular, con la transición de la caza, la pesca y la recolección a la agricultura de rociado y el MPD o «modo de producción doméstico» —el cual representa todavía una economía de la abundancia pues, como señala Clastres—:

«El MPD asegura de este modo a la sociedad primitiva una abundancia que se mide por la igualación de la producción con las necesidades; funciona con miras a su total satisfacción, negándose a ir más allá. Los salvajes producen para vivir, no viven para producir: «el MPD es una producción de consumo cuya acción tiende a frenar los rendimientos y a inmovilizarlos en un nivel relativamente bajo»... *Estructuralmente* (escribe Sahlins) *allí la economía no existe*. Equivale a decir que lo económico, como un sector que se despliega de una manera autónoma en el campo social, está ausente del MPD... *Las sociedades primitivas son sociedades del rechazo de la economía.*»

Ahora bien, el poder que según Clastres surge en esta etapa no confiere ningunos privilegios económicos al «jefe». ⁶⁹⁰ Para que éste obtenga beneficios económicos de su poder político, la «curva continua de poder político» de la tribu tendrá que seguir su desarrollo progresivo y alcanzar la etapa que Clastres llama «de las monarquías polinesias». ⁶⁹¹

El sistema tibetano prebudista conocido como bön planteaba un esquema diferente del anterior, según el cual la introducción de la propiedad privada sería el origen del poder político, pues ella produciría caóticas luchas que sólo podrían ser suprimidas cuando todos reconocieran a un soberano, quien luego abusaría del poder. ⁶⁹² La aceptación de un soberano produciría

⁶⁹⁰Este está más bien obligado a *dar* a su tribu. Y, para poder hacerlo, tiene que explotar a sus mujeres. Así, pues, la poliginia y la explotación de la mujer serían las condiciones de la aparición del poder político y de la posterior explotación económica.

⁶⁹¹El esquema de Clastres no asocia la aparición de la agricultura con el predominio femenino, como sí lo hacen los de algunos otros autores y como quizás nos convendría que lo hiciese si quisiéramos relacionar la era que precedió a la aparición de la agricultura con el predominio de la *coincidentia oppositorum* y la consiguiente armonía entre lo yin y lo yang y entre los sexos, vincular los comienzos de la agricultura con el predominio de lo yin y de la hembra, y conectar la era que ahora se acerca a su fin con el predominio de lo yang y del varón.

⁶⁹²Reynolds, John Myrdhin, 1989.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

una casta o clase social dominante, engendrando el sistema de castas y clases sociales, y la necesidad de proteger la distinción de castas o clases daría lugar a un mayor desarrollo del poder político que ejercen los sectores privilegiados de la sociedad. Esta dinámica produciría la opresión y explotación de unos seres humanos por otros.

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

Ahora bien, los bienes que actualmente tienen valor económico no tenían valor económico propiamente dicho en las economías de la abundancia propias de las comunidades indivisas descritas por Clastres y otros. Aun más, en contra de lo que afirman las teorías economistas y las teorías meramente ecológicas del valor económico, originalmente este último no tiene que estar en relación directa con la utilidad y con la escasez de los bienes. Según lo documentado por Lévi-Strauss,⁶⁹³ entre otros, «por motivos míticos» los miembros de ciertas comunidades tribales valoran más que ninguna otra cosa objetos que no tienen ninguna (o tienen muy poca) utilidad y que son sumamente abundantes —como sucede, por ejemplo, con las conchas *Dentalium elephantinum* entre los chilcotin y en las tribus de la familia salish que viven más lejos de la costa que aquéllos—. ⁶⁹⁴ En los sistemas melanesios

⁶⁹³Que, como hemos visto, no debe ser tomado como algo objetivo, ya que: (1) los valores, la ideología y los intereses del investigador, al determinar lo que éste busca, determina lo que va a encontrar y lo que va a inferir de ello (afectando incluso sus observaciones, como lo muestra el relato de Edgar Morin sobre la colisión entre el velomotor y el automóvil); (2) la presencia del investigador (sobre todo si el mismo intenta tratar a los individuos como objetos a fin de obtener resultados «objetivos») modifica de manera considerable lo observado y, por lo tanto, la investigación de campo objetiva es imposible. Etc.

⁶⁹⁴Lévi-Strauss, Claude, 1972, español 1974. Como señala Lévi-Strauss, las conchas en cuestión «son inservibles para fines alimenticios, [pues] apenas tienen nada que comer». Ahora bien, a pesar de que ellas son sumamente abundantes, no se encuentran en la tierra de los chilcotin (al otro lado de las montañas que bordean la costa), sino en las regiones costeras de los bella-bella (y en las de los kwakiutl), siendo obtenidos por los chilcotin de los bella-bella por medio del trueque, y siendo cambiados a su vez a tribus de la familia salish que viven más lejos de la costa (las cuales ignoran que ellas no provienen de la tierra de los chilcotin). Así, pues, si bien las conchas tienen utilidad para los chilcotin como medios de cambio con las tribus de la familia salish, para estas últimas no tienen una utilidad del mismo tipo. Y, si bien las conchas sirven como

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

que cuentan con un «gran hombre» estudiados por Sahlins⁶⁹⁵ (los cuales se encuentran «más avanzados» en el proceso de civilización/degeneración que los pueblos cazadores), el «gran hombre» adquiere su condición de tal porque, por medio de la explotación de su propio trabajo y del de sus esposas y parientes-clientes, puede ofrecer muchos bienes al resto de la comunidad. Aunque Sahlins cree que el objetivo del «gran hombre» es alcanzar un poder semejante al que ejerce el jefe en las (más «avanzadas») monarquías polinesias, que le permite explotar al resto de la comunidad, Clastres insiste en que este fin sería inconcebible en una comunidad cuyos integrantes se negarían a soportar un poder de este tipo, y concluye que lo que busca el gran hombre es *prestigio*: para él, el prestigio tiene mayor valor económico que los bienes que regala a la comunidad (que serían los que para nosotros tendrían valor económico), y que los medios para obtenerlos (su propio trabajo y el de sus esposas y parientes-clientes).⁶⁹⁶

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

Por supuesto, muchos dudarán que la sensación de carencia que llamamos «hambre» pueda deberse a la ilusión de separatividad del individuo con respecto a la plenitud del continuo de lo dado. Puesto que en general

cucharas para comer, esta utilidad no justifica el valor que les dan los chilcotin y las tribus salish del interior. Así, pues, es evidente que el origen de la alta valorización económica de las conchas es de tipo mítico y no económico.

⁶⁹⁵Citado en Clastres, Pierre, español 1985/1987.

⁶⁹⁶Clastres, Pierre, español 1985/1987.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

comer es necesario para la vida, la necesidad de comer es considerada como una necesidad orgánica y no psicológica. El individuo en quien se haya establecido el sí-mismo-como-resultado comerá espontáneamente cuando su organismo lo requiera; *no obstante, si no encuentra alimento, aunque sienta las sensaciones que los humanos en general asociamos con el hambre no experimentará una insoportable sensación de carencia.*⁶⁹⁷

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

Un último ejemplo a considerar sería el del valor con que dotamos a las piedras preciosas talladas. Parece casi seguro que éstas hayan impresionado originalmente a los seres humanos porque sus destellos inducían momentáneamente en ellos estados casi místicos libres de entendimiento, del tipo que Goethe llamó «asombro»,⁶⁹⁸ lo cual puede ser considerado como un tipo de «alta utilidad» (utilidad visionaria y no utilidad económica *per se*). Ahora bien, ellas habrían alcanzado en poco tiempo tan alto valor económico

⁶⁹⁷Los maestros tibetanos afirman que la práctica que ellos conocen como *bcud-len* (chü-len) permite a los seres humanos sobrevivir sin ingerir alimentos tradicionales. En efecto, en 1982 un grupo de médicos estadounidenses estudió a un grupo de yoguis tibetanos en la India y comprobó oficialmente sus portentos. Los practicantes tibetanos de chü-len dejan de comer alimentos vegetales y animales por largos períodos y se alimentan sólo de esencias minerales extraídas de fósiles orgánicos, productos alquímicos, agua y aire, y parecen sentirse plenos y felices. Como enemigo del catolicismo, Hitler intentó demostrar que la Sra. Neumann, quien durante años dejó de comer y consumía tan sólo la Ostia que recibía en comunión, estaba engañando a la gente; pero, a pesar de la estricta vigilancia de que la hicieron objeto los «organismos de seguridad del Estado», no se logró comprobar que hubiese fraude alguno.

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

⁶⁹⁸Por ejemplo, cuando —según dice Aeckermann en sus *Conversaciones con Goethe*— este último exclamó «vende todo tu saber y compra asombro».

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

porque para el momento de su aparición el valor económico se encontraba ya en relación directa con la utilidad y con la *escasez*.

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

«En aquel estadio rudo y primitivo de la sociedad que precede tanto a la acumulación de *stock*⁶⁹⁹ como a la apropiación de la tierra, la proporción entre las cantidades de trabajo necesarias para adquirir distintos objetos parecería ser la *única* circunstancia que puede proporcionarnos alguna regla para su mutuo intercambio. Si, entre una nación de cazadores, por ejemplo, toma el doble de trabajo matar un castor que matar un ciervo, un castor debería intercambiarse por, o valer, dos ciervos. Es natural que lo que por lo general es el producto de dos días o dos horas de trabajo, debe valer el doble que lo que es por lo general el producto de un día o una hora...

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

Los estudios antropológicos (algunos de los cuales fueron citados arriba) muestran que este punto de vista es totalmente erróneo. Smith proyecta la mentalidad de su tiempo sobre los pueblos cazadores, ignorando que éstos tenían una mentalidad mítica y un tiempo cíclico que harían imposible la aplicación de las pautas de razonamiento que él les atribuye. Aunque la economista inglesa de nuestra época, Joan Robinson, no se detiene a considerar la diferencia de mentalidad existente entre los pueblos cazadores y las sociedades modernas, señala acertadamente que si el bosque era libre para todos y no había propiedad sobre los animales, y si el intercambio surge de la especialización, es absurdo pensar que en esa etapa existiesen el comercio y una relación de precios normal: todo lo que se produciría sería cambalaches

⁶⁹⁹La palabra *stock* es tan amplia que no podemos traducirla con una sola palabra castellana. Se la utiliza para designar objetos tan variados como capital, provisiones, recursos, artículos, existencias, ganado/animales de cría, materias primas, valores, enseres, etc., etc.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

ocasionales.⁷⁰⁰ Por otra parte, aun si —como supone tácitamente Joan Robinson— no hubiese diferencias entre la mentalidad de los pueblos del neolítico y la de los seres humanos de las sociedades modernas, de ser cierta la tesis según la cual desde fines del neolítico habría habido comerciantes de piedra de encender y de ámbar, éstos habrían tenido que obtener lo que pudiesen a cambio de sus productos, dependiendo del excedente de producción que podía ser utilizado para obtenerlos y no del tiempo de trabajo invertido para producirlos.⁷⁰¹ Sin duda alguna, el intercambio institucionalizado es propio de sociedades en las cuales se ha producido un cierto grado de especialización profesional. El mismo tomará una forma más cercana a la actual cuando aparezca la moneda,⁷⁰² que hará posible una cuantificación más rigurosa —aunque también más abstracta— del intercambio comercial.

La Sra Robinson señala que la versión de la teoría de Smith que ha sobrevivido hasta hoy también se equivoca, pues si bien entiende que el intercambio es el producto de la especialización, esta última no permite que el mero tiempo de trabajo sirva como criterio para determinar el valor de los bienes: al intercambiar bienes producidos por distintas profesiones, tendremos que tomar en cuenta muchos otros factores.

Para solventar este problema, se inventó el concepto de *trabajo abstracto* —el cual fue identificado con el *valor*, identificado a su vez con el *precio*— como distinto del *trabajo concreto* del productor. Pero, como señala también la Sra. Robinson, el trabajo-tiempo por unidad de producción no tenía nada que ver con el hipotético «valor objetivo» que se deseaba cuantificar: la economía campesina exige que se mantenga a los comerciantes y artesanos que se requieran, y éstos deben recibir sus medios anuales de vida a partir del producto agropecuario total. Así, pues, parece correcto sustituir el modelo de Smith por el de la aldea hindú no modernizada en la cual los especialistas (comerciantes incluidos) que realizan trabajos necesarios no agrícolas tienen derecho a un porcentaje de la cosecha, sin que se tome en cuenta la cantidad de trabajo que les toque realizar cada año.⁷⁰³

Los economistas partieron del presupuesto de un «valor objetivo», el cual originalmente fue identificado con el costo total de los artículos, incluyendo la ganancia del capital —o sea, con lo que más adelante se llamó

⁷⁰⁰Robinson, Joan, 1962.

⁷⁰¹*Ibidem*.

⁷⁰²Según Heródoto, Fidón, rey de Argos, fue el inventor de la primitiva moneda acuñada en el siglo IX a.J.C., que era de plata con la tortuga de la isla egina por tipo y de forma oblonga. Hildebrand distingue la economía natural de la economía monetaria, que la habría sucedido. Schmoller, Bücher, Sombart, etc., teorizan sobre las fases en el desarrollo de estos dos tipos de economía y la transición del primero al segundo.

⁷⁰³*Ibidem*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

Como han señalado los filósofos del valor, éste no puede ser medido de la manera como es medido un cuerpo extenso. Podemos comparar un cuerpo con una vara de un metro y así medir su tamaño, pero ¿con qué podríamos comparar su valor para medirlo? No obstante, para los economistas que creían en la existencia de un valor objetivo y que habían sido adoctrinados para creer que la cuantificación era *el criterio* que determinaba lo que podía ser considerado como científico, se hizo imprescindible encontrar una «vara métrica» que pudiese medir el valor. Ricardo propuso que esa «vara métrica» era el trabajo invertido en la producción del artículo,⁷⁰⁴ y Marx adoptó su criterio, aunque, en la opinión de la Sra. Robin-son:⁷⁰⁵

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

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

⁷⁰⁴A fin de refutar a Marx, Marshall trató de demostrar que éste no era el planteamiento de Ricardo. No obstante, como anota Joan Robinson, la última obra de Ricardo —que Marx no leyó— prueba que la forma como Marx concibió el valor estaba muy cerca de la forma como lo concibió Ricardo. Ver *Works of David Ricardo*, ed. P. Straffa, Vol. I y Vol IV; Marshall, *Principles*, pp. 811-21; y Robinson, *opere citato*, pp. 33-9

⁷⁰⁵Robinson, Joan, *opere citato*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

Fue precisamente su comprensión de que la teoría marxiana del valor era contraria al ideal comunista, lo que obligó a Kropotkin a rechazarla. Para Kropotkin, cada bien producido por los seres humanos es un fruto del trabajo universal: del trabajo de todos los seres humanos en todos los tiempos y lugares. En la producción de un reloj mecánico suizo que es vendido en París, intervienen quienes trabajan en las minas y en las fundiciones de metales, quienes desarrollaron y fueron perfeccionando las técnicas de fundición en general y de producción de piezas metálicas exactas en particular, quienes crearon y fueron perfeccionando los mecanismos de relojería, quienes inventaron los ferrocarriles y quienes han ido perfeccionando la tecnología empleada en ellos, quienes construyeron la red ferroviaria, quienes construyen las locomotoras y los vagones, quienes idearon y perfeccionaron —al igual que quienes construyeron— la totalidad de las herramientas, los útiles y las máquinas empleados en la producción de todos los bienes ya mencionados, quienes trabajan en los servicios ferroviarios, quienes produjeron los alimentos que todos los trabajadores ya considerados debieron consumir para poder producir sus productos, quienes produjeron las ropas que éstos vistieron y las casas en que se alojaron, quienes produjeron la maquinaria y las herramientas empleadas en la producción de los alimentos y las ropas ya considerados —y, en general, todos los trabajadores de todas las épocas y lugares—. En consecuencia, su valor sólo puede ser el resultado del trabajo universal, y no del limitado número de horas de trabajo invertidas por uno o varios individuos en juntar piezas a fin de producir un reloj específico. Y esto, a su vez, implica que el principio económico más lógico es el del

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

comunismo: «de cada cual según sus posibilidades, a cada cual según sus necesidades».⁷⁰⁶ Como señala Angel Cappelletti:⁷⁰⁷

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

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

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

«Si el ingeniero, el hombre de ciencia y el médico reciben mejores retribuciones que el obrero, ello no se debe ciertamente a los gastos de producción del trabajo de los mismos. La causa de tal hecho debe buscarse más bien en un sistema educativo que sólo permite el acceso a la enseñanza universitaria a una pequeña minoría de privilegiados.⁷⁰⁸

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

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

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

⁷⁰⁶Se ha señalado que la aplicación de este principio parte del supuesto de que la sociedad produce un excedente. Sin embargo, el mismo podría implicar también que en ella se han superado las necesidades artificiales impuestas por el sistema actual, y que se ha superado incluso la mentalidad que valora y que mide estrictamente lo que da y lo que recibe a cambio.

⁷⁰⁷Cappelletti, Angel, 1978, pp.156-158. Las oraciones entre comillas son citas de la obra de Kropotkin *El salariado*.

⁷⁰⁸En verdad, se debe a la totalidad del sistema sociopolítico, económico y cultural, pues la enseñanza universitaria tiene un valor especial sólo en sociedades de tipo tecnocrático y anteriores al establecimiento del cooperativismo autogestionario. Obviamente, la solución al problema que plantea Kropotkin no radicaría en extender a todos la enseñanza universitaria, sino en disolver las universidades y sustituirlas por otros medios más genuinamente democráticos de adquirir el saber, cuya función no sea la de enseñar a los miembros de la sociedad a funcionar dentro de las aberrantes pautas imperantes, sino ayudarlos a ganar por sí mismos acceso al saber necesario para sus actividades y a la sabiduría que supera el error. Iván Illich (Illich, I. D., 1971) ha propuesto algunas alternativas para lograr el saber que los individuos necesitarán para sus actividades y para adquirir una cultura general; alternativas para que los más sabios ayuden a otros a ganar acceso a la sabiduría sólo podrán ser esbozadas cuando suficientes individuos se hayan establecido en ella.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«Se comprende, al leer estas líneas, que los burócratas soviéticos, cuyo salario monta[ba] a veces quince y veinte veces el del obrero industrial, no [sintieran] gran simpatía por Kropotkin. Se comprende también que los economistas continuadores de Ricardo y de Marx, tampoco demuestran entusiasmo cuando Kropotkin... dice que los gastos de producción de la fuerza del trabajo no se pueden calcular y que tal vez un buen obrero cueste a la sociedad más que un artesano, si se tiene en cuenta, por ejemplo, la cantidad de hijos de obreros muertos por anemia y por defunciones prematuras.

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

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

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

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

Por otra parte, Kropotkin

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

Como sabemos, las teorías «clásicas» del valor económico propiamente dicho culminaron en Ricardo y Marx. Estos fueron sucedidos por los neoclásicos, quienes sustituyeron las teorías del valor por la teoría de la *utilidad*. Puesto que esta última teoría podría haber servido en cierta medida a los ideales igualitarios, los economistas capitalistas que la utilizaron movieron su atención de la *utilidad* al producto físico como el objeto a maximizar y dieron satisfacción a la necesidad galileica de encontrar indicadores precisos para la cuantificación produciendo conceptos tales como el de PNB, el de ingreso *per capita* y el de «nivel de vida». Como veremos más adelante, estos conceptos no podrían haber sido más perjudiciales, pues sirvieron de justificación al desarrollismo que ha consumido nuestro planeta y pusieron en manos del Primer Mundo una inalcanzable zanahoria con la cual hacer marchar tras de sí y así poder seguir explotando a las naciones del Tercer Mundo —y, en general, dieron impulso al proceso de degeneración y deformación de los valores que hemos estado considerando—. La Sra. Robinson nos dice con respecto a las teorías de la utilidad⁷⁰⁹:

«Desde un ángulo (el enfoque que deriva los precios de la *utilidad*) era mucho más humano que la teoría clásica. Por vez primera, los sueldos fueron incluidos en la riqueza de la nación. A Adam Smith parecía gustarle la idea de que los trabajadores gozaran de abundancia, pero los salarios eran para él básicamente un costo y una nación que hubiese alcanzado el grado más alto de opulencia sería una en la cual el trabajo fuese barato.⁷¹⁰ Para Ricardo la riqueza también significó acumulación. Para los neoclásicos la *utilidad* de los bienes consumidos por los trabajadores no era diferente de cualquier otra *utilidad*.

