

El anarquismo lógico y político de Antístenes en el hilo de Ariadna de una antigua tradición soteriológica

Págs. 67 - 133

Elías Capriles

*Cátedra de Estudios Orientales
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de los Andes
elicap@ciens.ula.ve*

“A rose is a rose is a rose...”
Gertrude Stein

Resumen.

El autor juega a conectar, en base a insinuaciones que al respecto hace Enesidemo, la ontología de Heráclito con los escepticismos griegos posteriores, y especula acerca de una posible conexión entre los mencionados sistemas griegos y otros que, en el Oriente, muestran similitudes ontológicas y/o gnoseológicas con ellos. Para todo esto, parte del supuesto según el cual Antístenes perteneció a la escuela “cínica” de Diógenes, y (tomando en cuenta trabajos sobre Antístenes como el de Rankin) explica algunos de los supuestos escépticos del primero en términos del Proyecto de una psicología para neurólogos de Freud (1895).

Palabras clave:

Tradición escéptica, Antístenes, Ontología heraclítea, Pensamiento oriental.

Abstract.

On the basis of Aenesidemus' hints in this regard, the author playfully sets up a connection between Heraclitus' ontology and later Greek skepticism, and speculates about a possible connection between the Greek systems in question and those Eastern systems that, both ontologically and epistemologically, show similarities with them. He assumes that Antisthenes belonged to Diogenes' "Cynical" school and (taking into account works on Antisthenes such as Rankin's) explains some of the former's skeptical premises in terms of Freud's 1895 Project for a Scientific Psychology.

Key Words:

Skeptical Tradition, Antisthenes, Heraclitus'Ontology, Eastern Thought.

Aunque inicialmente este trabajo tenía por objeto reinterpretar la lógica de Antístenes y la gnoseología que ella implica, y relacionarla con la probable posición política de aquél, los límites de espacio establecidos por la revista que tuvo a bien publicarlo me obligaron a limitarme a lo que, en un trabajo más extenso, no habría sido más que el preámbulo de la discusión. Consideré justificado entregarlo como está, en primer lugar porque creo que quizás el mismo pueda mostrar algunas posibles conexiones ocultas entre distintos pensadores escépticos de la antigua Grecia y entre éstos y una antiquísima y muy venerable tradición soteriológica universal, cuyo signo político es precisamente el que podría distinguir el pensamiento antisteniano. En segundo lugar, aunque en él no se llegó a hacer un análisis exhaustivo de las razones por las cuales Antístenes consideró que la negación, por una parte, y la definición en términos del silogismo “a es b”, por la otra, eran

ilegítimas, quizás en él se hayan discernido, aunque fuese de manera general, las verdaderas razones que Antístenes pudo haber tenido para ello.

La aparición de la filosofía y el pensamiento racional en el marco de una filosofía degenerativa de la historia que considera la evolución humana como el desarrollo de un error.

En mi obra *Individuo, sociedad, ecosistema*,¹ desarrollé una filosofía degenerativa de la evolución y la historia humanas según la cual éstas no son otra cosa que el desarrollo progresivo del error humano básico que Heráclito llamó *lethe* y que los budistas designan como *avidya*. Contrariamente a lo que imaginaron Hegel y tantos otros pensadores modernos, con el pasar del tiempo el espíritu humano, en vez de haber ido perfeccionándose y superando progresivamente sus contradicciones, se habría ido haciendo cada vez más imperfecto y contradictorio. El desarrollo del error en cuestión, que habría impulsado indeteniblemente la evolución degenerativa de la humanidad, habría culminado en la actual crisis ecológica global, la cual constituiría la reducción al absurdo de dicho error y necesariamente nos obligaría a superarlo.

Es un lugar común decir que la aparición de la filosofía fue sintomática de un momento clave en la transición desde la “conciencia mítica” asociada al predominio de la intuición, hacia la “conciencia racional” asociada a la preponderancia del pensamiento discursivo. Ahora bien, mientras que aquéllos que interpretan la evolución humana como un proceso de perfeccionamiento constante consideran dicha transición como uno de los más preciosos avances del espíritu humano, en mi nueva obra *Los presocráticos y el Oriente* (todavía en proceso de elaboración) la he considerado en términos de la filosofía degenerativa de la historia a la que ya hice referencia, evaluándola como uno de los más ominosos y destructivos desarrollos en la evolución del error humano básico que finalmente ha alcanzado su reducción al absurdo en la crisis global de nuestro *oikos* —la cual ha alcanzado su punto crítico este umbral del tercer milenio—.

Lo anterior no es el fruto de un mero capricho. De hecho, la investigación en distintos campos del saber parece haber demostrado que la conciencia mítica y el pensamiento intuitivo conservaron una sabiduría que colaboraba con la naturaleza y que naturalmente hacía el bien y lograba la belleza, mientras que la conciencia racional y el pensamiento discursivo exacerbaron el error que en nuestra época ha interferido tan gravemente con el orden natural, amén de dar lugar a un nunca visto desarrollo del mal y de la fealdad.² En efecto, todo parece indicar que la identificación por los antiguos griegos y por una serie de pensadores de la escolástica entre Verdad, Bien y Belleza haya tenido su origen en el hecho de que las tres características eran inherentes al estado mental que imperaba en la era primordial.³

El eje del error que se ha ido desarrollando desde los albores mismos de la humanidad y que he descrito extensivamente en distintas obras,⁴ es lo que actualmente denomino “valorización-absolutización delusoria del pensamiento”,⁵ y que consiste en atribuir a nuestros pensamientos un grado de verdad (entendida ésta como *adæquatio*), valor e importancia del que ellos en sí mismos carecen, a raíz de lo cual se los confunde con lo que ellos interpretan, o se los considera como la verdad —o, por el contrario, como una total falsedad— con respecto a aquello a lo que ellos se refieren. Así, pues, esta valorización-absolutización delusoria hace que los contenidos del pensamiento parezcan algo absoluto, cuando por su naturaleza misma son relativos:⁶ cuando dichos contenidos se identifican con segmentos del mundo sensorial