«(Aunque la doctrina de la utilidad tenía implicaciones igualitarias, los economistas capitalistas pudieron evitarlas sobre todo moviendo su atención de la *utilidad* al producto

⁷⁰⁹*Ibidem*.

⁷¹⁰*Wealth of Nations*, Vol. I, p. 84.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

físico como el objeto a maximizar.) Un total más pequeño de bienes físicos, distribuidos igualitariamente, sin duda alguna podría producir más *utilidad* que un total mucho mayor distribuido desigualmente, pero si mantenemos la mirada puesta en el total de bienes es fácil olvidar la *utilidad*. Marshall se curó de sus tendencias socialistas considerando el ingreso nacional físico.»

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

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

Como ha señalado Fritjof Capra, entre otros, hasta el siglo XVI los fenómenos «puramente económicos» no fueron aislados de la trama de la vida, y sólo a partir del siglo XVII se desarrolló (originalmente en Inglaterra) la «economía de mercado». Asimismo, durante la Edad Media y hasta el siglo XVII se consideraba inmoral el préstamo a interés, se insistía en que los precios fuesen «justos» y se pensaba que la ganancia personal y el atesoramiento debían ser desalentados, se estimaba el trabajo por el valor de uso de lo que producía para el grupo y por el bienestar que proporcionaba al alma, y se consideraba que el comercio estaba justificado sólo como medio para restaurar la suficiencia del grupo.⁷¹¹ Y, como anota Angel Cappelletti,⁷¹² en las «ciudades libres», en particular:

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

⁷¹¹Capra, Fritjof, 1982.

⁷¹²Cappelletti, Angel, 1978.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

Ya la errónea separación de los fines y los medios y la consiguiente división de los valores en valores-fines y valores-medios se había institucionalizado con la obra de Maquiavelo (1469-1527).⁷¹³ Luego —como ya hemos visto— Galileo (1564-1642) estableció la cuantificación como base de la ciencia moderna, haciendo que las teorías económicas que se desarrollaron a partir de los siglos XVII y XVIII estuviesen basadas exclusivamente en este principio. Pero será a partir del siglo XVII y, sobre todo, desde los siglos XVIII y XIX, que el valor económico cuantificable y cuantificado dejará de ser concebido como valor-medio y se transformará en valor-fin, y que se contrapondrá lo útil a lo bueno. Esto es posible porque se define lo útil, no como aquello que produce bien/valor, sino como aquello que *de manera inmediata* produce «valores-medios» que hemos transformado en «valores-fines» —aunque en última instancia la producción de esos «valores-medios transformados en valores-fines» nos lleve a la más profunda infelicidad e incluso a la auto-destrucción—.

En el campo de la economía, la división entre fines y medios fue institucionalizada por Mandeville y justificada por el Dr. Johnson y la mayoría de sus sucesores capitalistas. En su *Fábula de las abejas*, Mandeville expuso la «doble moral» de quienes pretendían al mismo tiempo ser buenos cristianos y defender el capitalismo y/o «sacar provecho» a ese sistema, caracterizando correctamente a todo lo que el capitalismo estimula y explota como vicios condenados desde siempre por la religión, pero también intentando demostrar que éstos vicios privados producían beneficios públicos.⁷¹⁴ Luego, el Dr Johnson adoptó la interpretación de Mandeville, liberándola del moralismo que la impregnaba y transformándola en código económico.⁷¹⁵ Como ha anotado el padre del neoliberalismo F. A. Hayek con respecto a su querido Bernard Mandeville:⁷¹⁶

⁷¹³La cual, como sugiere Angel Cappelletti, parece tener sus antecedentes más lejanos en Kautilya, el autor del *Arthashastra*. Se cree que Kautilya es el nombre literario del filósofo Chanakya o Vishnugupta, asesor del rey Chandragupta de la dinastía Maurya de la India que ayudó a éste a derrocar la dinastía Nanda establecida en Patalipura, Maghada.

⁷¹⁴Mandeville, edición 1924.

⁷¹⁵Boswell, edición 1934-1950, citado por Joan Robinson, *opere citato*.

⁷¹⁶Hayek, F. A., ensayo 1978, en Hayek, F. A., 1978.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

En contraposición al Dr Johnson, Adam Smith, como persona «normal» de mala fe en el sentido sartreano, se habría sentido mal violando sus propios principios morales con el objeto de defender el capitalismo, y por ende hubo de indignarse ante la caracterización que hizo Mandeville de lo que este sistema estimula y explota, insistiendo en que los vicios condenados en su *Fábula* son en verdad virtudes, y afirmando a ese fin que la virtud es lo que hace bien a la sociedad y la sustenta.⁷¹⁷ Así, pues, sustituyó los valores del cristianismo por los nuevos valores que habrían de servir de base al capitalismo, realizando la operación de mala fe y de engaño a otros que consolidaría la inversión moral necesaria para el desarrollo del sistema económico en cuestión hasta sus formas actuales y por ende para la consecuente devastación ecológica.

En nuestro siglo, en sus *Essays in Persuasion*, Lord Keynes llevaría mucho más lejos el proyecto emprendido por Adam Smith y diría que el amor al dinero y la riqueza y, en general, gran parte de lo que las religiones de antaño consideraban como vicios, son en verdad virtudes, aunque el hombre de la calle se encuentre confundido ante la contradicción entre la ética capitalista y la moral cristiana tradicional. Como apunta Joan Robinson:⁷¹⁸

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

A fin de justificar los vicios condenados por la religión y presentarlos como virtudes, Keynes decía que el día en que todos serán ricos —o sea, cuando todos alcancen ese falso valor que es un alto nivel de vida, el cual

⁷¹⁷Smith, Adam, *Moral Sentiments*, Vol. II, pp. 302-3.

⁷¹⁸Robinson, Joan, *Opere citato*, p. 25.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

produce lo contrario de lo que pretende— no se encuentra lejos, y que entonces:⁷¹⁹

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

Keynes distingue lo bueno de lo útil con el objeto de hacer-nos creer que lo bueno no es útil —o sea, que lo bueno no proporciona bienestar y felicidad— y hacernos perseguir en cambio lo que él define como útil —o sea, como supuesta fuente de futuro bienestar y felicidad—. Por supuesto, lo que Keynes define como útil es lo que los «privilegiados» consideran útil para sí mismos, pero el famoso economista nos hace creer que ello será útil para todos diciendo que, para lograr que todos sean ricos, por otros cien años⁷²⁰

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

Como lo muestra la crisis ecológica que describí parcial-mente en el primer apéndice a *Qué es filosofía*, la luz que Keynes decía ver al otro lado del túnel era la de un tren que venía en sentido contrario. Keynes nos conduce al atropella-miento haciéndonos perseguir un alto nivel de vida, el cual no es directamente proporcional a la felicidad y la plenitud de los individuos, e ignorando la calidad de la vida, que es lo que refleja nuestra felicidad y plenitud.

Puesto que la calidad de la vida no puede ser medida, no es considerada como un concepto científico y es obviada por sociólogos y economistas. Ahora bien, ¿qué mejor criterio puede haber para juzgar un sistema social, político o económico que la calidad de la experiencia de los individuos que viven dentro de él? ¿Qué puede ser más importante que el predominio, entre los miembros de la sociedad, de la felicidad o de la infelicidad, del placer o del dolor, de la satisfacción o de la insatisfacción? El concepto de «nivel de vida» no refleja la calidad de nuestra experiencia; el aumento del nivel de vida que se produjo durante el último siglo en el Primer Mundo estuvo acompañado por un aumento proporcional de la ansiedad, la angustia, las neurosis, la insatisfacción y la frustración de los ciudadanos. En cambio, una comunidad armónica caracterizada por la igualdad económica, no basada en la competición entre individuos, que no persiga niveles de consumo cada vez

⁷¹⁹Keynes, John Maynard, artículo de 1930 publicado en Keynes, J. M., 1932, citado por E. F. Schumacher, 1973.

⁷²⁰*Ibidem*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

más altos, que sea estable, que esté regida por la sabiduría y basada en la búsqueda de la armonía interna y la plenitud de los individuos, sin duda alguna producirá en sus miembros una excelente calidad de experiencia, radicalmente distinta de la que producen las sociedades actuales. Además, será viable, pues no destruirá la base físico-biológica de la existencia de los seres humanos.

Probablemente, una vez establecida una sociedad tal, la mayoría considerará la calidad de experiencia que ella proporciona como incomparablemente superior a la que proporcionan las sociedades actuales. Aunque también es posible que algunos crean preferir el conflicto y la angustia a la armonía y la plenitud y, en consecuencia, teman que la calidad de la vida en la comunidad armónica a la que me referí arriba pueda ser peor que en las sociedades actuales, son pocos quienes reconocen preferir el conflicto y la angustia. Como lo mostró Pascal, para perseguir el conflicto y la angustia el individuo normal tiene que engañarse, diciéndose que éstos son elementos inevitables de la vida, pero que en verdad lo que él desea es la paz, la armonía y la plenitud. Usando el famoso ejemplo de Pascal, aunque lo que en verdad persigue el cazador es mantener su atención concentrada en la persecución de la presa y así pasar el tiempo, olvidándose de sí mismo, de sus miserias y de su aburrimiento, a fin de mantener dicho interés él debe creer que lo que desea obtener es la presa.⁷²¹

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

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

Aunque, por no ser cuantificable, la «calidad de la vida» no es un concepto «científico», una buena calidad de la vida implica que nuestra existencia en su conjunto no nos es desagradable, mientras que un alto nivel de vida por lo general implica una existencia en extremo desagradable. Este hecho, al igual que la totalidad de lo considerado en el apéndice sobre la

⁷²¹Pascal, Blaise, edición póstuma 1669; español 1977.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

situación ecológica global, puede dar una idea del error extremo que se encuentra tras la ideología que sirve de base a la «ciencia». Sólo una vez superada la ideología cientificista podrían la ciencia y la tecnología ser de verdadera utilidad a los seres humanos.

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

Así, pues, en un principio se considera que no se debe estimular la codicia, de modo que el hombre experimente una menor sensación de carencia, y lo que se considera como «riqueza económica» no es una mera abstracción monetaria, sino que tiene que ver con la cantidad y la calidad de la comida, la calidad de la vivienda, la calidad de la ropa, etc. Fue precisamente con el objeto de prevenir la «pobreza existencial» y, en general, el mal asociado a los falsos valores que se desarrollaban en su época, que Lao-tse⁷²² escribió:

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

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

No obstante, Lao-tse y quienes pensaban como él no lograron impedir que se implementasen actitudes contraproducentes y desarrollasen falsos valores. En consecuencia, en nuestra época se ha dejado de tomar en cuenta la sensación subjetiva de plenitud o de carencia, así como la cantidad y la calidad de la comida, la calidad de la ropa y la vivienda, etc., y sólo se toman en cuenta cuantificaciones abstractas tales como el Producto Nacional Bruto y el PNB *per capita* (que corresponde al «nivel de vida»). Con respecto al PNB, José A. Lutzenberger⁷²³ escribe:

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

«De este modo confundimos el desmantelamiento de la ecosfera con la creación de riqueza. La destrucción de una ciénaga, la transformación de la floresta amazónica en

⁷²²Lao-tse, *Tao-te-king*.

⁷²³Lutzenberger, José A., 1976; español 1978.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

simples pastos, o la tala de las últimas araucarias sólo figuran en las cuentas económicas como creación de riqueza, sin que allí aparezca la descapitalización ecológica.

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

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

«La causa profunda de la crisis no es tecnológica ni científica; es cultural, filosófica. Nuestra visión incompleta del mundo nos hace querer agredir lo que deberíamos querer proteger. Nos parece que debemos «dominar la naturaleza», luchar contra ella para no ser dominados por ella. Pero ocurre que la alternativa «señor o esclavo» no corresponde a la realidad de las cosas. El camino que la ecología nos enseña es el de ser *socios de la naturaleza*.»

El concepto de PNB incluye en la «riqueza» de una nación lo que en verdad constituye una descapitalización de la misma. En cambio, excluye de dicha riqueza el trabajo de las amas de casa y en general todos los trabajos que no reportan ingresos monetarios, que son los realizados por casi la mitad de la población mundial. Manfred Max-Neef escribe:⁷²⁴

⁷²⁴Max-Neef, Manfred, 1985.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

Lo anterior —entre otras cosas— nos permite entender por qué para el sociólogo Jean Baudrillard no puede haber una «teoría de las necesidades», sino una teoría del concepto ideológico de necesidad, y también por qué el conocido sociólogo afirma que la división entre «necesidades primarias» y «necesidades secundarias» no es más que un mito creado por la economía y la sociología imperantes. Para Baudrillard, jamás han existido «sociedades de penuria» y «sociedades de abundancia», pues:⁷²⁵

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

⁷²⁵Baudrillard, Jean, 1973; español 1976.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

Iván Illich⁷²⁶ señaló que, aparte de la riqueza y la pobreza cuantificables, había una riqueza y una pobreza existenciales que tenían que ver con nuestra sensación subjetiva de plenitud o de carencia. Esta riqueza o pobreza no puede ser medida, pero constituye una vivencia innegable, mientras que la «riqueza» o «pobreza» que miden los economistas nada tiene que ver con la felicidad y la plenitud de los seres. En el Bután, que no ha estado expuesto a la creación artificial de carencias por los medios de difusión de masas (la cual tiene por objeto estimular el consumo y enriquecer aún más a los capitalistas a expensas de la felicidad y de la supervivencia prolongada de la humanidad), probablemente la población sea existencialmente más rica que en los países del Primer Mundo, aunque en éstos el PNB *per capita* sea unas 200 veces mayor que en el Bután. Es por ello que en *Alienation and Economics* Walter Weisskopf⁷²⁷ nos dice que

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

Y es también por ello que el físico y activista ecológico Fritjof Capra⁷²⁸ escribe:

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

⁷²⁶Illich, Iván, 1971.

⁷²⁷Weisskopf, Walter, 1971.

⁷²⁸Capra, Fritjof, 1982.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

monetarios. En efecto, nuestros problemas económicos actuales hacen bastante evidente que el puro dinero ya no proporciona un sistema de medición adecuado.»

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

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

Algo similar sucede con la teoría económica que se enseña en las universidades: ella es un arma de los intereses económicos de grupos

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

privilegiados y no una «ciencia objetiva». Como ha señalado Joan Robinson⁷²⁹:

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

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

Recientemente, el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas —el PDNU o, en inglés, UNDP— ha intentado cuantificar la «calidad de la vida» introduciendo el concepto de «Índice de Desarrollo Humano» (IDH), que se calcula combinando la cuantificación del poder de compra promedio de la población o «ingreso medio real» con la esperanza media de vida y el índice de adultos capaces de leer y escribir. Ahora bien, aunque el «ingreso medio real» nos diga mucho más acerca de la riqueza material de los ciudadanos de una nación que el PNB *per capita* y de que, en general, el IDH «tenga un rostro más humano» que el PNB, debemos reconocer que el llamado IDH sigue teniendo muy poco que ver con la calidad de la vida, que no depende ni del poder de compra de los ciudadanos, ni de la esperanza de vida, ni del índice de alfabetización. Mucho más importante que el poder de compra y la esperanza de vida es el grado de bienestar de que el individuo pueda disfrutar durante el lapso de su existencia, que si bien tiene alguna relación con su poder de compra, tiene una relación mucho más directa con el medio ambiente —físico, cultural, emocional e intelectual— en el que tiene que vivir, y con su propio estado psicológico. Si la existencia de un individuo es miserable, éste no estará interesado en prolongarla tanto como sea posible. Del mismo modo, hay que tener en cuenta que un alto índice de alfabetización puede permitir a la publicidad volver «existencialmente pobre» a una parte mayor de la población, empeorando la calidad de su vida y, en general, manipular más efectivamente a las masas.⁷³⁰

Otro truco de las potencias capitalistas es la propuesta de incluir la cuantificación de la libertad de prensa o de los sistemas políticos en el cálculo del IDH, con lo cual pretenden imponer su versión distorsionada de la «democracia» al Tercer Mundo y generar en éste expectativas que les permitan seguir dominándolo y explotándolo. El IDH, que tiene muy poco que ver con la calidad de la vida que pretende cuantificar, podría muy bien

⁷²⁹Robinson, Joan, *opere citato*.

⁷³⁰Esto no significa que debemos evitar la alfabetización. En una sociedad comunitaria como las que florecerán en la futura Edad de Oro o Era de la Verdad, no habrá manipulación ideológica ni propaganda comercial.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

sustituir al PNB como zanahoria inalcanzable con la cual «tantalizar»⁷³¹ al Tercer Mundo a fin de lograr que éste permanezca en la senda sin salida del desarrollismo y del liberalismo económico y político, de modo que no salga de los engranajes de la economía mundial y el Primer Mundo pueda seguir manteniendo sus altos niveles de riqueza material gracias a la explotación de que lo hace objeto.

La calidad de la vida no puede ser cuantificada. ¿Cómo podría reducirse la cualidad a cantidad? A fin de sobrevivir, nuestra especie habrá de abandonar el criterio cuantificador impuesto por Galileo y, al mismo tiempo, poner fin a la desigualdad, el despilfarro y el crecimiento sostenido, estableciendo la igualdad socioeconómica, la frugalidad y la estabilidad social. Así, pues, aunque con el objeto de poner fin a la miseria es imperativo redistribuir los medios de producción en miras a lograr una relativa igualdad de condiciones entre el Norte y el Sur y también entre los ciudadanos de cada nación —y, finalmente, acabar con la propiedad como institución—, es igualmente indispensable que podamos alcanzar la plenitud en la frugalidad.

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

Fue por esto que, cuando uno de sus discípulos intentó «comprar» una enseñanza con varias onzas de polvo de oro, otro famoso maestro espiritual tibetano echó el polvo de oro al viento sobre un río exclamando: «¿para qué quiero oro, si el mundo entero es oro para mí? El Maestro Eckhart, por su parte, dijo que el impulso que le permitía penetrar el absoluto lo hacía «tan rico que Dios no era suficiente para él». A su vez, Padmasambhava de Öddiyana afirmó que⁷³²:

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

Mientras que, en la misma vena, el *Huainanzi* nos transmite la siguiente serie de aforismos y admoniciones:⁷³³

⁷³¹He adaptado al español este término inglés, cuyo significado es «someter a un trato similar al que recibió Tántalo» o, en otras palabras, «ofrecer una recompensa irresistible que nunca será otorgada».

⁷³²Padmasambhava, citado por Yeshe Tsogyal, francés, edición 1979.

⁷³³Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, pp. 30, 32, 33 y 44.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«Existe algo de importancia capital en el mundo, pero no es el poder o el «estatus».⁷³⁴ Existe una fortuna inmensa, pero no consiste en oro o joyas. Existe una vida plena, pero no se mide en años.

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

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

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

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

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

El absurdo de la economía actual es tan extremo que se presta a la burla que hizo Alan Watts de la «Gran Depresión» que comenzó en 1929. Watts señala que antes de que reventara la depresión, había «una economía floreciente basada en el consumo» y, de repente, al día siguiente aparecieron la pobreza, el desempleo y las colas frente a las panaderías. Los recursos físicos del país —cerebros, músculos, materias pri-mas— eran los mismos pero, repentinamente, se había produ-cido una situación de escasez de dinero, un «colapso financie-ro». La burlona exageración que caracteriza el ejemplo que presenta Watts es apta para mostrar el absurdo de la economía imperante:⁷³⁵

⁷³⁴Así es la traducción española publicada por Los libros de la liebre de marzo.

⁷³⁵Watts, Alan, español 1971 (El original del ensayo «Riqueza contra dinero» apareció en *Playboy Magazine*, y fue reproducido luego en el libro de *Playboy Project Survival*. Más tarde fue publicado en el libro *Does It Matter? Essays on Man's Relation to Materiality*, del cual el libro citado es la traducción española).

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

Para concluir, baste con señalar que, si hemos de sobrevivir, habremos de liberarnos de los criterios económicos imperantes y, dejando de preocuparnos por la producción de excedentes y por la satisfacción de las falsas necesidades que nos imponía el absurdo sistema capitalista, sustituir las complejas sociedades actuales por una red de comunidades estables que se encuentren libres de cismagénesis⁷³⁶ (y, por lo tanto, libres de la interacción acumulativa⁷³⁷ que se encuentra en la raíz de la cismagénesis) y en las cuales los seres humanos se dediquen por encima de todo a la recuperación de la plenitud de su condición original, que constituye la verdadera riqueza.

El valor estético

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

André

Reszler⁷³⁸

⁷³⁶Génesis y desarrollo de cismas y conflictos sociales. *Ibidem*.

⁷³⁷Como hemos visto, se trata de aquellas secuencias de interacción en las cuales la actividad de una de las partes provoca un aumento en la actividad de la otra, el cual induce un aumento en la actividad de la primera, el cual a su vez produce un incremento en la de la segunda, y así sucesivamente, en una secuencia que hace aumentar la tensión en busca de una relajación total de la misma, una explosión, un agotamiento, un orgasmo o una muerte que pongan fin a la tensión. Ver Gregory Bateson, *Bali: The Value System of a Steady State*, en Bateson, recopilación 1972.

⁷³⁸Reszler, André, 1973; español 1974, p. 47. La frase en paréntesis «debería volverse» fue agregada por mí para sustituir la palabra «es», que se encontraba en el original. La razón para esta sustitución es que el arte actual *no es* el guardián que pide Reszler; para llegar a serlo, tendrá que transformarse radicalmente. Del mismo modo, la frase en paréntesis «encarnadas en» fue introducida por mí para sustituir las palabras «trátese de», que no me parecieran suficientemente claras.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Es lógico suponer que, después de la «caída» que puso fin a la Edad de Oro o Era de la Verdad, los seres humanos habrían apreciado todo lo que podía inducir en ellos vislumbres de la vivencia mística y revelar así la gloria del Absoluto. Como podremos apreciar en las palabras que sobre la mujer —el más perfecto ejemplo de belleza para el varón— escribe el poeta y místico sufí Yalaladín Rumi, la misma actitud caracterizará, más adelante, a los místicos de todas las culturas. Según Rumi:⁷³⁹

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

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

Ahora bien, si entendemos las expresiones dualistas de Rumi como una concesión necesaria del poeta al dogma religioso de su cultura y al «sentido común» que en ella imperaba, encontraremos que su texto describe aptamente las razones tras el tipo más genuino de valorización estética. Una vez que la fractura dualista y la fragmentación nos hacen sentirnos separados de la totalidad que he llamado «sí-mismo», la valorización estética más auténtica

⁷³⁹Rumi, Yalaladín (Jalal-ud-din), citado por Iqbal, Afzal.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

será la de los entes que sirven de puerta de entrada a la vivencia mística. Para el varón, los ojos de la hembra —y su presencia en general— pueden ser la puerta de entrada por excelencia a la vivencia de la totalidad que ha sido ocultada por el velo de la ilusoria individualidad.

En el plano del arte, quizás la apreciación estética más auténtica sea la de representaciones de formas que afectan nuestra experiencia, induciendo vislumbres de la vivencia mística. En términos del esquema de las eras, estas representaciones podrían haber constituido el primer tipo de arte «duradero» producido y apreciado estéticamente por los seres humanos. Ellas constituyen lo que ha sido designado como «arte visionario»⁷⁴⁰ y lo que ha sido conocido de manera más imprecisa como «arte objetivo»⁷⁴¹ y, a diferencia del arte que ha prevalecido en los últimos siglos, jamás dejan de responder a las necesidades de la humanidad.

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

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

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

⁷⁴⁰Ver Huxley, Aldous, 1956.

⁷⁴¹Este término ha sido utilizado por Jorge Ivanovich Gurdjef. Debo advertir, no obstante, que mis conocimientos acerca del controvertido místico y sus doctrinas es muy limitado, y que *quizás* yo no clasificaría como «arte objetivo» algunas de las obras de arte que el señor Gurdjef consideró como representantes de este tipo de arte.

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

A fin de lograr que la sociedad nos acepte, tenemos que hacer nuestros los criterios que impone la moda en el lugar y el momento en que nos encontramos, y aprender a apreciar el arte imperante —o, cuando menos, aprender a simular que lo apreciamos—. El arte se transforma en dilettantismo, en moda y en snobismo, volviéndose un mero pretexto para encuentros sociales en los cuales se exhiben los miembros de las clases dominantes, mostrando que «valen» en la medida en la que aparentan apreciar el supuesto valor del tipo de arte que impone la moda. En pocas palabras, el arte se transforma en engaño. André Reszler dice de Jean Sorel, quien sintetizó ideas ácratas y marxistas:⁷⁴²

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

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

Más tarde, Edouard Berth retomaría la «pregunta de Renan» que se había hecho Sorel:⁷⁴³

⁷⁴²Reszler, André, 1973; español 1974, p. 80.

⁷⁴³Reszler, André, 1973; español 1974, pp. 87-8.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

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

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

En la Grecia de alrededores del siglo VI a.J.C., la «razón», como inteligencia lineal, hacía grandes avances. La iniciación «primitiva» a la vida mítica era sustituida por la *paideia*, y ésta producía el ciudadano que, en las palabras de Heidegger, «se encontraba a gusto en el foro» —y, con él, engendraba la manera de ser humano que sirvió de base al concepto de «humano» propio del humanismo—. ⁷⁴⁴ Con el triunfo del cristianismo, la razón retrocedió temporalmente, para volver a ganar terreno progresivamente en la alta Edad Media. Según Lucien Goldmann, en la época de Tomás de Aquino la «razón» —en el sentido de «inteligencia lineal»— había alcanzado ya paridad con la fe. Con el Renacimiento, lo que se consideró como «razón» (pero que, como corresponde a la inversión de los valores que se estaba produciendo, era más irracional que lo que ella habría de remplazar) pasó

⁷⁴⁴Heidegger, Martin, español 1982. No podemos estar de acuerdo con Oscar Wilde cuando, al final de su ensayo *El alma del hombre bajo el socialismo*, afirma que el nuevo humanismo será el nuevo helenismo: el concepto del *homo humanus* como *homo romanus* —en tanto que heredero del *homo græcus*— tiene que ser superado.

definitivamente al primer plano y luego siguió ganando cada vez más terreno con respecto a la fe y al sentimiento, mientras de la manera más irracional el Estado se imponía sobre la sociedad y el capital se volvía todopoderoso. A medida que esto sucedía, el proceso de degeneración de la sociedad, de la cultura y de los individuos avanzaba cada vez más velozmente: el imperio de lo que se concibió como «razón» fue produciendo un orden cada vez más irracional.

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

Así, pues, el arte se volvió mero diletantismo y snobismo, y los miembros de la sociedad se vieron obligados a valorar lo que su cultura valoraba, aun si no lograban obtener placer de su apreciación estética, sólo porque el ser vistos como personas que aprecian lo que la cultura valora les concedía valor ante los ojos de otros. Como señala Chögyam Trungpa:⁷⁴⁵

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

En la época en la que Picasso pintó las obras en las que representa a las meninas de Velázquez, un balinés tradicional probablemente no habría podido apreciar ninguna de dichas obras. En cambio, un balinés cosmopolita de nuestros días quizás sí podría apreciarlas —o, por lo menos, es probable que *simulara* hacerlo—. Como hemos visto, gran parte del arte de nuestra época —el final de la más degenerada de las eras— no sólo se encuentra inconmensurablemente alejado del «arte objetivo» y del «arte visionario», sino que ni siquiera persigue plasmar una armonía formal que naturalmente induzca al observador a apreciar y aceptar la «obra de arte». Los valores estéticos imperantes son impuestos por la cultura y carecen de todo fundamento «objetivo». Puesto que el rechazo de esos valores por la mayoría de los miembros notables de la sociedad revelaría la falsedad de dichos valores y la insinceridad de quienes se adhieren a ellos, es necesario que se

⁷⁴⁵Trungpa, Chögyam, 1973, pp. 53-4. La traducción del fragmento es mía. Hay versión española (español 1985).

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

ejerza presión sobre cada uno de nosotros con el objeto de lograr que todos los adoptemos. A este fin, se nos aceptará y se nos permitirá derivar orgullo de dicha aceptación si admiramos lo que la cultura imperante valora, y se nos rechazará y se nos hará experimentar vergüenza si lo despreciamos.

Si bien originalmente el valor que los seres humanos proyectaban en la obra de arte dependía del «chispazo místico» que ella inducía, más adelante dicho valor surgiría interdependientemente con el placer que se experimentaría al observarla: su apreciación valorizadora haría que se la aceptara y se experimentara así placer, y el placer que se experimentaría al aceptarla proporcionaría una medida vivencial de su supuesto «valor» (pues, como hemos visto, el placer es uno de los objetos que más se valoran después de la «caída»).

Así, pues, cuando obtenemos placer de la admiración y aceptación de ciertas armonías en las formas, entendemos ese placer como la medida del valor de la obra de arte. Ahora bien, lo mismo sucedería si obtuviéramos placer de la aceptación y apreciación de formas que nuestra cultura nos ha enseñado a aceptar: creeríamos que ese placer es consecuencia del valor intrínseco de la obra de arte, aunque en verdad dependa de que hayamos logrado aceptar lo que nuestra cultura nos ha enseñado a aceptar. En ambos casos, estaríamos en un error, pues estaríamos tomando lo meramente subjetivo como algo «objetivo» y creyendo que el placer que experimentamos al apreciar la «obra de arte» es la medida del valor intrínseco de ésta, cuando en verdad es el resultado de nuestra aceptación. Pero el error sería mucho mayor cuando dicha aceptación fuese el resultado de aceptar lo que nuestra cultura nos ha enseñado a admirar y que de otro modo seríamos incapaces de apreciar.⁷⁴⁶

En una época de degeneración como la nuestra, quienes parezcan apreciar la mayor parte de las obras de arte, o bien estarán adoptando una pose a fin de engañar conscientemente a otros, o bien se estarán engañando también a sí mismos. En el primer caso, evidentemente, no se experimentará placer alguno frente a la «obra de arte»; en el segundo, quizás sí sea posible

⁷⁴⁶Podríamos pensar que es imposible que llegemos a aceptar un objeto sólo porque según los criterios culturales imperantes, que nos han sido impuestos, el mismo sea bello —y quizás ello sea universalmente cierto en el caso de algunos de los mamarrachos que son expuestos como «obras de arte»—. No obstante, el hecho de que nuestra apreciación estética está condicionada por valores como los que impone la propaganda comercial y que implementa la presión social es demostrado por el hecho de que, para mucha gente, un automóvil «último modelo» es hermoso; un modelo de unos veinte a unos treinta años atrás es feo, pero un modelo de más de treinta años atrás es de nuevo hermoso (sobre todo si se trata de un «clásico»). El mismo principio puede ser comprobado observando las modas femeninas de distintas épocas (aunque quizás las razones que en este caso se tienen para apreciar el objeto no correspondan a las que se tienen en el caso de los automóviles, y aunque quizás la duración de los ciclos de apreciación de la moda femenina no corresponda a la de los ciclos de la moda automovilística).

experimentarlo. De serlo, ese placer sería el resultado de una operación de mala fe.⁷⁴⁷ Y, puesto que la mala fe es un *doble* engaño, aunque ella nos proporcione una impresión de mayor autenticidad y sinceridad que el engaño *simple* que consiste en engañar conscientemente a otros, en verdad será más inauténtica e insincera que éste.⁷⁴⁸

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

Teodoro Adorno⁷⁴⁹ ha llegado a proponer que el arte de una época como la nuestra ha de ser feo, de modo que no pueda brindarnos un escape estético de nuestra horrorosa situación. En efecto, todo escape es producto de una operación de mala fe; en consecuencia, refuerza nuestra inautenticidad y nuestra falsedad. Además, el escape aliviaría las tensiones que deben ser canalizadas hacia la transformación radical de la inhumana y horrorosa situación actual y la erradicación de las tendencias que amenazan nuestra supervivencia.

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

⁷⁴⁷Inmediatamente después de engañarse, el individuo olvida que se ha engañado y cree que la mentira que se ha dicho es una verdad. Ver Sartre, Jean-Paul, 31a edición, 1980. En este caso el doble engaño consistiría — para expresarlo en términos de la ya considerada «espiral de simulaciones» de Laing— en simular que se aprecian las obras de arte que la cultura imperante valora y simular al mismo tiempo que no se está simulando.

⁷⁴⁸En verdad, la mala fe multiplica el engaño *por infinito*: en la misma operación en la que nos engañamos y nos engañamos acerca de nuestro engaño, nos engañamos también acerca del engaño acerca del engaño... acerca del engaño acerca del engaño acerca del engaño... y así sucesivamente, *ad infinitum*. Ahora bien, aunque esta forma de hablar parezca describir una operación múltiple, en verdad se refiere a *una sola* operación, que el lenguaje sólo puede describir como si fuese múltiple.

⁷⁴⁹Adorno, Teodoro, 1970; español 1971/1983.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

más apropiado para ella si al mismo tiempo se hubiese comprometido políticamente.⁷⁵⁰

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

Devolver al arte su carácter visionario sería, por sí mismo, revolucionario. André Reszler dice de las teorías sobre el arte concebidas por León Tolstoi:⁷⁵¹

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

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

Así, pues, podemos estar con Tolstoi y considerar que en nuestros días la verdadera religiosidad es por sí misma revolucionaria. Ahora bien, si nos acogiéramos a la definición de «religión» que el lama mongol proporcionó a Alexandra David-Neel, tendríamos que concluir que la verdadera religiosidad exige la denuncia del estado de cosas imperante y la exigencia de transformación total de los seres humanos y de la sociedad.⁷⁵²

Aunque el arte siempre deberá servir como despertador de la conciencia, induciendo vivencias de «sensación pura» libres de interpretación conceptual y proporcionando a los seres humanos mapas del sendero espiritual, no siempre deberá estimular la *rebelión* contra el estado de cosas imperante. En efecto, el concepto de «revolución permanente» no debe ser entendido en el sentido de «rebelión permanente». Reszler nos dice:⁷⁵³

⁷⁵⁰Lo cual *no* significa que sólo se deba gustar del arte comprometido y que se deba rechazar al que no lo está.

⁷⁵¹Reszler, André, 1973; español 1974, pp. 32-3.

⁷⁵²Ver *Filosofía de la historia*; en particular, consultar las citas provenientes de David-Neel, Alexandra y el lama Yongden, francés 1968; inglés con prefacio de Chögyam Trungpa 1981.

⁷⁵³Reszler, André, 1973; español 1974.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

Estas son las dos ideas centrales en la concepción que del arte tenía Oscar Wilde. Por un lado:⁷⁵⁴

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

Pero, por el otro:⁷⁵⁵

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

Con respecto a la propuesta de imprimir un mensaje político al arte actual, es necesario tener en cuenta que el mensaje es el medio. La escultura, el cuadro, la partitura y así sucesivamente, han sido por lo general en nuestra cultura arte-para-la-permanencia, realizado por el «gran artista» individual que aspiraba a immortalizarse. Aunque no creo que debamos intentar impedir que «grandes artistas» individuales realicen obras de arte perdurables, es esencial que el arte deje de ser un medio por el cual un artista individual intenta adquirir fama y notoriedad, y se vuelva, de ser posible, una actividad anónima. El culto aristocrático y burgués a la personalidad —magnificado en el culto al líder que proliferó en los mal llamados «socialismos reales»— es contrario a la esencia del arte, y deberá ser superado si el arte ha de retransformarse en verdadero arte.

Es posible que el arte más apropiado para la nueva era sea el que es creado colectivamente, sobre todo si no aspira a la permanencia. La genuina creación artística tiene lugar por medio de la espontaneidad y, cuando en ella intervienen distintos individuos que no aspiran a la inmortalidad ni de su

⁷⁵⁴Wilde, Oscar, recopilación español 1951, pp. 1.293 y 1.285.

⁷⁵⁵Wilde, Oscar, recopilación español 1951, p. 1.285.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

persona ni de la obra que crean, puede darse un proceso transpersonal de creación artística que supera las capacidades individuales de cada uno de los participantes. Por lo general el *happening*, el *event*, los *multimedia* y así sucesivamente, se encuentran lejos de alcanzar este ideal, aunque todos ellos representen intentos de plasmarlo.

Kropotkin y Grave —al igual que William Morris— exigían que el artista realizara también un trabajo manual productivo, y aspiraban a que el resto de los obreros también tuviese más de un oficio y, de ser posible, practicase algún arte.⁷⁵⁶ Tam-bién en la república de Tolstoi estarían proscritos los artistas profesionales. Y si bien para los artistas de hoy ha sido im-po-sible crear un arte como el que deberá imperar en el futuro, como dice Tolstoi:⁷⁵⁷

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

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

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

El problema que nos presentan los intentos de hacer un «arte del porvenir» es el planteado por Reszler al considerar las tesis de Sorel y Berth:⁷⁵⁸

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

El postmodernismo pretende haber superado el mito de lo moderno como cima de los logros humanos y como culmina-ción de la historia, a la cual tendía la totalidad de nuestro proceso histórico y evolutivo. Sin embargo, gran parte de las expresiones artísticas designadas como «postmodernas» siguen siendo modas y poses que repiten la ilusión de haber alcanzado el logro último de la evolución estética de la humanidad, en vez de ir más allá de la

⁷⁵⁶Reszler, André, 1973; español 1974, p. 35; Cappelletti, Angel, 1978, capítulos IX y XI (pp. 276-91 y pp. 303-23).

⁷⁵⁷Reszler, André, 1973; español 1974, pp. 35-6.

⁷⁵⁸Reszler, André, 1973; español 1974, p. 73.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

moda —que es propia del modernis-mo— hacia la expresión del valor intemporal que corresponde al sí-mismo-como-resultado en un arte genuinamente objetivo y visionario.

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

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

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

No obstante, quizás también sea posible que el retorno al tiempo cíclico que sucederá a la reducción al absurdo del progreso y de la ilusión de un tiempo lineal nos haga restable-cer la repetición ritual de ceremonias significativas capaces de inducir vivencias de intemporalidad, las cuales podrían contener músicas, representaciones e incluso quizás diálogos preestablecidos.⁷⁵⁹ En todo caso, no cabe duda de que el arte del futuro estará libre de la sed de innovación que lo carac-terizó durante las edades moderna y

⁷⁵⁹Esto no puede ser predicho; ello será así si corresponde al espíritu de la nueva era.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

«contemporánea». Aun-que una vez superada la producción de monumentos «artísti-cos» a la individualidad se superará también el hecho —del cual se quejaba Oscar Wilde— de que⁷⁶⁰

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

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

Puesto que en la futura Edad de Oro o Era de la Verdad se disolverán las artificiales fronteras que en nuestros días separan el arte y la vida, parece apropiado considerar las palabras de D. T. Suzuki, el profesor japonés que popularizó el budismo zen en el Occidente:⁷⁶¹

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

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

⁷⁶⁰Wilde, Oscar, recopilación español 1951, p. 1.293.

⁷⁶¹Suzuki, Daisetz Teitaro, en Fromm, Erich, D. T. Suzuki y R. de Martino, 1960, pp. 15-6. Reproducido en Sohl, Robert y Audrey Carr, 1970, pp. 19-21.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

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

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

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

separados y autónomos, conciben lo absoluto como una persona externa a ellos, todopoderosa, sobrenatural y supramundana.

Lo indicado por Suzuki podría quizás ser comprendido aun más claramente si aplicamos al arte lo que el siguiente aforismo del *Huainanzi* dice de la felicidad:⁷⁶²

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

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

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

La segunda consistiría en advertir que el proceso de degeneración no es lineal sino más bien espiral, pues durante el mismo se dan épocas de esplendor —que pensadores ácratas han asociado con un temporal debilitamiento o desaparición del Estado y de las diferencias de clase— en las cuales aparecen maravillosas obras de arte. La interpretación ácrata del fenómeno es desarrollada por Rocker en *Nacionalismo y cultura*:⁷⁶³

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

Muchos pensadores ácratas han admirado la cultura griega que, según ellos, pudo surgir debido a la práctica de la democracia directa (no representativa), a pesar de que ésta tenía el grave defecto de excluir a gran parte de la sociedad y de mantenerse sobre la base de la infame institución de

⁷⁶²Maestros de Huainan/Thomas Cleary, inglés 1990, español 1992, p. 71.

⁷⁶³Rocker, 1937; español, 1977, citado en Reszler, André, 1973; español 1974. Por supuesto, artistas aislados han realizado grandes obras en sociedades totalitarias, y la grandeza de éstas ha radicado en algunas ocasiones en el hecho de que reflejan maravillosamente el terror del Big Brother.

la esclavitud. Algunos han relacionado esto último, y el ascenso de la «razón» en la Grecia de las ciudades-Estados, con el insulso realismo que caracterizó a gran parte del arte griego —el cual llevó a un filósofo como Platón, para quien los entes físicos son copias imperfectas de los *eidós* suprasensibles, a menospreciar el arte sobre la base de que éste era tan solo la copia imperfecta de una copia imperfecta—. La *creación* artística como tal se produjo en Grecia sobre todo en los campos de la arquitectura y de la poesía —especialmente en la poesía filosófica, cuyo más insigne representante fue Heráclito, pero también, aunque en menor medida, en parte de las obras teatrales, de la poesía lírica y de la epopeya—. ⁷⁶⁴ Posiblemente no sea mera coincidencia el hecho de que la poesía haya sido el único arte griego cuyo nombre sugiere la idea de creación (*poiesis*).

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

Así, pues, hay algo de verdad en la tesis de Rucker. No obstante, a quienes deseen hacer de ella una ley absoluta, será conveniente recordarles que hay muchas obras cuya significación no parece aclararse suficientemente al examinar sus relaciones con las fuerzas macropolíticas, macrosociales y macroeconómicas de su tiempo, ⁷⁶⁵ y que quizás hayan existido casos extraordinarios a los cuales parezcan poder aplicarse las palabras de Jean Sorel: ⁷⁶⁶

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

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

⁷⁶⁴Por supuesto, las estatuas griegas iban muy bien con la arquitectura que las rodeaba e, incluso, en algunos casos, tenían algo de arte «objetivo» o «visionario». Y lo mismo puede decirse de otras de las ramas del arte griego. Sin embargo, creo que la creatividad era más patente en la arquitectura y en la poesía que en las otras artes de la antigua Grecia.

⁷⁶⁵Reszler, André, 1973; español 1974, p. 47.

⁷⁶⁶Reszler, André, 1973; español 1974, p. 82.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

La liberación en cuestión se encuentra en la raíz del maravilloso arte producido por los artistas taoístas y por sus descendientes espirituales, los artistas ch'an o zen, así como del arte producido por artistas de otras tradiciones que parecen derivarse de la misma raíz que éstas y que también tienen como objeto liberar al individuo de la fractura interna que introduce la separación entre un aspecto que controla, gobierna o dirige y otro que es controlado, gobernado o dirigido.⁷⁶⁷ En los artistas escindidos interiormente, el aspecto de la psiquis que tiene la función de controlar —el observador-director-juez internalizado— intenta manejar a voluntad la actividad artística del individuo, interfiriendo con el espontáneo flujo creador del Tao o Logos. En cambio, a través del artista que no se encuentra escindido interiormente — el que se ha librado de la fractura que separa un aspecto que controlaba de otro que es controlado— se produce un flujo no obstruido de la espontaneidad del Tao o Logos que se plasma en incomparables obras de arte. Ya vimos que Chuang-tse decía que:⁷⁶⁸

⁷⁶⁷Según los taoístas, su tradición es una con el bön tibetano prebudista, que hace 3.800 años habría introducido al Tíbet la enseñanza *rdzogs-chen*. Según las tradiciones del budismo tibetano antiguo o *rñing-ma-pa*, del primer maestro budista de *rdzogs-chen*, *dGa'-rab rDo-rje*, quien habría vivido en Öddiyana (el valle de Swat en Pakistán o el valle de Kabul en Afganistán) emanaron dos líneas de transmisión: una monacal que pasó al Tíbet, y una monacal que pasó a Nagarjuna y Aryadeva (Kanadeva). Según el *Sutra de Hui-neng*, Nagarjuna y Kanadeva son sucesivos patriarcas de la escuela Ch'an o Zen. Del mismo modo, según Idries Shah, el maestro sufí Jabir el-Hayyam —el Géber de los alquimistas europeos— fue un íntimo colaborador de los Barmecidas, visires de Harun el-Rashid, quienes poseían las enseñanzas secretas que los sabios budistas de Afganistán habían recibido de las antiguas tradiciones de ese país. A su vez, varias tradiciones de sabiduría de la India se derivan de tradiciones tibetanas o del sufismo. Así, pues, encontramos que las distintas tradiciones están entrelazadas en un tapiz-mandala de *rgyud* (en tibetano: hilo de lana, tantrismo, continuidad de la Cognoscitividad Iluminada) o *suf* (lana en árabe).

⁷⁶⁸Watts, Alan, 1956; español 1961, 2a edición Edhasa 1984, p. 46; Giles, H. A., 1926, p. 242

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

Si el artesano en cuestión hubiese necesitado fijar su atención en el objeto en que trabajaba y en las manos con las que lo trabajaba, y controlar con ella su actividad artesanal, le habría sucedido como al ciempiés del poemita inglés citado en *Filosofía de la historia*,⁷⁶⁹ y habría sufrido impedimento.

La autointerferencia del artista será mayor en la medida en la que él sea considerado como el único responsable de su obra y se lo valore en la medida en la que ésta alcance la excelencia: el miedo a errar —o, en la terminología de Sartre, la angustia— creará una duda en el artista que lo hará más proclive a la autointerferencia. Esta duda puede ser magnificada por la exposición a la mirada objetivante del Otro que induce al artista a hacerse ser-para-otros, a tal grado que incluso maestros zen con un cierto grado de realización espiritual han sido incapaces de librarse de la interferencia de una mirada crítica. Un ejemplo de ello es la siguiente anécdota:⁷⁷⁰

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

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

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

««¡Una obra maestra!», dijo.»

Las artes pueden ser emprendidas como «vías» (chino: *tao*; japonés: *do*) de realización espiritual: como disciplinas de acción dirigidas al logro de la no-acción (*wu-wei*) o «acción que surge por la espontaneidad del Tao, sin la interferencia de la intencionalidad de un sujeto aparentemente separado» (*wei-wu-wei*). Quien se haya establecido inmoviblemente en el sí-mismo-como-

⁷⁶⁹«Muy feliz era el ciempiés
hasta que el sapo una vez
preguntóle: ¿qué orden al andar siguen tus remos?
lo cual forzó su mente a tal extremo
que, confundido, a una zanja fue a caer
mientras pensaba cuál pié detrás de cuál debía mover.»

⁷⁷⁰Anónimo, 1959, pp. 13-4. Ver también Repps, Paul, *Zen Flesh, Zen Bones*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

resultado, de modo que el Tao fluya ininterrumpidamente a través de él, no será afectado por la mirada del Otro y podrá realizar la obra maestra ante la mirada del más crítico y temible de los observadores.

En el sufismo, la artesanía ha sido uno de los cuatro senderos por los que se persigue la realización. En el Extremo Oriente, ha sucedido algo similar con las bellas artes, la artesanía, las ceremonias y las disciplinas de combate cuerpo a cuerpo. En el Tíbet, la danza sagrada —por ejemplo, el *chams* y las danzas de dakini— ha sido practicada como vía de realización, y lo mismo ha sucedido entre los sufíes a partir del maestro Yalaladín Rumi y el subsiguiente establecimiento de la secta *mevlevi*. En el Occidente, dice George Sorel:⁷⁷¹

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

Sorel comprendió que la participación popular en el arte es de la mayor importancia, pero no parece haber comprendido que aún más importante es la superación de la fractura que divide a la psiquis en un aspecto que controla y otro que es controlado, así como de la interferencia que ella produce. Mantenerse en un estado de integración psíquica es, para el artista, mucho más esencial que el dominio de una técnica (aunque el mantenerse en un estado de integración sólo pueda transformarse en ocasión para la manifestación del verdadero arte una vez logrado el dominio de una técnica).⁷⁷² El bailarín o la bailarina que se mantiene en ese estado fluye en forma tal que sus miembros y su cuerpo entero se mueven a una velocidad uniforme, sin entrecortarse jamás, pues el movimiento no es interrumpido por vacilaciones, como sucedería si estuviera controlando sus movimientos y corrigiéndolos a medida que los ejecuta. Así, pues, lo que admiramos en un bailarín o una bailarina que se mantiene en este estado de integración no es tanto su técnica como el hecho de que a través de él o ella fluye la espontaneidad del Tao. Lo que nos deja atónitos es el flujo perfecto del absoluto, ante el cual nuestra pígemea personalidad individual se siente sobrecogida y puede quedar momentáneamente anonadada. Todavía en nuestros días, cuando *sinceramente* admiramos el arte de alguien, es porque ese arte manifiesta en mayor o menor

⁷⁷¹Sorel, Jean, citado por Reszler, André, 1973; español 1974, p. 76.

⁷⁷²Por supuesto, en la medida en la que el baile tiene que encajar en ciertas pautas preestablecidas, se impone el aprendizaje autoconsciente de la técnica por medio del control que ejerce un aspecto de la psiquis (ver Bateson, Gregory, recopilación 1972). Ahora bien, una vez que la técnica ha sido dominada, el artista debe superar toda autoconciencia y librarse de la fractura interna de su psiquis, de modo que ya no haya un aspecto que controla, observa y juzga.

medida el sí-mismo-como-resultado (estado de *sophía*) y puede, eventualmente, proporcionarnos alguna vislumbre del mismo.

El ser y el valor

Hasta épocas recientes se incluía el valer en el ser. Hoy en día, «el estudio de los valores individuales tiene por objeto alumbrar la naturaleza propia del valor, que se estudia en tanto que valor».⁷⁷³

La moderna distinción entre ser y valer se ha debido, al menos en parte, a la errónea identificación del ser con la «existencia material». Es cierto que no se debe confundir el valor con las llamadas «cualidades primarias» de los entes (el peso, la extensión, la impenetrabilidad, etc.), ni tampoco con las llamadas «cualidades secundarias» o sensibles (tales como el color, el olor, el sabor, etc.). No obstante, es un error creer que son las llamadas «cualidades primarias» *las que confieren ser al objeto*, o que éstas *toman parte de la existencia del objeto*. También es un error creer que las «cualidades secundarias» se distinguen de las primarias según el grado de subjetividad, pero *forman parte del ser del objeto* —aunque, tal como en el caso de las anteriores, sí es correcto decir que ellas forman parte de su ser-ese-objeto-particular—. ⁷⁷⁴ Y es más erróneo aún creer que el valor no confiere ni agrega "ser" a los entes: en verdad, el «ser» es el resultado de una actividad del organismo que dota a las ideas de un ilusorio *valor* y de ilusorias *verdad e importancia*.

Esto es lo que he llamado «*sobrevaluación*». La actividad vibratoria que parece emanar de, o estar concentrada en, el centro del pecho a la altura del corazón, «carga» con aparente valor, verdad e importancia a nuestras ideas, aunque en sí mismas éstas no tienen ni valor ni no-valor, ni verdad ni no-verdad, ni importancia ni no-importancia. Cuando las ideas en cuestión son identificadas con segmentos del mundo sensorial, obtenemos la ilusión de enfrentar entes autoexistentes; cuando son identificadas con cualidades, obtenemos la ilusión de que los «entes» que enfrentamos poseen intrínsecamente tales o cuales cualidades.⁷⁷⁵

⁷⁷³Fronzizi, Risieri, *opere citato*.

⁷⁷⁴El obispo Berkeley rechazó, no sin un considerable grado de razón, la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Ahora bien, es evidente que el hecho de que pintemos de rojo un auto que era verde no hará que se lo considere como un nuevo auto. Podremos decir que lo que mantiene la identidad del objeto es la conservación de su forma, siempre y cuando en la conservación de la forma incluyamos la conservación de esa forma de la *prima materia* que designamos como «la materia que constituye el objeto».

⁷⁷⁵Por supuesto, dichas ideas tienen que ser aplicables a los segmentos o cualidades en cuestión. Cabe señalar que, dado que desde el punto de vista temporal el mundo sensorial puede ser visto como un proceso, los «segmentos» que abstraemos en dicho mundo y que interpretamos como entes estáticos sustanciales y

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

El hecho de que el valor sea mayor o menor no tiene nada que ver con el que su signo sea positivo o negativo. Quien tiene una enorme necesidad de destacarse es quien tiene una enorme necesidad de ser, pues *somos* en la medida en la que sentimos que otros nos reconocen y nos dan importancia. Si quien tiene una enorme necesidad de ser no logra que otros lo reconozcan como encarnación de los valores positivos de la sociedad y lo valoricen como tal, podría intentar destacarse encarnando valores negativos: el enemigo público número uno es por lo menos número uno en algo, y en la medida en la que los otros le temen o lo odian alcanza un grado mayor de ser y de valor.⁷⁷⁶

Los errores que denuncié en el segundo párrafo de esta sección se deben a la incomprensión del verdadero significado del concepto de «ser». Desde Aristóteles, la comprensión de este concepto básico fue dada por sentado; en consecuencia, su consideración fue dejada a un lado por la mayoría de los filósofos, con algunas notables excepciones, tales como Blaise Pascal, Nietzsche y Heidegger. En efecto, el segundo declaró que el ser era un error y que «constituía el último humo de la realidad evaporada», mientras que el tercero se opuso a la idea de que el ser era un concepto vacío, sin contenido, y emprendió el análisis del *fenómeno* que indica la palabra *ser*.⁷⁷⁷ En las páginas que siguen, conciliaré el análisis heideggeriano del *fenómeno de ser* con la afirmación nietzscheana de que el ser constituye un error (aunque la forma en que entenderé la afirmación de Nietzsche se apartará radicalmente del sentido que éste pareció darle).

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

subsistentes, pueden ser vistos como segmentos del «proceso universal» —o, lo que es lo mismo, como subprocesos dentro de un proceso único—. Las cualidades son, a su vez, *aspectos* de estos subprocesos.

⁷⁷⁶A menudo el individuo que intenta destacarse por lo negativo es alguien cuyos padres u «otros significativos» tienen como correctos los valores de la sociedad en general, pero se niegan a reconocer y estimular al niño cuando los encarna (criticándolo constantemente por su supuesta incapacidad de encarnarlos), o bien alguien cuyos padres tienen valores contrarios a los de la sociedad en general. En ambos casos (y quizás sobre todo en el primero), el niño se verá forzado a buscar la admiración de desviados manifestando las conductas que éstos aceptan o admiran.

⁷⁷⁷Heidegger fue el último en hacer un análisis del ser como tal que puede sernos verdaderamente útil, pero no fue el último en ocuparse de este concepto. Por ejemplo, dentro del campo de la filosofía analítica, A. J. Ayer insistió en que el problema del ser surge de un mal uso del verbo en cuestión. Es necesario subrayar que **no** es en este sentido, ni en el de Nietzsche, que considero que el ser sea un error.

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

Para que quede bien claro cómo es que la palabra «ser» indica un fenómeno específico y que el escuchar o leer esa palabra hace que dicho fenómeno se presente ante nosotros, consideremos lo que Heidegger dice al respecto⁷⁷⁸:

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

«Admitamos que no exista el significado indeterminado del ser, y que tampoco entendamos lo que esa significación mienta. ¿Qué ocurriría entonces? ¿Sólo habría un nombre y un verbo de menos en nuestra lengua? No. *En ese caso no habría en general lengua alguna*. No existiría nada de lo que se manifiesta en la palabra ente *como tal*; nadie a quien se pudiese hablar y nada de qué hablar. En efecto, decir ente como tal implica entender de antemano al ente en cuanto ente, es decir, a su ser. Supuesto que no entendiésemos al ser; supuesto que la palabra «ser» no tuviese aquel significado flotante, no existiría entonces ninguna palabra singular. Noso-tros mismos no podríamos ser, en general, *los que decimos*. No podríamos ser lo que somos, pues hombre significa ser un hablante. El hombre sólo es, por tanto, el que dice sí y no, porque en el fondo de su esencia es un dicente: es *el* dicente. Esto constituye un signo y, al mismo tiempo, su miseria. Ese

⁷⁷⁸*Ibidem*, p. 117 y p. 120.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

carácter lo diferencia de la piedra, la planta, el animal, pero también de los dioses. Aunque tuviésemos mil ojos y mil oídos, mil manos y muchos otros sentidos y órganos, si nuestra esencia no consistiese en el poder del lenguaje, todo ente permanecería cerrado para nosotros, tanto el que somos nosotros mismos como el que no somos.»

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

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

Esto último trae a colación el problema del no-ser. El no-ser es el resultado de una negación realizada por el digital proceso secundario sobre la base del fenómeno de ser producido por la actividad sobrevaluante que hemos considerado. Puesto que dicha negación es sostenida y hecha aparecer como algo verdadero e importante precisamente por el fenómeno de ser que ella niega, debe ser considerada como menos auténtica y más engañosa que éste.⁷⁷⁹ En terminología sartreana, quizás podríamos decir que el no-ser es la presencia de la ausencia del ser de los entes⁷⁸⁰ y que, como tal, refiere al ser. Quizás sea por esto que Heidegger afirmó que:⁷⁸¹

⁷⁷⁹A este respecto es necesario señalar, no obstante, que la intuición del no-ser que consiste en la develación del hecho de que el ser de los entes no radica en ellos mismos sino que es puesta por el error humano básico y que el mismo constituye en gran medida una ilusión (intuición que será considerada en la siguiente nota), revela la verdadera condición del ser y, *en este sentido*, es más auténtica que él.

⁷⁸⁰Sartre señala que si mi cartera desaparece de mi bolsillo, estará ausente del mismo, pero esa ausencia podría no estar presente para mí hasta el momento en el que intente sacar la cartera para pagar algo y, en vez de encontrar la cartera, encuentre su ausencia. Es en este caso que podremos hablar de la presencia de la ausencia de la cartera.

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

⁷⁸¹Heidegger, Martin, español, 1980, pp. 122-123.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

Así, pues, el fenómeno de ser —que constituye un error— nos da el ser (o el no-ser) del fenómeno y sirve de base a la apariencia de auto-existencia o existencia intrínseca de los entes.⁷⁸² Esto último es lo que sucede cuando —en términos del pensamiento de Heidegger—⁷⁸³ en el comprender el mundo de acuerdo con la forma de ser de la caída,⁷⁸⁴ el ser toma el carácter de *realidad*:

785

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

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

Heidegger se da cuenta de que los entes que llamó intramundanos, manifestándose como realidad, son experimentados por la conciencia como *siendo en-sí*, independientemente de ella. El sentido común no necesita que se le demuestre la existencia independiente de los entes en cuestión, ya que es inherente al modo de ser de la conciencia el experimentar los entes como *siendo en sí* en relación a ella. Esto quiere decir que, en la experiencia cotidiana de la «realidad», el error que llamamos «ser» implica sentir que dicha «realidad» existe independiente-mente de la conciencia humana —pues ésta experimenta que aquélla ya está allí cuando ella aparece, que «le ofrece resistencia» y que no la puede modificar con sólo pensarlo— y que los entes *son en-sí* este o aquel ente, independientemente de la conciencia. En otras palabras, la impresión de que los entes *son en-sí* es inherente al fenómeno de ser tal como lo experimentamos al percibir los entes que constituyen la realidad y sentir que, como conciencias, estamos percibiendo esos entes:⁷⁸⁶

⁷⁸²Así como a la apariencia de no-auto-existencia o no-existencia-intrínseca que se manifiesta, bien sea en ciertas prácticas de meditación, bien sea en ciertas experiencias de «desrealización psicótica».

⁷⁸³Aunque, como vimos, para Heidegger el ser no constituye un error.

⁷⁸⁴«Caída» en el sentido de Heidegger; no en el que hemos estado dando al término.

⁷⁸⁵Heidegger, Martin, español, 1971, p. 221 *et seq.*

⁷⁸⁶*Ibidem*, p. 226.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

Hemos visto que la actividad vibratoria que produce la sobrevaluación es la fuente del ser y del valor. Esto no implica que el ser pueda ser reducido al conocimiento, pues la dualidad sujeto-objeto y el conocimiento se manifiestan inmediatamente *después* de la aparición del fenómeno de ser. Ello significa, en cambio, que el ser-para-sí (que corresponde al sujeto mental y al ente que es ser-para-el-valor) y el ser-que-es-en-sí-para-el-ser-para-sí (que sirve de base a todo lo que es objeto) son posteriores al ser como tal: ellos surgen espontáneamente una vez que se han manifestado la actividad vibratoria que sostiene la sobrevaluación y el fenómeno de ser que ella produce, por la dinámica misma de éstos. Entonces el ser-para-sí abstrae sucesivamente innumerables segmentos en el continuo de objetos potenciales⁷⁸⁷ y, dada la estructura de la experiencia humana, los vivencia como algo que él no ha producido, que estaba allí antes de que él apareciera, que él no puede modificar a voluntad, que le hace resistencia, etc.

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

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

⁷⁸⁷Por así decir, ya que el ser-para-sí no es la *fuentes* de la abstracción de objetos potenciales, sino una apariencia que es su condición. En efecto, la abstracción de objetos es realizada por las funciones mentales bajo el impulso del error.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

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

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

Esto no quiere decir que, arbitrariamente, nosotros inventemos los entes, sus cualidades primarias o secundarias y su valor. Hemos visto que la continuidad de configuración (*pattern; Gestalt*) que dentro del cambio constante de la configuración total de nuestra experiencia del «reino de dimensiones intermedias» presentan ciertos segmentos de dicha configuración total,⁷⁸⁸ la «resistencia» que nos hacen los segmentos en cuestión, y así

⁷⁸⁸O sea, el nivel de nuestra experiencia cotidiana, que no es ni el microcósmico ni el macrocósmico, sino un nivel intermedio entre ambos.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

sucesivamente, nos permite considerar a éstos como *entes*. El tipo de configuración que ellos presentan nos permite determinar qué tipo de ente es cada uno, así como cuáles son sus cualidades primarias o secundarias.⁷⁸⁹ Y su forma y sus funciones nos permiten determinar su valor... en base a los criterios considerados con anterioridad, según la era y la sociedad en las que nos encontramos. Así, pues, como hemos visto, todo lo que experimentamos es hecho posible por la estructura intrínseca de nuestra experiencia en tanto que seres humanos poseídos por el error.

Ciencia, chamanismo y metachamanismo

Lo que Heidegger llamó el ser «a la mano» de los entes es típico de nuestra instrumentalidad y del modo de ser que ha alcanzado su reducción al absurdo. El mismo debe ser sustituido por un estado que en cierto modo se asemeja al asombro, pero que comprende un manejo magistral de la realidad. Esto no quiere decir que debamos restaurar el tipo de percepción típico del ser humano de cultura chamánica, sino que debemos alcanzar la sabiduría no-conceptual que representa la superación del error. La ciencia no ha de ser superada por el chamanismo (el cual, por ser lógica y cronológicamente anterior a ella, no podría representar su superación), sino por lo que he designado como metachamanismo.⁷⁹⁰

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

Ahora bien, el chamanismo también tiene un grave defecto. Por medios chamánicos, el chamán gana acceso a una realidad distinta de la que todos percibimos en nuestra vida cotidiana y que, por lo general, es considerada como una «realidad sobrenatural». Michel J. Harner ha señalado que el chamán sudamericano piensa que la «realidad» a la que gana acceso por esos medios es la «verdadera realidad» y que su visión cotidiana y la de los otros individuos de la sociedad es una «falsa realidad».⁷⁹¹ La información de que disponemos sobre culturas chamánicas de otras regiones nos hacen pensar que

⁷⁸⁹El peso y otras de las que normalmente consideramos como cualidades distintas de la configuración son en verdad partes de ésta.

⁷⁹⁰Para una discusión más detallada de este tema, ver Capriles, Elías, 1991.

⁷⁹¹Harner, Michael J., español 1976.

lo que dice Harner del chamanismo sudamericano puede aplicarse al chamanismo en general: aunque algunas tribus y culturas puedan atribuir una mayor o menor realidad a la visión cotidiana del individuo normal, todas atribuirán un alto grado de realidad —y por lo general mayor que el de la «realidad cotidiana»— a las experiencias chamánicas «sobrenaturales». ⁷⁹² Estas experiencias son sostenidas por el error básico o base de todo error, que es el fenómeno de ser producido por la sobrevaluación. Es posible que sean la mayor amplitud del foco de la conciencia —o, lo que es lo mismo, el mayor espacio-tiempo-conocimiento— y la mayor intensidad de la experiencia asociadas al mayor volumen bioenergético (*kunda-lini* o *thig-le*) que se encuentra en la raíz de dichas experiencias, lo que hace que éstas parezcan más verdaderas a los chamanes que las que se producen en su vida cotidiana.

En el Tíbet y su zona de influencia cultural, la cultura popular ha conservado importantes elementos chamánicos, ⁷⁹³ que los representantes de los dos sistemas religiosos más importantes nunca intentaron desalentar. Tanto los lamas bönpo como los lamas budistas se referían a los espíritus y demonios locales como entes con existencia propia capaces de provocar enormes males y, en general, alentaban la creencia en entidades sobrenaturales que podían perjudicar o beneficiar a los seres humanos. No obstante, a los alumnos que deseaban liberarse del error y la ilusión, alcanzando lo que budistas y bönpos llaman «iluminación», los lamas de ambos sistemas les enseñaban a reconocer, durante las experiencias de la realidad «sobrenatural», que ésta era ilusoria, y a liberarse yóguicamente de su influencia y poder. Esta repetida liberación permitía la progresiva neutralización de la tendencia a vivenciar la «realidad» —«sobrenatural» o cotidiana— como algo autoexistente, independiente de los procesos mentales del practicante y absolutamente verdadero. Así el alumno se liberaba del fenómeno de ser que lo hacía tomar en serio tanto las visiones y experiencias «sobrenaturales» como las experiencias cotidianas, y superaba la sensación de que ambas eran algo autoexistente, independiente de sus propios procesos mentales y absolutamente verdadero.

⁷⁹²En la medida en la que alguna de ellas no se lo atribuya, podrá ser considerada como metachamánica. En efecto, varios sistemas chamánicos contienen elementos metachamánicos, y también es probable que algunas tribus posean sistemas espirituales totalmente metachamánicos.

⁷⁹³Decir que la cultura popular «ha conservado» elementos chamánicos parece implicar que el enfoque liberador y metachamánico de los sistemas espirituales tibetanos es un desarrollo logrado a partir del chamanismo. Esto es contrario a lo que propone Idries Shah en su libro *Los sufíes*: para Shah, el chamanismo es una degeneración del enfoque liberador que he designado como «metachamánico». La tesis de Shah encaja perfectamente dentro del enfoque indogrecorromano que postula procesos de temporalidad llamados *evo o eón* (en sánscrito, *kalpa*) y que divide estos procesos en eras de creciente degeneración.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Así, pues, los sistemas espirituales tibetanos consideran que tanto la realidad cotidiana como la realidad «sobrenatural» son ilusorias. Esto no significa que consideren a ambas realidades como meras alucinaciones. En el caso de la realidad cotidiana, por ejemplo, ellos reconocen la existencia de algo *dado* que, al ser procesado e interpretado por nuestros procesos mentales, es vivenciado como el mundo en que vivimos, con todos sus entes. La «ilusión» surge cuando no reconocemos que los entes no existen de manera intrínseca y absoluta, y no podemos ver que dependen de otros entes y de nuestros procesos mentales para existir *de la manera en que existen para nosotros*. Así, pues, la ilusión es, para los tibetanos, una confusión acerca del modo de existencia de los entes (incluyendo entre dichos entes a los sujetos humanos): cuando creemos que nuestros objetos y nosotros existimos intrínsecamente, que nuestros objetos y nosotros somos sustanciales (en el sentido de ser auto-existentes y no necesitar de la mente y/o de otros objetos o sujetos para existir), que lo relativo es absoluto, estamos en un error y somos víctimas de una ilusión. Ese error y esa ilusión son el resultado de la sobrevaluación y su producto más esencial, que es el fenómeno de ser, base de toda ilusión y de todo error.

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

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

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

establezcamos en el sí-mismo-como-resultado, recuperando la absoluta plenitud que hemos perdido.

Aceleración y ruptura de las tasas vibratorias

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

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

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

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

Conclusión

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

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

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

BIBLIOGRAFIA

- Avedon, John F. (1979/1984), *In Exile From the Land of the Snows*. Londres, Wisdom.
- Adorno, Teodoro (1970; español 1971/1983), *Teoría estética*. Barcelona, Editorial Orbis, Historia del Pensamiento.
- Anderson, Walter Truett; Ernest Callenbach; Fritjof Capra, y Charlene Spretnak, compiladores (1986), *Critical Questions About New Paradigm Thinking*. Washington, D. C., número 1 del volumen 9 de la revista *ReVISION*, verano/otoño de 1986.
- Anderson, Walter Truett (1986), «A Critical Response». En Anderson, Walter Truett; Ernest Callenbach; Fritjof Capra, y Charlene Spretnak, compiladores (1986), *Critical Questions About New Paradigm Thinking*. Sección «Is this Notion of a Paradigm and of Paradigm Shifts Appropriate to Describe Social Change?». Washington, D. C., número 1 del volumen 9 de la revista *ReVISION*, verano/otoño de 1986.
- Aquino, Tomás de, *Summa Theologica*.
- Asín Palacios, Miguel (1941), *Huellas del islam (Sto. Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz)*. Madrid, Espasa-Calpe.
- «Arctic Trouble». En *Time* del 30 de mayo de 1988.
- Ashvagoshā (trad. 1900), *The Awakening of Faith in the Mahayana*. Trad. D. T. Suzuki. Chicago, Open Court.
- Aurobindo, Shri (a), *La vie divine*, Pondichery, India, Ashram de Shri Aurobindo.
- Aurobindo, Shri (b), *The Hour of God*. Pondichery, India, Ashram de Shri Aurobindo.
- Ayer, Alfred Julius (1976; español 1981), *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona, Martínez Roca.
- Barbera, Robert J. (1992), «La economía mundial en una encrucijada». En el diario *El Nacional* del domingo 4 de octubre de 1992, cuerpo D, p. 8. Caracas, Compañía Editora El Nacional.
- Bateson, Gregory (1941: leído en Nueva York en la Conferencia sobre Ciencia, Filosofía y Religión, y su Relación con la Forma de Vida Democrática). Título original: *Commentary on Margaret Mead's «The Comparative Study of Culture and the Purposive Cultivation of Democratic Values»*, Nueva York, en *Science, Philosophy and Religion: Second Symposium*. Reimpreso como *Social Planning and the Concept of Deutero-Learning* en *opere citato*.
- Bateson, Gregory y Margaret Mead (1942), *Balinese Character: A Photographic Analysis*. Special Publications of the New York Academy of Sciences, Vol. 2. Nueva York, New York Academy of Sciences.
- Bateson, Gregory (recopilación 1972), *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York, Ballantine, y Londres, Paladin. Hay versión española de mala calidad: *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé.
- Bateson, Gregory, «Bali: el sistema de valores de un Estado estable». En Bateson, Gregory, recopilación 1972.
- Bateson, Gregory, «The Cybernetics of Alcoholism». En Bateson, Gregory, recopilación 1972.
- Bateson, Gregory (1979), *Mind and Nature. A Necessary Unity*. Nueva York, Dutton. Aquí hemos citado la versión española (1982; primera reimpresión 1990): *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires, Amorrortu editores S. A.
- Baudrillard, Jean (1973; español 1976), *La génesis ideológica de las necesidades*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- Beck, Melinda, Mary Hager, Mark Millner, Sue Hutchinson, George Hackett y Nadine Joseph ((1989), «Warning! Your food, nutritious and delicious, may be hazardous to your health». En *Newsweek* del 27 de marzo de 1989.
- Begley, Sharon, Michael Rogers y Karen Springen (1988), «Where the Wild Things Are». *Newsweek*, 13 de junio de 1988.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- Begley, Sharon, con Mary Hager y Judy Howard (1989), «Dangers in the Vegetable Patch». Revista *Newsweek* del 30 de enero de 1989.
- Begley, Sharon y Mary Hager (1989), «A Guide to the Grocery. Keep eating fruits and vegetables, but be careful—and wash your hands!». En *Newsweek* del 27 de marzo de 1989.
- Begley, Sharon (1990), «Pollution Knows No Boundaries. Oblivious to politics, Nature has her own ideas about where to dump our waste». *National Wildlife*, febrero-marzo de 1990, pp. 34-43. Vienna, Virginia, National Wildlife Federation.
- Bentov, Itzak (1977), *Stalking the Wild Pendulum*. Nueva York, Dutton.
- Bentov, I. y M Bentov (1982), *A Cosmic Book: On the Mechanics of Creation*. Nueva York, Dutton.
- Biblioteca Salvat de Grandes Temas (1973), *La Contaminación*. Barcelona, Salvat.
- Biès, Jean (español 1985), *Resurgencias del espíritu en un tiempo de destrucción*. Caracas, Editorial Mandorla.
- Birket-Smith, Kaj (español 1952), *Vida e historia de las culturas* (2 vol.), Buenos Aires, Editorial Nova.
- Blofeld, John (1956), *The Zen Teaching of Hui-Hai*. Londres, Rider.
- Bohm, D., y Hiley, B. (1975), «On the Intuitive Understanding of Nonlocality as Implied by Quantum Theory». En *Foundations of Physics*, Vol. 5, 1975, pp. 93-109.
- Bohm, David (1976), *Fragmentation and Wholeness*. Jerusalén, The Van Leer Jerusalem Foundation.
- Bohm, David (1980; español 1987), *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona, Editorial Kairós.
- Bohm, David (1982). Entrevistas, en Wilber, Ken (compilador), *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes*. Boulder, Shambhala.
- Bolte, Gisela, Dick Thompson y Andrea Sachs (1989), «Do You Dare To Eat A Peach? Or an apple, or a grape?...». En *Time* del 27 de marzo de 1989, pp. 16-19.
- Briggs, *Gorakhnath and the Kamphatha Yogis*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Bryson, Lyman y Louis Frinkelstein (compiladores) (1942), *Science, Philosophy and Religion; Second Symposium*. Nueva York, Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life Inc.
- Brown, Lester (1990), «Picturing a Sustainable Society». En *The Elmwood Newsletter*, Vol. 6, N° 1, equinoccio de primavera de 1990. Berkeley, The Elmwood Institute.
- Buckley, Walter (1967), *Sociology and Modern Systems Theory*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Buda Shakyamuni (inglés, tres volúmenes, 1984, 1986, 1989), *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Traducido por Thomas Cleary. Boulder y Cambridge, Shambhala Publications.
- Bultrini, Raimondo (1988), «Report from Peking». *MeriGar Letter*, abril de 1988, Arcidosso, Grosseto, Italia.
- Cabbibo, Nicola (1983), «La unificación de las fuerzas fundamentales». *Mundo científico*, Vol. III, N° 31, 1983, pp. 1272-82.
- Cappelletti, Angel J. (1969), *La filosofía de Heráclito de Éfeso*. Caracas, Monte Avila.
- Cappelletti, Angel J. (1972 a), *Los fragmentos de Heráclito*. Caracas, Editorial Tiempo Nuevo.
- Cappelletti, Angel J. (1972 b), *Inicios de la filosofía griega*. Caracas, Editorial Magisterio.
- Cappelletti, Angel J. (1978), *El pensamiento de Kropotkin. Ciencia, ética y anarquía*. Madrid, Zero, S. A.
- Cappelletti, Angel J. (1980 a), *Ciencia jónica y pitagórica*. Caracas, Equinoccio (Editorial de la Universidad Simón Bolívar).
- Cappelletti, Angel J. (1980 b), *La teoría de la propiedad en Proudhon*. Madrid, La Piqueta.
- Cappelletti, Angel J. (1987), *Lucrecio: la filosofía como liberación*. Caracas, Monte Avila.
- Cappelletti, Angel (1989), «El aristotelismo político de Tomás de Aquino». *Ius et Praxis* (Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Lima), N° 13, 1989, pp. 117-24, Lima, Perú.
- Cappelletti, Angel (1991a), *La estética griega*. Mérida, Universidad de Los Andes.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- Cappelletti, Angel (1991b), «Cornelius Castoriadis y la sociedad burocrática». En *Trasiego*, NOS 2 y 3, pp. 6-19. Mérida, Facultad de humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes.
- Cappelletti, Angel J. (aún sin publicar), *Utopías y anti-utopías después de Marx*.
- Cappelletti, Angel J. (conferencia a, sin publicar), «La otra Edad Media». Conferencia dictada en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes en Mérida, Venezuela.
- Cappelletti, Angel J. (conferencia b, sin publicar), «La sociedad contra el Estado». Conferencia dictada en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes en Mérida, Venezuela.
- Capra, Fritjof (1975/1983), *The Tao of Physics*. Boulder, Shambhala. Hay traducción española (1984): *El tao de la física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental*. Madrid, Luis Cárcamo, Editor.
- Capra, Fritjof (1982), *The Turning Point*. Nueva York, Bantam New Age Books.
- Capra, Fritjof (1986), «The Santiago Theory of Life and Cognition». En *ReVISION*, Vol. 9, N° 1, verano/otoño 1986.
- Capra, Fritjof (1988), *Uncommon Wisdom*. Nueva York, Simon and Schuster.
- Capra, Fritjof y David Steindl-Rast, con Thomas Matus (1991): *Belonging to the Universe*. San Francisco, Harper San Francisco.
- Capriles, Elías (1976), *The Direct Path*. Kathmandú, Nepal, Mudra Publishing.
- Capriles, Elías (escrito en 1985, sin publicar) *Crítica de Hegel*.
- Capriles, Elías (1986), *Qué somos y adónde vamos*. Caracas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela.
- Capriles, Elías (leído en 1986; resumen en inglés e italiano 1988), *Sabiduría, equidad y paz*. Ponencia presentada en el Primer Encuentro Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida que se realizó en Mérida en 1986. Resúmenes publicados: extenso inglés e italiano, revista *MeriGar*, 1/10/88 (Arcidosso, Grosseto, Italia); breve español e inglés, colección de resúmenes del Encuentro.
- Capriles, Elías (1989). *Ecological Appendix to the Brochure of the Worldwide Demonstration for the Preservation of Life*. Mérida, Grupo Padma y Coordinadora Ecológica Arturo Eichler.
- Capriles, Elías [1990a (escrito en 1986)], «Las aventuras del fabuloso hombre-máquina. Contra Habermas y la *ratio technica*.» Mérida, revista *Actual* de la Universidad de Los Andes, números 16-17.
- Capriles, Elías (1990b), *The Source of Danger is Fear. Paradoxes of the Realm of Delusion and Instructions for the Practice of the Dzogchen Upadesha*. Mérida, Editorial Reflejos.
- Capriles, Elías (1990c), «Tibetan and Hegelian Philosophy of History.» Arcidosso, *The Mirror*, Vol. I, N° 5, octubre 1990.
- 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.
- Capriles, Elías y Mayda Hocevar (1991), «Enfoques sistémicos en sociología». San Sebastián (Euskadi/País Vasco), *Anuario Vasco de Sociología del Derecho (Eskubidearen Soziologiako Euskal Urtekaria)*, N° 3, 1991, pp. 151-186.
- Capriles, Elías (1992a), «La inversión hegeliana». Mérida, *Filosofía* (Revista del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes), N° 4, diciembre de 1992.
- Capriles, Elías (1992b), «El valor y los valores como consecuencias de la 'caída'.» Mérida, *Filosofía* (Revista del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes), N° 5 (por aparecer).
- Cauvin, Jacques (1987), «L'apparition des premières divinités». Paris, *La Recherche*, N° 195, diciembre de 1987.
- Cashman, Tyrone (1992), Joanna Macy, *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems*. (reseña). *Elmwood Quarterly*, Vol. 8, N° 1, Berkeley, Ca.
- Cassirer, Ernst (1907, español 1956/1979), *El problema del conocimiento*. Traducción de Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- Clastres, Pierre (español, 1985/1987), *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa* (publicado originalmente como prefacio a la obra de Marshall Sahlins *Stone Age Economics*). Suplemento a la revista *Aletheia*, N° 6, ediciones Antropos, Buenos Aires. Reproducido como suplemento a la revista *Testimonios*, N° 4, octubre 1987, México.
- Cole, K. C. (1984), «By the Numbers». *Discover*, Vol. V, N° 1, enero 1984.
- Commoner, Barry (1979), *The Politics of Energy*. Nueva York, Knopf.
- Compilador anónimo (1959), *Zen Buddhism. An Introduction to Zen with Stories, Parables and Koan Riddles Told by the Zen Masters*. Mount Vernon (Nueva York), The Peter Pauper Press.
- Comstock, Craig (1989), «Green Thumbs: American-Soviet Diplomacy Digs In». En *The Elmwood Newsletter*, Vol. 5, N° 3.
- Contreras, Joseph y Mac Margolis (1989), «Amazon in Peril. The World's Biggest Rain Forest Is Shrinking Fast. But Help Is on the Way». Artículo principal, revista *Newsweek* del 30 de enero de 1989.
- Cooper, David (1971), *The Death of the Family*. Harmondsworth, Pelican. Hay versión española (1976; 4a reimpresión 1981): *La muerte de la familia*. Barcelona, Ariel.
- Copfermann, Emile, compilador (español 1968), *Sexualidad y represión (textos de H. Marcuse, E. Fromm, T. Münzer, J. M. Brohn, B. Fraenkel, W. Reich y D. Riazanov)*. Buenos Aires, Editorial Escuela.
- Copi, Irving M. (español 1962; traducción de la cuarta edición inglesa, 1972; vigesimocuarta edición, mayo de 1982), *Introducción a la lógica*. Buenos Aires, EUDEBA S.E.M.
- Chang, Garma C. C. (fecha olvidada), *The Buddhist Teaching of Totality. (The Philosophy of Hwa-Yen)*. Londres, George Allen & Unwin.
- Chew, Geoffrey (1968), «'Bootstrap': A Scientific Idea?» En *Science*, Vol. 161, pp. 762-5, 23 de mayo de 1968.
- Chew, Geoffrey (1970), «Hadron Bootstrap: Triumph or Frustration?» En *Physics Today*, Vol. 23, pp. 23-28, octubre de 1970.
- Chew, Geoffrey (1974), «Impasse for the Elementary Particle Concept». Chicago, *The Great Ideas Today*. También en *Encyclopædia Britannica*.
- Chuang-tse (español 1972; traducción de Carmelo Elorduy), *Chuang-tzü, literato, filósofo y místico taoísta*. Caracas, Monte Avila Editores.
- David-Neel, Alexandra y el lama Yongdén (2a edición francesa, 1961; español, 1976), *Las enseñanzas secretas de los budistas tibetanos*. Buenos Aires, Editorial Kier.
- David-Neel, Alexandra y el lama Yongdén (1968), *La vie surhumaine de Guésar de Ling*. Paris, Plon Éditeurs, Collection Gnose. Hay versión inglesa con prefacio de Chögyam Trungpa (1981): *The Superhuman Life of Gesar of Ling*. Boulder, Prajña Press.
- Dalai Lama, Decimocuarto (Tenzin Gyatso), «The Key to the Middle Way», en *The Buddhism of Tibet and the Key to the Middle Way*. Londres, George Allen & Unwin.
- Dalai Lama, Decimocuarto (Tenzin Gyatso), citado en Avedon, John F. (1979/1984), *In Exile From the Land of the Snows*. Londres, Wisdom.
- Dalai Lama, Decimocuarto (Tenzin Gyatso), revista *Time*, 11/4/88.
- Dalai Lama, Decimocuarto (Tenzin Gyatso), enseñanza dictada en la gonpa de Merigar, en Arcidosso, Grosseto, Italia, en los últimos días de mayo de 1990. Publicado en *The Mirror*, N° 3, julio de 1990, Arcidosso, Gr., Italia, pp. 2-3.
- Davies, Paul (1984; español 1985), *Super-fuerza*. Barcelona, Salvat Editores, S. A.
- Deleuze, Gilles (1977, español 1980), «Psicoanálisis muerto analiza». En Deleuze, Gilles, y Parnet, Claire, *Diálogos*. Valencia, Editorial Pre-Textos.
- Denisyuk, Yu. N. (1978; inglés 1984), *Fundamentals of Holography*. Moscú, Mir Publishers.
- De Sousa Santos, Boaventura (1987; 2a edición 1988), *Um discurso sobre as ciências*. Porto, Edições Afrontamento.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- De Sousa Santos, Boaventura (1989), «Towards a Postmodern Understanding of Law». En *Oñati Proceedings*, 1, 1989, *Legal Culture and Everyday Life*. Una publicación del Oñati International Institute for the Sociology of Law, Oñati, Guipuzkoa, Euskadi, España.
- Díaz, Elías (1989), «The New Social Contract. Political Institutions and Social Movements». En *Oñati Proceedings*, 1, 1989, *Legal Culture and Everyday Life*. Una publicación del Oñati International Institute for the Sociology of Law, Oñati, Guipuzkoa, Euskadi, España.
- Diccionario Enciclopédico Ilustrado Sopena* (1978). Barcelona, Ramón Sopena.
- Dorado Montero, Pedro (edición ampliada y corregida, 1915), *El derecho protector de los criminales*. Madrid, Librería general de Victoriano Suárez.
- Duno, Pedro (1992), «Neoliberalismo arruina a Venezuela». En el diario *El Globo* del lunes 5 de octubre de 1992, p. 6. Caracas, editores de *El Globo*.
- Eckermann, *Conversaciones con Goethe*.
- Eckhart, Meister (Maestro), *Obras escogidas*. Barcelona, Visión Libros.
- EFE [reporte] (1992), «Europa deberá ejercer austeridad económica». En el diario *El Nacional* del domingo 4 de octubre de 1992, cuerpo D, p. 8. Caracas, Compañía Editora El Nacional.
- EFE [reporte] (1992), «Amenazado el sistema bancario». En el diario *Correo de Los Andes* del martes 6 de octubre de 1992, cuerpo A, p. 7. Mérida, Editorial Cordillera C. A.
- Eichler, Arturo (1987), *S.O.S. planeta tierra*. Caracas, Guardia Nacional de Venezuela.
- Eichler, Arturo, *¿Agricultura química o biológica?* En Eichler, Arturo, 1987.
- Eichler, Arturo, «Ecología, alimentos, cultura». En Eichler, Arturo, 1987.
- Eichler, Arturo, conferencia dictada en 1988 en el Instituto Municipal de Cultura de la ciudad de Mérida (Venezuela).
- Elliott, Dorinda (1988), «Too Little Costs Too Much—China's Painful Battle with Shortages and Inflation». Nueva York, revista *Newsweek* del 9 de mayo de 1988.
- Encyclopædia Britannica*. Chicago (etc.), Encyclopædia Britannica.
- Enciclopedia Salvat - Diccionario* (1972), Barcelona, Salvat Editores.
- Endangered Earth: Planet of the Year*. Serie de artículos por varios autores sobre la grave situación ecológica del planeta. Revista *Time*, 2 de enero de 1989, Chicago, Ill.
- Engels, Friedrich, *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Existen muchas ediciones en español. Utilizo la que aparece en Marx y Engels, *Obras Escogidas*. Moscú, Editorial Progreso.
- Eppsteiner, Fred [compilador] (1985/1988), *The Path of Compassion. Writings on Socially Engaged Buddhism*. Berkeley, Parallax Press/Buddhist Peace Fellowship.
- Equipo editorial de la revista *The Ecologist* (1971), *A Blueprint for Survival*. Reproducido en versión ampliada por Pelican Books, Harmondsworth, U.K.
- Erasmus, Desiderius (Erasmus de Rotterdam), *Elogio de la locura (Moride encomium)*. Historia del pensamiento, Editorial Orbis.
- Estiú, Emilio (1980), «El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger»; en Heidegger, Martin (español, 1980), *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires, Editorial Nova.
- Fenichel, Otto (1945), *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York, Norton.
- Ferrater Mora, José (1965; 5a edición 1984), *Diccionario de filosofía* (4 vol.). Madrid, Alianza Diccionarios.
- Fetscher, Iring (1967; español, 1971), *Carlos Marx y el marxismo*. Caracas, Monte Avila Editores.
- Feyerabend, Paul K. (1970; español 1974/1984), *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona, Historia del pensamiento, Editorial Orbis.
- Feyerabend, Paul K. (1980; español 1982), *La ciencia en una sociedad libre*. México, Madrid y Bogotá, Siglo XXI Editores.
- Feyerabend, Paul K. (español 1984; 1a reimpression 1987), *Adiós a la razón*. Madrid, Editorial Tecnos.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- Flores, Celestino (1988), «Las áreas de amortiguación: Un enfoque planetario». Ponencia presentada en el 1er Encuentro Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida realizado en Mérida, Venezuela, del 19 al 24 de abril de 1988. Sin publicar.
- Flores, Ramiro (1983), *La dialéctica de la historia en Hegel*. Madrid, Editorial Gredos.
- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard. Traducción española, 1968.
- Foucault, Michel (1975, español, 1976), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI Editores, S.A.
- Foucault, Michel (1976, español, 1977), *Historia de la sexualidad . I La voluntad de saber*. México, Siglo XXI Editores, S.A.
- Foucault, Michel (español, 1978), *Microfísica del poder*. Madrid, Ediciones de La Piqueta.
- Freud, Sigmund (1895; español 1974), *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Madrid, Alianza Editorial.
- Friedrich, Otto (1990), «Freed from Greed?» Nueva York, revista *Time*, 1 de enero de 1990.
- Friends of the Earth—Annual Report and Accounts 1987-1988*.
- Fromm, Erich (1955; español 1956), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, Erich, Daisetz Teitaro Suzuki y Richard de Martino (1960), *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. Nueva York, Harper & Row.
- Fronzizi, Risieri (1958/1972), *¿Qué son los valores?* México, Fondo de Cultura Económica.
- Fuenmayor, Juan Bautista (1984), *Historia de la filosofía del derecho*. Caracas, Universidad Santa María (serie de publicaciones jurídicas Dr. Asdrúbal Fuenmayor R.).
- Gadamer, Hans Georg (español 1979), *La dialéctica de Hegel*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- García Bacca, Juan David (1964), *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*. México, Fondo de Cultura Económica.
- García Bacca, Juan David (1973), *Lecciones de historia de la filosofía*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Garrido, Alberto (1982), *Alimentos, nuevo poder de las transnacionales*. Mérida, Venezuela, Corpoandes/Librería Universitaria/Fundacipol.
- Gessner, Volkmar y Konstanze Plett (1987), «Sociología y psicología jurídicas». *Anuario Vasco de Sociología del Derecho*, 1987.
- «Getting Ready for Future Wars. The Soviets may go home, but the U.S. will still play global cop. Can the Pentagon spend wisely?», en la revista *Newsweek* del 22/1/90.
- Gliedman, John (1984), «Turning Einstein Upside Down: In the Quantum Universe of John Archibald Wheeler Nothing Exists Until It Is Observed». En *Science Digest*, oct. 1984.
- Goffman, Ervin, *Stigma*. Harmondsworth, Pelican Books.
- Gorbachov, Mijail (1990), citado en la revista *Time* el 1/1/90.
- Grady, Denise y Nancy Traver (1988), «Something Fishy About Acid Rain». En *Time* del 9 de mayo de 1988.
- Guastini, Riccardo (1984), «Sobre la extinción del Estado (un enfoque analítico)». Puebla, *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, Año 1, N° 1, 1984; Universidad Autónoma de Puebla y Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Guénon, René (1945), *Le règne de la quantité et les signes del temps*. Paris, Gallimard Idées NRF.
- Guenther, Herbert V. (1964), *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Nueva Delhi, Motilal Banarsidass. El texto *Madhyamakavrtti* de la escuela *madhyamika* de la India es citado por Guenther.
- Guenther, Herbert V. (1984), *Matrix of Mystery. Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs-chen Thought*. Boulder, Shambhala.
- Guillén, Abraham, *El capitalismo soviético*. Madrid, La Piqueta.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- Habermas, Jürgen (1968; español 1982), *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus.
- Habermas, Jürgen (inglés 1971; reimpresión 1977), *Toward a Rational Society*. Londres, Heinemann.
- Habermas, Jürgen (inglés 1979), *Communication and the Evolution of Society*. Londres, Heinemann.
- Habermas, Jürgen (español 1984), *Ciencia y técnica como «ideología»*. Madrid, Editorial Tecnos.
- Harner, Michael J. (español, 1973), *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid, Editorial Labor.
- Hayakawa, S. I., *Language, Meaning and Maturity*. Nueva York, Harper & Row.
- Hayek, F. A. (ensayo 1978), «Dr Bernard Mandeville», en *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Hayek, F. A. (1978), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. F. (español Hachette 1956, Solar 1976), *Ciencia de la lógica*. (2 Vol.). Trad. de Augusta y Roberto Mondolfo. Buenos Aires, Ediciones Solar.
- Hegel, G. W. F. (1807; español 1966), *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (1927; español 1951; revisada con nota preliminar 1971), *El ser el tiempo*. Traducción de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (español, 1980), *Introducción a la metafísica*. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires, Editorial Nova.
- Heidegger, Martin (alemán, 1947; español 1982), *Carta sobre el humanismo*. En Sartre, J. P. y Heidegger, M., *El existencialismo es un humanismo y Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires, Ediciones del 80.
- Herbert, Nick (1979), *Mid Science: A Physics of Consciousness Primer*. Boulder Creek, Ca., C-Life Institute
- Heródoto de Alicarnaso (reimpresión español 1973), *Los nueve libros de la historia*. México, Editora Nacional.
- Hewitt, Bill, Ruth Marshall, Tobias Hoschka y Mary Hager (1988), «Our Ailing Oceans». En la Revista *Newsweek* del 1 de agosto de 1988, cuyos titulares de portada leían *Don't Go Near the Water. The World's Polluted Oceans*.
- Hillendrand, Barry (1992), «Japan Hits Hard Times». En la revista *Time* del 23 de marzo de 1992, en cuya portada se leía «Japan's Recession. Why the Powerhouse will Never be the Same». Nueva York, Time Inc. Magazine Co.
- Hirschberger, Johannes (1963; español 1954, 10a edición 1979), *Historia de la filosofía I y II*. Barcelona, Biblioteca Herder.
- Hollings, Ernest F. (1970), *The Case Against Hunger*. Nueva York, Cowles Book Co. Inc.
- Holmes, Stephen and Charles Larmore (1982), «Translators' Introduction» a Luhmann, Niklas, inglés 1982
- Hui-neng Wei-lang, *Sutra de Hui-neng*. En A. F. Price y Wong Mou-Lam, traductores (1969), *The Diamond Sutra & The Sutra of Hui-neng*. Boston, Shambhala Publications.
- Hume, David (1751), *An Enquiry concerning Human Understanding*. Nueva York, C. W. Hendel, 1955. Español: Buenos Aires, Losada, 1945.
- Huxley, Aldous (1934), *Brave New World*. Londres, Chatto & Windus.
- Huxley, Aldous (1952), *Brave New World Revisited*. Londres, Chatto & Windus.
- Huxley, Aldous (1956), *Heaven & Hell*. Londres, Chatto & Windus.
- Huxley, Aldous (1962), *Island (La isla)*. Londres, Chatto & Windus.
- Huxley, Aldous (español 1967), *La filosofía perenne*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Illich, Iván (1971), *Deschooling Society*. Nueva York, Harper & Row. Utilizamos la versión francesa (1971), *Une société sans école*. Paris, Éditions du Seuil.
- Illich, Iván (español 1974a), *La convivencialidad*. Barcelona, Barral Editores.
- Illich, Iván (español 1974b), *Energía y equidad*. Barcelona, Barral Editores.
- Iqbal, Afzal, *Life and Work of Rumi*. Lahore, Pakistán, Centre of Islamic Studies.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- Jaynes, Julian (1990), *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston, Houghton Mifflin Co.
- Johnson, Marguerite y Laura López ((1988), «The Amazon: Going Up in Flames». Revista *Time*, 12 de septiembre de 1988.
- Jordan, Z. A. (1963), *Philosophy and Ideology: The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland Since the Second World War* (pp. 38-41, 95-6, 200-217). Dordrecht, Holanda.
- Juan de la Cruz, *Coplas sobre un éxtasis de harta contemplación*. En *San Juan de la Cruz—Obra poética*. Barcelona 1982, Libros Rio Nuevo.
- Kant, Immanuel (español, 1961), *Crítica de la razón práctica*. Traducción de J. Rovira Armengol. Edición cuidada por Ansgar Klein. Buenos Aires, Editorial Losada.
- Kant, Immanuel (español 1978), *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid, Alfa Guara.
- Keynes, John Maynard (1932), *Essays in Persuasion*. Nueva York
- Kierkegaard, Søren (1961-1969), *Obras y papeles de Søren Kierkegaard* (9 Vol.), Madrid, Guadarrama. Ver en particular: *Migajas filosóficas* (1844), *El concepto de la angustia* (1844), *Estudios en el camino de la vida* (1845) y *Apostilla a las Migajas filosóficas* (1846).
- Kirk, G. S., y J. E. Raven (1966; español 1970), *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, Editorial Gredos, S. A.
- Kock, Winston E. (1969; español 1972), *Los rayos laser y la holografía. Una introducción a la óptica coherente*. Buenos Aires, EUDEBA, S.E.M.
- Korzybsky, Alfred, *Science and Sanity*. Nueva York, Academic Press Brace Jovanovich.
- Koyré, Alexandre (1973; español 1977, 3a edición 1980), *Estudios de historia del pensamiento científico*. México/Madrid/Buenos Aires/Bogotá, Siglo XXI Editores.
- Kraft, Kenneth, «Engaged Buddhism: An Introduction». En Eppsteiner, Fred, compilador (1985/1988) *The Path of Compassion—Writings on Socially Engaged Buddhism*. Berkeley, California, Buddhist Peace Fellowship y Parallax Press.
- Kuhn, Thomas S. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press.
- Lacan, Jacques (1957), «L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», *La Psychanalyse*, N° 3, 1957, pp. 47-81.
- Lacan, Jacques (español 1971/1972), *Lectura estructuralista de Freud*.
- Laing, Ronald D. (1961/1969), *Self and Others*. Londres, Tavistock (empastado, *The Self and the Others*), y Harmondsworth, Pelican (cartulina, *Self and Others*).
- Laing, Ronald David (1967), *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*. Empastado: Londres, Tavistock. Cartulina: Harmondsworth, Pelican.
- Laing, Ronald David (1970/1971), *Knots*. Londres, Tavistock (1970); Harmondsworth, Penguin (1971).
- Laing, Ronald D. y David Cooper (español 1973), *Razón y violencia. Una década de pensamiento sartreano*. Buenos Aires, Paidós.
- Landauer, G. (1962), *La revolución*. Buenos Aires, Proyección.
- Lao-tse, *Tao-te-king*. Versiones varias.
- Larrazábal, Radamés (1992), «¿Que no? ¡Pues sí! Es la deuda refinanciada». Caracas, *El globo*, 19 de octubre de 1992.
- Laszlo, Ervin (1974), *A Strategy for the future. The systems approach to World Order*. Nueva York, George Braziller.
- Lau, Guadalupe (1986), entrevista con Namkhai Norbu Rinpoché. Cumaná, *Semanario de Cumaná*, 20 de mayo de 1986.
- Lemonick, Michael D. (1987), «The Heat Is On». Revista *Time*, 19 de octubre de 1987, Chicago, III.
- Lenin (Uljanov), Vladimir Illich (versión española de 1974), *Materialismo y empirio-criticismo*. Madrid, Editorial Fundamentos.
- LeShan, Lawrence (1974), *The Medium, the Mystic and the Physicist*. Nueva York, Viking.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- Levi-Strauss, Claude (1972; español 1974), *Estructuralismo y ecología*. Barcelona, Anagrama.
- Levin, David Michael (1985), *The Body's Recollection of Being. Phenomenological Psychology and the Deconstruction of Nihilism*. Londres, Boston, Melbourne y Henley, Routledge & Kegan Paul.
- Lommel, Andreas, *El arte prehistórico y primitivo (El mundo del Arte—Las artes plásticas de sus orígenes a la actualidad*, Vol. I. Aggs Industrias Gráficas S.A., Brasil).
- Longchén Rabllampa (*kLong-chen Rab-'byams-pa*; inglés 1978), *The Four-Themed Precious Garland*. Dharamsala, Kangra Dist., India, Library of Tibetan Works and Archives.
- Lovins, Armory B. (1977), *Soft Energy Paths*. Nueva York, Harper & Row.
- Lovins, Armory B. (1978), «Soft Energy Technologies». Annual Review of Energy.
- Lovins, Armory B. (1980), «Soft Energy Paths». AHP Newsletter, San Francisco, junio 1980.
- Luhmann, Niklas y Jürgen Habermas (1971), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie—was leistet die Systemforschung?* Frankfurt, Suhrkamp Verlag.⁷⁹⁴
- Luhmann, Niklas (inglés 1982), *The Differentiation of Society*. Nueva York, Columbia University Press.
- Luhmann, Niklas (alemán 1984; español 1990), *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona, Ediciones Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Luhmann, Niklas (inglés 1990), *Operational Closure and Structural Coupling. The Differentiation of the Legal System*. Conferencia dictada en el Instituto Oñati en el verano de 1990, reproducida en fotocopia.
- Lutzenberger, José A. (1976; español 1978), *Manifiesto ecológico ¿fin del futuro?* Traducción Arturo Eichler y A. J. Uzcátegui-Bruguera. Mérida, Universidad de los Andes.
- Macy, Joanna (1991), *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems*. Albany, N.Y., State University of New York (SUNY) Press.
- Maestros de Huainan/Thomas Cleary (inglés 1990, español 1992), *El Tao de la política*. Barcelona, Los Libros de la Liebre de Marzo.
- Malatesta, Errico (español, 1975), *Socialismo y anarquía*. Madrid, Editorial Ayuso.
- Mandeville, Bernard (esta edición, 1924) *The Fable of Bees*. Londres, F. B. Kaye.
- Marcovich, M. (1967), *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. Editio Maior*. Mérida, Universidad de Los Andes.
- Marcovich, M. (1968), *Heraclitus. Texto griego y versión castellana. Editio Minor*. Mérida, Universidad de Los Andes.
- Marcuse, Herbert (1964; español edición revisada 1969), *El hombre unidimensional*. México, Editorial Joaquín Mortiz.
- Marcuse, Herbert (1965/1968/1981), *Eros y civilización*. Edición 1981: Barcelona, Ariel.
- Martínez M., Miguel (1990), Enfoque sistémico y metodología de la investigación. En *Atlántida. Cuadernos Interdisciplinarios del Vicerrectorado Académico de la Universidad Simón Bolívar*. Año XVI, N° 27, Caracas, Venezuela, enero 1990.
- Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*. En Marx, Karl y Friedrich Engels (alemán, fechas varias), *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Barcelona, Grijalbo.
- Marx, Karl (español: 1968). *Manuscritos. Economía y filosofía*. Madrid, Alianza Editorial.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (alemán 1848), *The Communist Manifesto*. Foreign Languages Press, Pekín.
- Marx, Karl, *La miseria de la filosofía*.
- Marx, Karl (esta edición española, 1959), *El Capital*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*. Moscú, Editorial Progreso.
- Maturana, Humberto R. y Francisco Varela (español 1984; inglés 1987), *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Boulder y Londres, Shambhala Publications, New Science Library. Original en español: *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile.

⁷⁹⁴Fragmentos consultados con la ayuda de J. Hocevar.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- Max-Neef, Manfred (1985), *La economía descalza*. Santiago de Chile, coedición CEPAUR y NORDAN.
- Mayz Vallenilla, Ernesto (1983), *Ratio Technica*. Caracas, Monte Avila Editores.
- McTaggart-Ellis, John (1910), *A Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge, U.K.
- Mead, Margaret (1941), «The Comparative Study of Culture and the Purposive Cultivation of Democratic Values», en *Science, Philosophy and Religion: Second Symposium*. Nueva York, Conference on Science, Philosophy and Religion.
- Michael, Don (1966), «Discussion» . En la sección «World Resources and Global Peace» de: Anderson, Walter Truett; Ernest Callenbach; Fritjof Capra, y Charlene Spretnak, compiladores (1986), *Critical Questions About New Paradigm Thinking*. Sección «Is this Notion of a Paradigm and of paradigm Shifts Appropriate to Describe Social Change?». Washington, D. C., número 1 del volumen 9 de la revista *ReVISION*, verano/otoño de 1986.
- Michelet, Jules (1862; español 1987), *La bruja. Un estudio de las supersticiones de la Edad Media*. Barcelona, Akal.
- Mintzer, Irving (1988), «Un mundo caluroso: Retos para un análisis político». En *Perspectivas Económicas. Revista trimestral de la economía mundial*. N° 65, Aspectos económicos de la protección ambiental. Washington, D. C., United States Information Agency.
- Mondolfo, Roberto (español, 1942; novena edición, 1983), *El pensamiento antiguo* (I y II). Buenos Aires, Editorial Losada,
- Monnet, Jean, citado en el artículo «The Year of Letting Go». En la revista *South* de enero de 1989.
- Moore-Lappé, Frances (1971), *Diet for a Small Planet*. Nueva York, Ballantine y Friends of the Earth.
- Moore-Lappé, Frances, y Joseph Collins (1977a), *Food First: Beyond the Myth of Scarcity* . Nueva York, Houghton Mifflin.
- Moore-Lappé, Frances, y Joseph Collins (1977b), «Six Myths of World Hunger», en *New West*, junio 1977.
- Moore-Lappé, Frances, y Joseph Collins (1977c), «Still Hungry after all these Years», en *Mother Jones*, agosto 1977.
- Morin, Edgar (1977), *La Méthode. I. La Nature de la Nature*. Paris, Seuil.
- Morin, Edgar (1980), *La Méthode. 2. La vie de la vie*. Paris, Seuil.
- Morin, Edgar (1981), *Pour sortir du vingtième siècle*. Paris, Fernand Nathan.
- Moro, A. M., *La cara pétrea de Marx*. Madrid, La Piqueta.
- Mure, G. R. G. (1965; español 1984), *La filosofía de Hegel*. Madrid, Editorial Cátedra.
- Nader, Ralph y John Abbots (1977), *The Menace of Atomic Energy*. Nueva York, Norton.
- Nagarjuna (traducción al inglés 1975; al español 1977), «Rajaparikatha-ratnamala (La guirnalda preciosa de consejos al rey)». En Nagarjuna y Dalai Lama IV (traducción al inglés 1975; al español 1977), *La guirnalda preciosa y el Cántico de las cuatro reflexiones*. Traducido al inglés por Geoffrey Hopkins y Lati Rinpoché con la ayuda de Anne Klein. Traducido del inglés al castellano por Andrés Ma. Mateo. México, Editorial Diana
- Nettlau, Max (español 1933), *El anarquismo a través de los tiempos*. Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (español, 1973), *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (español, 1973), *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza.
- Norbu, Namkhai (1984), *Dzog Chen and Zen*. Compilación, prefacio y notas del Dr. Kennard Lipman. Oakland, California, Zhang-Zhung Editions.
- Norbu, Namkhai (1986) *Dzogchen—Lo stato di autoperfezione*. Traducido al italiano por Adriano Clemente. Roma, Ubaldini. Versión inglesa (1989), *Dzogchen, The Self-Perfected State*. Londres, Arkana.
- Norbu, Namkhai (1988), *Un'introduzione allo Dzog-chen. Risposte a sedici domande*. Arcidosso, Grosseto, Shang Shung Edizioni.
- Norbu, Namkhai (1988), *Qual è il rapporto fra lo Dzog-chen e la società attuale?* En Norbu, Namkhai, 1988, Capítulo VIII.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- Núñez Tenorio, J. R. (1976), *Teoría y método de la economía política marxista*. Caracas, División de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.
- Ouspenski, P. D. (1949/1961; español 1968), *Fragmentos de una enseñanza desconocida* (doctrinas de Jorge I. Gurdjef). Buenos Aires, Hachette.
- Padmasambhava y otros (inglés, 1973), *The Legend of The Great Stupa*. Emmerlyville (California), Dharma Press.
- Parsons, H. L. *Marx and Engels on Ecology*. Connecticut, Greenwood Press.
- Pascal, Blaise (español, 1977), *Pensamientos*. Buenos Aires, Aguilar Argentina, y Barcelona, Editorial Orbis.
- Platón, Diálogos varios, ediciones diversas.
- Popkin, Richard H. (1979; español 1983), *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Popper, Karl R. (1935; español 1963), *La lógica de la investigación científica*.
- Popper, K. R., T. W. Adorno, R. Dahrendorf y J. Habermas (1978), *La lógica de las ciencias sociales*. México, Grijalbo.
- Pribram, Karl H. y Merton Gill (1976), *Freud's «Project» Re-assessed*. Nueva York, Basic Books.
- Pribram, Karl H. y J. Martínez Ramírez (1980), *Cerebro, mente y holograma*. Madrid, Editorial Alhambra.
- Pribram, Karl H. (1982), entrevistas, en Wilber, Ken (compilador), *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes*. Boulder, Shambhala.
- Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers (1984), *Order Out of Chaos*. Boulder y Londres, Shambhala Publications, New Science Library.
- Radhakrishnan (1923/1929), *Indian Philosophy* (2 vol). Muirhead Library of Philosophy. Londres, George Allen & Unwin; Nueva York, Macmillan
- Ravignand, Patrick (1972; español 1978), *Los maestros espirituales contemporáneos*. Barcelona, Plaza y Janés.
- Reszler, André (1973; español 1974), *La estética anarquista*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Revista *Time*, 2/1/98 dedicada a la «tierra en peligro», «planeta del año».
- Reynolds, John Myrdhin (1989), «The Nagas—Ancient Bönpo Teachings and the Nagas». *Rivista Meri Gar/Meri Gar Review*, Arcidosso, Grosseto, Italia.
- Robinson, Joan (1962), *Economic Philosophy*. Harmondsworth, Pelican Books.
- Rodríguez-Arias Bustamante, Lino (1985) *Filosofía y filosofía del derecho*. Bogotá, Editorial Temis Librería.
- Rodríguez, Darío (1986), «Elementos para una comparación de las teorías de Maturana y Luhmann». En *Estudios sociales* (CPU), N° 54, 4° trimestre de 1987, Santiago de Chile.
- Rodríguez, Ernesto (1988, sin publicar), «La filosofía marxista como el fundamento de unas verdaderas filosofía y ética ecológicas». Ponencia presentada en el Primer Encuentro Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida, Mérida, Venezuela, en mayo de 1988.
- Roszak, Theodore (1978), *Person/Planet*. Nueva York, Doubleday/Anchor.
- Rumi, Yalaladín (Mevlana Jalaludin Rumi), *Masnavi (versos espirituales)*, en dos tomos. Traducción al español por A. H. D. Halka de la traducción inglesa de Omar Ali-Shah. Buenos Aires, Ediciones Dervish International.
- Russell, Bertrand, y Alfred North Whitehead (1910-1913) *Principia Mathematica* (3 Vol.) Cambridge University Press.
- Ruyer, Raymond (1952; español 1969), *La filosofía del valor*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Sancton, Thomas A. (1989), «What On Earth Are We Doing?». Nueva York, revista *Time*, 2-1-89, dedicada a la «Tierra en peligro, planeta del año».
- Saña, Heleno (1983), *La filosofía de Hegel*. Madrid, Editorial Gredos.
- Sarahapada, *Dohas reales*. En Herbert V. Guenther (1972), *The Royal Song of Saraha*. Boulder, Shambhala Publications. La traducción del fragmento es mía

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- Sartre, Jean-Paul (31 edición, 1980), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, NRF Librarie Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul (1960; español 1963), *Crítica de la razón dialéctica*, Libros I y II. Buenos Aires, Editorial Losada.
- Satprem (1973), *Shri Aurobindo et l'avenir de la Terre/Shri Aurobindo and the Earth's Future*. Pondichery, Shri Aurobindo Ashram.
- Savater, Fernando (1985), «Pierre Clastres». En Clastres, Pierre (español, 1985) *La economía de la abundancia en la sociedad indivisa*. Suplemento a la revista *Aletheya*, N° 6, ediciones Antropos, Buenos Aires. Reproducido como suplemento a la revista de coordinación libertaria *Testimonios*, N° 4, octubre 1987.
- Schell, Jonathan (1981), *The Fate of the Earth*. Nueva York, Picador.
- Schumacher, E. Fritz (1973), *Small is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered*. Londres, Blond & Briggs.
- Schwarz, John H. (1985), «Completing Einstein». *Science* 85, Vol. 6, N°9, Nov. 1985, pp. 60-64.
- «Season of Death. A blight hits North Sea seals». En *Time* del 13 de junio de 1988.
- Seattle, jefe, Respuesta a la propuesta del Presidente de los EE. UU. de comprar las tierras de su tribu.
- Senent, Juan, Philippe Saint-Marc y otros (1973), *La contaminación*. Barcelona, Salvat, Biblioteca Salvat de Grandes Temas.
- Shah, Idries (1964; español 1975), *Los sufíes*. Traducción Pilar Giralt Gorina. Barcelona, Luis de Caralt Editor, S. A.
- Shah, Idries (2a edición española 1978), *El camino del sufí*. Traducción de A. H. D. Halka. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Shapiro, Laura, Lynda Wright, Patricia King, Tim Padgett y Laureen Picker (1989), «Suddenly, It's a Panic for Organic». En *Newsweek* del 27 de marzo de 1989.
- Sharma, Ravi (1983), «The Green Revolution: Can the Soil Stand It?» *Bangladesh Times*, comienzos de julio de 1983, Dacca, Bangladesh.
- Shaoshi, Liu, *Pour être un bon communiste*, p. 189. Paris, Livre de Poche.
- Sidey, Hugh (1988), «The Big Dry». Revista *Time*, 4 de julio de 1988. Chicago, Ill.
- Siraj Ed-Din, Abu Bakr ((1952/1970/1974), *The Book of Certainty. The Sufi Doctrines of Faith, Vision, and Gnosis*. Nueva York, Samuel Weiser.
- Skinner, B. F. (1975), *Beyond Freedom and Dignity*. Nueva York, Bantam Books. Versión española (1977), *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona, Editorial Fontanella.
- Smith, Adam (edición 1904), *The Wealth of Nations*. Nueva York, Edwin Canian, ed.
- Smolder, Fridolin ((1988), contribución a «GAIALOGUES: How to Understand Technology», con Chellis Glendinning. En *The Elmwood Newsletter*, Vol. 4, N° 1, equinoccio de primavera de 1988, Berkeley, Ca.
- Snyder, Gary «Buddhism and the Possibilities of a Planetary Culture». En Eppsteiner, Fred [compilador] (1985/1988), *The Path of Compassion. Writings on Socially Engaged Buddhism*. Berkeley, Parallax Press/Buddhist Peace Fellowship.
- Sohl, Robert y Audrey Carr (compiladores) (1970), *The Gospel According to Zen. Beyond the Death of God*. Nueva York, Mentor Books (The New American Library, Inc.).
- Straffa, P., ed., *Works of David Ricardo*, Vol. I y Vol IV.
- Suzuki, Daisetz Teitaro (francés, 1970), *Le non-mental selon la pensée zen* (traducción del original en inglés *The Zen Doctrine of No-Mind*). Paris, Le courrier du livre.
- Taylor, Richard, compilador (1962), *The Will to Live: Selected Writings of Arthur Schopenhauer*. Nueva York.
- Tarhang Tulku, compilador (1975), *Reflections of Mind*. Emmeryville, Ca., Dharma Publishing.
- Tarhang Tulku (1977), *Time, Space and Knowledge. A New Vision of Reality*. Emeryville, California, EE. UU., Dharma Publishing.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- Teilhard de Chardin, Pierre (1955; español 1974), *El fenómeno humano*. Traducido al español por M. Crusafont Pairó. Madrid, Taurus.
- The Encyclopedia of Philosophy*. Nueva York-Londres, Collier-Macmillan y Free Press.
- The Fundamentals of Marxism-Leninism: Manual*. Moscú, Progress Publishers.
- T'ien An, Thich (con prólogo por el lama tibetano Tarthang Tulku), *Zen Philosophy, Zen Practice*. Emmerlyville, California, Dharma Publishing.
- Tomás de Aquino, Santo. *Summa Theologica*.
- Tönnies, Ferdinand (1887; inglés, 1957), *Community and Society*. Nueva York.
- Toufexis, Anastasia con Andrea Dorfman y Dick Thompson (1989), «The Latest Word on What to Eat». En *Time* del 13 de marzo de 1989.
- Toynbee, Arnold (español 1970, 6a edición 1981), *Estudio de la historia. Compendio*. Madrid, Alianza Editorial.
- Trungpa, Chögyam (1973), *Cutting Through Spiritual Materialism*. Boulder y Londres, Shambhala Publications. Hay versión española (1985): *Más allá del materialismo espiritual*. Barcelona, Edhasa.
- Trungpa, Chögyam (1984), *Shambhala—The Sacred Path of the Warrior*. Boulder, Shambhala Publications. Hay versión española: *Shambhala, el sendero sagrado del guerrero*.
- Tsogyal, Yeshe; traducido al francés por Toussaint, Gustave-Charles (francés, esta edición, 1979), *Le Grand Guru Padmasambhava. Histoire de ses existences* (versión anterior: *Le dicte de Padma*). Paris, Michel Allard.
- Uslar Pietri, Arturo, artículo de octubre de 1989, Caracas, diario *El Nacional*.
- von Foerster, Heinz (1981), *Observing Systems*. Seaside, California.
- Walsh, Roger y Frances Vaughan, compiladores (1980; español 1982), *Más allá del ego. Textos de psicología transpersonal*. Barcelona, Kairós.
- Watts, Alan (1956), *The Way of Zen*. Nueva York, Pantheon Books. Español (1961; Edhasa 1977. 2a reimpresión 1984), *El camino del zen*. Traducción de Juan Adolfo Vázquez. Barcelona, Edhasa.
- Watts, Alan (1958; francés 1971), *Amour et connaissance*. Paris, Denoël/Gonthier (original: *Nature, Man & Woman*. Nueva York, Pantheon Books).
- Watts, Alan (1959), *The Wisdom of Insecurity*. Nueva York, Pantheon Books.
- Watts, Alan (español 1971), *El gran mandala. Ensayos sobre la materialidad*. Barcelona, Kairós.
- Weber, Max (inglés, 1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Nueva York, Scribner.
- Weiskopf, Walter (1971), *Alienation and Economics*. Nueva York, Dutton.
- Whitehead, Alfred North (1929), *Process and Reality; An Essay in Cosmology*. Nueva York.
- Wilber, Ken, *Dos modos de conocer*. En Walsh, Roger y Frances Vaughan, *opere citato*.
- Wilber, Ken, compilador (1982), *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes*. Boulder, Shambhala Publications.
- Wilde, Oscar (recopilación español 1951), *Obras Completas*, pp. 1.279-306: *El alma del hombre bajo el socialismo*. Madrid, Aguilar.
- Wilden, Anthony (1972; 2a edición 1980), *System and Structure*. Londres, Tavistock.
- Winkin, Yves, compilador (1981), *La nouvelle communication*. Paris, Éditions du Seuil.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig (inglés, 1953) *Philosophical Investigations*. Oxford, Anscombe, Rhees and von Wright, editores. Reproducido por Blackwell & Mott.
- Wittgenstein, Ludwig (inglés, 1969; español 1972), *Sobre la certidumbre*. Buenos Aires, Editorial Tiempo Nuevo.
- Wolf, Fred *Taking the Quantum Leap*. San Francisco, Harper & Row.
- Wong-Mou-Lam (1969), *The Sutra of Hui Neng*. En Price, A. F. y Wong Mou-Lam, *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui Neng*. Boston, Shambhala Publications.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- Young, Arthur *The Reflexive Universe: Evolution of Consciousness*. Nueva York, Delacorte Press.
- Zedong, Mao, *Obras escogidas de Mao Tse-tung, Tomo V*. Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Zedong, Mao (1960; francés y español 1975), «Notas de lectura sobre el *Manual de economía política* de la Unión Soviética». En *La construcción del socialismo: Vía china o modelo soviético*. Textos inéditos presentados por Hu Chi-hsi. Barcelona, Editorial Anagrama.
- Zedong, Mao (1958; francés y español 1975), «Acerca de los Problemas económicos del socialismo en la U.R.S.S. de Stalin». En *La construcción del socialismo: Vía china o modelo soviético*. Textos inéditos presentados por Hu Chi-hsi. Barcelona, Editorial Anagrama.
- Zolo, Danilo (1974), *La teoría comunista dell'estinzione dello stato*, Bari, Italia, De Donato.
- Zukav, Gary (1979), *The Dancing Wu Li Masters. An Overview of the New Physics*. Nueva York, William Morrow and Company, inc.
- Zwerdling, Daniel (1977), «The Day of the Locust». En *Mother Jones*, agosto 1977.

OBRAS MENCIONADAS EN ESTE LIBRO QUE FUERON CITADAS EN LOS TEXTOS QUE FORMAN PARTE DE LA BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

- «Alimentación: crisis agrícola y economía campesina». México, *Comercio Exterior*, Vol. 28, N° 6, junio de 1978, p. 646. Citado por Garrido, Alberto (1982).
- Anónimo (copia impresa en 1974), *Samten Migdrön (bSam gtan mig sgron)*. Leh, Ladakh, S. W. Tashigangpa.
- Apel, K. O., «The Situation of Humanity as an Ethical Problem», *Praxis International*, 4, 1984, p. 250. Citado en De Sousa Santos, Boaventura, 1989, p. 115.
- Aurobindo, Shri, *The Hour of God*. Citado por Satprem, *opere citato*.
- Bacon, Francis, *The Masculine Birth of Time Or The Great Instauration of the Dominion of Man Over the Universe*. Citado por Anthony Wilden en *System & Structure*.
- Berner, María Luisa (1962), *Viaje a través de Utopía*. Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis (1965), *Introducción a la literatura inglesa*. Buenos Aires.
- Boswell (esta edición, 1934-1950), *Boswell's Life of Dr Johnson*. Oxford, G. B. Hill, ed., 6 Vol. (revisado por L. F. Powel). Edición de George Allen & Unwin (Londres) citada por Joan Robinson, *opere citato*.
- Brillouin, L. (1959), *La science et la théorie de l'information*. Paris, Masson.
- Burbach, Roger y Patricia Flynn (1976), «El arsenal cerealero de los Estados Unidos», en *La guerra mundial por los alimentos*. Buenos Aires, Síntesis. Citado por Garrido, Alberto, en *op. cit.*
- Capone Braga, *L'Eraclitismo di Enesidemo*. En la *Rivista di Filosofia*, pp. 33-47, Milán, 1931.
- Carstanjen, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung (Introducción a la filosofía de la experiencia pura)*. Citado por Lenin, V. I., en *op. cit.*
- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*.
- Conf. de San Cipriano*, ap. Muratori, Script it. I, 293, 545. Citado por A Maury en *Magic*, 435, citado a su vez por Michelet, Jules, en *op. cit.*
- Copleston, F. C. (1976), *El pensamiento de Santo Tomás*. México. Citado en Cappelletti, Angel, 1989.
- Crawley, Eduardo (1980), «El juego político y la alimentación mundial». Caracas, *Análisis* (Ministerio de Relaciones Exteriores, Instituto de Asuntos Internacionales), septiembre-octubre de 1980, p. 17. Citado por Alberto Garrido, *opere citato*.
- Dale, Tom y Vernon Gill Carter (1955), *Topsoil and Civilization*. Oklahoma, University of Oklahoma Press. Citado por E. F. Schumacher, *opere citato*.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- Datos de la revista *The Economist* citados por Uslar Pietri, Arturo, artículo de octubre de 1989, Caracas, diario *El Nacional*.
- Eckhart, Meister (Maestro), *Sermones*. Citado por Aldous Huxley (español 1967).
- Engels, Friedrich (b) *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*; en Marx-Engels, *Werke*, Vol. XX. Berlín, Dietz.
- Engels, Friedrich, *La Dialéctica de la Naturaleza* Citado por Eichler, Arturo, *opere citato*.
- Engels, Friedrich, citado en *Friends of the Earth—Annual Report and Accounts 1987-1988*. La traducción del fragmento es mía.
- Feyerabend, Paul K. (1981), *Philosophical Papers*. Cambridge.
- Feyerabend, Paul K. (1983), *Rationality in Science and Politics*. Dordrecht.
- Frolov, I, *The Marxist-Leninist Conception of the Ecological Problem in Society and the Environment. Conception of Soviet Scientists* (Moscú, Progress Publishers). Citado por Rodríguez, Ernesto, *opere citato*.
- George, Susan (español 1980), *Cómo muere la otra mitad del mundo (Las verdaderas razones del hambre)*. México, Siglo XXI. Citado por Alberto Garrido, *op. cit.*
- Giles (1926), *Chuang-tzu*. Shanghai, Kelly & Walsh. Citado por Watts, Alan (1956).
- Gödel, Kurt (1931), *Ueber die Vollständigkeit des Logikkalküls*.
- Gödel, Kurt (1934), *On Undecidable Propositions of Formal Mathematical Systems*; notas de conferencias por S. C. Kleene y J. B. Rosser. Princeton, N. J., (1931). Citado por Ken Wilber (español, 1982), *Más allá del ego*. Barcelona, Kairós.
- Goldsmith, Edward, «Carta abierta al Presidente del Banco Mundial», *The Ecologist*, Londres. Reproducida en versión española por Arturo Eichler en *S.O.S. Planeta Tierra* (1987, Caracas, Guardia Nacional de Venezuela).
- Heidegger, Martin (1950), *Holzwege*. Citado por Emilio Estiú, *op. cit.*
- Henderson, P. H. (1967), *William Morris: His Life, Work and Friends*. Londres.
- Hennet, J., *Selling Water by the River*.
- Hollings, Ernest F. (1970), *The Case Against Hunger*. Nueva York, Cowles Book Co. Inc. Citado por Moore-Lappé, Frances, *opere citato*.
- Hudson, Michael (1973), *Super-imperialismo*. Barcelona, Dopesa. Citado por Garrido, Alberto, en *op. cit.*
- Kant, Immanuel (inglés 1873, 1948, 1949), *Metaphysics of Morals*. Londres y Chicago. La versión citada por Radhakrishnan es la publicada por Abbot.
- Kapleau, Philip (Roshi), *Un peregrinaje a los templos y las cuevas budistas de China*. Citado por Kraft, Kenneth, *op. cit.*
- Keynes, John Maynard (1930), «Economic Possibilities for Our Grandchildren». En Keynes, J. M. (1932), pp. 358-373. Extractos citados en E. F. Schumacher, 1973.
- Kirk, G. S. (1954; edición corregida 1962), *Heraclitus, The Cosmic Fragments*. Cambridge.
- Krell, David Farrell (1979), «Analysis». En Heidegger, Martin (inglés 1979), *The Will to Power as Art* (traducido al inglés por David Farrell Krell); en «Nietzsche», Vol. I. Nueva York, Harper & Row. Citado en Levin, David Michael, 1985.
- Kropotkin, Piotr Alexeievich. (español, 1923), *El Estado moderno*. Buenos Aires, Biblioteca de «La Protesta». Citado en Cappelletti, Angel, 1978.
- Kropotkin, Piotr A. (español, 1967), *La gran revolución*. México, Editora Nacional. Citado en Cappelletti, Angel, 1978.
- Kropotkin, P. A. (español 1970), *El apoyo mutuo*. Buenos Aires. Citado en Cappelletti, Angel, 1978.
- Kropotkin, Piotr A. (español, 1972), *Campos, fábricas y talleres*. Madrid, Editorial Zero. Citado en Cappelletti, Angel, 1978.
- Kropotkin, Piotr A. (español, 1973), *La conquista del pan*. Madrid, Editorial Zero. Citado en Cappelletti, Angel, 1978.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

- Lee, D. C., *On the Marxian View of the Relationship between Man and Nature (Environmental Ethics, Vol. II, N° 1)*. Citado en Rodríguez, Ernesto, *op. cit.*
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*.
- Lenin, V. I. (italiano, 1965) *Stato e rivoluzione; en Opere scelte*. Roma.
- LeShan, Lawrence (1975?), *The Medium, the Mystic and the Physicist*. Citado en Wilber, Ken, compilador, *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes*.
- Lovins, Armory B. (1978), «Soft Energy Technologies», en *Annual Review of Energy*. Citado en Capra, Fritjof, 1982.
- Lovins, Armory B. (1980), «Soft Energy Paths», en *AHP Newsletter*, San Francisco, Junio 1980. Citado en Capra, Fritjof, 1982.
- Marcuse, Herbert (1971), *Soviet Marxism*. Citado por Angel Cappelletti *op. cit.*
- Marx, Karl, *El Capital*. Citado por Fritjof Capra en *Uncommon Wisdom*, a partir de *The Marx-Engels Reader*, que le fue leído por Hazel Henderson.
- Marshall, *Principles*. Citado por Joan Robinson, *opere citato*.
- Maturana, Humberto R. (1985), «Biologie der Sozialität», *Delfin* 5. Citado por Niklas Luhmann en inglés 1990.
- Mende, Tibor (1974). *Ayuda o recolonización*. México, Siglo XXI. Citado por Garrido, Alberto, en *op. cit.*
- Millner, Max (1966), «General Outlook for Seed Protein Concentrates», en *World Protein Resources*, editado por A. Alschul. *Advances in Chemistry*, series 57, Washington, D. C., 1966, p. 53. Citado por Moore-Lappé, Frances (1971).
- Morris, William (1928), *Noticias de ninguna parte*. Buenos Aires.
- Mumford, Lewis, *La ciudad en la historia*. Citado por Cappelletti, Angel, 1978.
- Offe, Claus (1985), *New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics*. Bielefelds, Department of Sociology, University of Bielefelds. Citado por Díaz, Elías, en *op. cit.*
- Parain-Vial, J. (1983), *Philosophie des sciences de la nature. Tendances nouvelles*. Paris, Klincksieck.
- Paredes López (1979), «Los alimentos: un arma estratégica». En *Nueva Sociedad*, Caracas, marzo-abril de 1979, p. 26. Citado por Garrido, Alberto (1982).
- Pawo Tsuglag Threngwa [*dPa' bo gtsug lag phreng ba*] (1504-1566), «Chöjung Khepa» (*Chos 'byung mkhas pa*), p. 568, Pekín, Mi rigs dpe skrun Khang, 1986. Citado en Norbu, Namkhai (1988), *Un'introduzione allo Dzog-chen: Risposte a sedici domande*. Arcidosso, Grosseto, Shang Shung Edizioni.
- Proclo, *Comentario al «Timeo»*.
- Rocker (1937; español, 1977), *Nacionalismo y cultura*, Madrid. Citado por Reszler, A., y por Cappelletti, A.
- Rubiano, Leonor (1992), «El FMI acaba con el agro venezolano». Revista *EIR* de septiembre de 1992. Caracas. Citado en Duno, Pedro, 1992.
- Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics*. Citado *op. cit.* de Pierre Clastres.
- Scientific American*, septiembre de 1987.
- Servier, Jean (1969), *Historia de la utopía*. Caracas, Monte Avila Editores.
- Smith, Adam, *Moral Sentiments*, Vol. II, pp. 302-3. Citado por Joan Robinson en *op. cit.*
- Testa, A. (1938), *I presocratici*. Roma, Italia.
- Tolstoi, León N. (1897), *¿Qué es el arte?* Citado por Reszler, A., y por Cappelletti, A.
- Vivekananda, *Jñana Yoga*. Citado en Capra, Fritjof, 1975/1983.
- von Foerster, Heinz (1985), entrevista publicada en *Généalogies de l'auto-organisation*. Paris, Cahiers du C.R.E.A., N° 8. Citada por Luhmann, inglés 1990.
- Ward, Colin (español, 1972), Apéndice editorial. En Kropotkin, Pyotr A. (español, 1972), *Campos, fábricas y talleres*. Citado por Cappelletti, Angel, 1978.
- Woodcock, G. e I. Avakumovic (1950), *The Anarchist Prince*. Londres. Citado por Cappelletti, Angel, 1978.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

BIBLIOGRAFIA SOBRE PSICOLOGIA RELACIONADA CON ESTA OBRA

Antipsiquiatría y locura como proceso potencialmente curativo

- Bateson, Gregory (recopilación 1979), *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York, Ballantine; Londres, Paladin.
- Bateson, Gregory, *Perceval's Narrative*. Stanford, Stanford University Press.
- Berke, Joseph and Mary Barnes, *Two Accounts of a Journey Through Madness*. Harmondsworth, Pelican.
- Cooper, David, *Psychiatry and Antipsychiatry*.
- Cooper, David (1971), *The Death of the Family*. Harmondsworth, Pelican.
- Cooper, David, *The Grammar of Life*. Harmondsworth, Pelican.
- Dabrowski, Kazimierz (1964), *Positive Disintegration*. Londres, Little Brown & Co.
- Dabrowski, Kazimierz (1964), *Personality Shaping Through Positive Disintegration*. Londres, Little Brown & Co.
- Dabrowski, Kazimierz, con A. Kawczak and M. M. Piechowski (1964), *Mental Growth Through Positive Disintegration*. Londres, Gryf Publications.
- Dabrowski, Kazimierz (1972; español 1980), *La psiconeurosis no es una enfermedad*. Lima, Ediciones Unife.
- Dante Alighieri (esta edición, 1979/83), *La divina comedia*. Milan, Ulrico Hoepli.
- Esterson, Aaron, *The Leaves of Spring*. Harmondsworth, Pelican.
- Foucault, Michel (French, 1964/1972; español 1967/1986), *Historia de la locura en la época clásica* (2 volúmenes). México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios).
- Laing, Ronald David (1968), *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*. Carátula dura: Londres, Tavistock; cartulina: Harmondsworth, Pelican.
- Ruitenbeek, H. M. (Ed.) (1972), *Going Crazy: The Radical Therapy of R. D. Laing and Others*. Nueva York, Bantam.

Patología de las relaciones y «esquizofrenia»

- Bateson, Gregory (recopilación 1979), *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York, Ballantine; Londres, Paladin.
- Bateson, Haley, Weakland and Johnson, *Toward a Theory of Schizophrenia*. En Bateson, Gregory, recopilación 1972.
- Goffman, Ervin, *Asylums*. Harmondsworth, Pelican Books.
- Haley, Jay, *The Family of the Schizophrenic: A Model System*.
- Laing, R. D., *Self and Others*. Londres, Tavistock; Harmondsworth, Pelican.
- Laing, R. D., *The Politics of the Family*. Londres, Tavistock; Harmondsworth, Pelican.
- Laing, R. D. y Aaron Esterson, *Sanity, Madness and the Family*. Harmondsworth, Pelican.
- Laing, Lee, Philipson, *Interpersonal Perception*.
- Scheff, T. J. (Ed.), *Mental Illness and Social Process*. Nueva York, Harper & Row.
- Speck, Ross V. *Psychotherapy of the Social Network of a Schizophrenic Family*.
- Szasz, Thomas, *The Myth of Mental Illness*. Harmondsworth, Pelican.
- Szasz, Thomas, *Ideology and Insanity*. Harmondsworth, Pelican.
- Szchazman, Morton, *Soul Murder*. Harmondsworth, Pelican.
- Winnicott, D. W., *Play and Reality*. Harmondsworth, Pelican Books.
- Zuk, Gerald and Ivan Borszormenyi-Nagy, *Family Therapy and Disturbed Families*.

Psicología transpersonal

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

Grof, Stanislav (1976), *Realms of the Human Unconscious*. Nueva York, Dutton.

Grof, Stanislav (1980), *LSD Psychotherapy*. Pomona, Calif., Hunter House.

Grof, Stanislav (1986), *Psychology and Consciousness Research*. Washington, D. C., *ReVISION* magazine, Vol. 9, N° 1, verano/otoño 1986.

Grof, Stanislav (1985, español 1988), *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Barcelona, Kairós.

Walsh, R. y F. Vaughan, compiladores (1980, español 1982), *Más allá del ego. Textos de psicología transpersonal*. Barcelona, Kairós.

INDIVIDUO, SOCIEDAD, ECOSISTEMA

El autor

Elías Capriles es un estudioso de la filosofía, la psicología, las ciencias, la cultura, la religión y la mística orientales y su relación con sus equivalentes occidentales: la filosofía, la psicología, la sociología, la economía, la «sexología», las «ciencias duras», la ecología, la política, la cultura, la religión y la mística.

Desde 1973 hasta 1983, Capriles vivió en el subcontinente hindú, donde estudió las filosofías y religiones orientales y practicó las enseñanzas de sus maestros tibetanos en largos retiros que realizó en los Himalaya.

Capriles es el autor del libro *Qué somos y adónde vamos*, publicado en 1986 por la Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, así como de una serie de artículos publicados en revistas universitarias en el país y en el extranjero (España e Italia), y otros aparecidos los domingos en el Cuarto Cuerpo del periódico venezolano *El Universal* entre 1985 y 1987. Del mismo modo, es el autor de cuatro obras en inglés y cinco obras en español publicadas por pequeñas editoriales, entre las cuales se cuentan *The Direct Path* (1976, Kathmandú, Nepal, Mudra Publishing), *The Source of Danger is Fear* (edición más reciente: 1989, Mérida, Editorial Reflejos) y *Cremation Grounds/Campos Crematorios* (Poemas en inglés y español. 1986, Caracas, Comunidad Dzogchén). También ha sido traductor, compilador y autor del prefacio de los libros de Namkhai Norbu *Semz'in* (1989, Mérida, Editorial Reflejos) y *La vía de autoliberación y la «gran perfección» (dzogchén)*. Además, tiene varias obras sin publicar.

Actualmente, Capriles enseña en la Cátedra de Estudios Orientales de la Universidad de Los Andes en la ciudad de Mérida (Venezuela).

La obra

El lector encontrará aquí, por eso, una manera no frecuente en América latina de discurrir y un novedoso estilo de pensamiento. Comparta o no las conclusiones que el autor extrae, no dejará de enriquecerse con nuevos modos de pensar y de enfrentarse a cuestiones vitales del presente.

Los tres ensayos de este libro tratan la relación entre la política, la filosofía, la mística y la ecología, así como entre éstas y los descubrimientos más recientes de las ciencias. En ellos se intenta demostrar que el cooperativismo autogestionario, así como la transformación de la conciencia humana que lo haría posible, son absolutamente indispensables para la supervivencia de la humanidad. Del mismo modo, relaciona el principio de autorresponsabilidad en lo espiritual-individual, tal como lo plantea la «filosofía perenne»,* con ese mismo principio en lo político-social, como lo plantea el pensamiento ácrata.

El primero de los ensayos en cuestión discute qué es la filosofía, cuál es su relación con la mística, la ciencia y la ideología, cuáles son las causas de la crisis ecológica y cómo pueden la mística y la filosofía transformar la conciencia humana para poner fin a la devastación ecológica.

El segundo plantea la visión cíclica de la evolución y de la historia, contrastándola con la filosofía de la historia de Hegel y comparándola con la teoría de la evolución social de Marx y Engels, con la que tiene en común la tesis de que un sistema comunista imperó entre los seres humanos hace mucho tiempo y tendrá que ser restablecido dentro de poco tiempo. En este capítulo se discuten también distintas teorías políticas.

Finalmente, el tercero considera la génesis y naturaleza del valor en todos los planos —desde la ética hasta la economía— y, en relación con el concepto de «valor», discute los orígenes de la crisis que enfrentamos y la transformación de la conciencia necesaria para la supervivencia.

* Y en particular la doctrina espiritual conocida como «dzogchén» (*rDzogs-chen*).

«El lector encontrará aquí... una manera no frecuente en América latina de discurrir y un novedoso estilo de pensamiento. Comparta o no las conclusiones que el autor extrae, no dejará de enriquecerse con nuevos modos de pensar y de enfrentarse a cuestiones vitales del presente.»

Angel J. Cappelletti

«...el mundo real, ocupado por organis-mos, es literalmente de una riqueza y com-plejidad indescriptibles: una acumulación de moléculas, organismos, especies, que llevan todos la huella de innumerables adaptaciones funcionales y de transformaciones selectivas, como resultado de miles de millones de años de evolución. Darwin es considerado como el primer ecólogo científico. Mas en el senti-do empírico, de observación y experiencia de la vida, encontramos, en diversas filoso-fías antiguas, como en el taoísmo y el budis-mo, o en las enseñanzas Gaia de la civiliza-ción griega y aun en la ciencia medieval an-tes del 1.500, conceptos sobre la naturaleza como sistema orgánico con todos sus ele-mentos y el hombre integrados a un cosmos coherente y unitario. A esta cosmovisión nos guía, por caminos filosóficos nuevos, la pre-sente obra.

Arturo Eichler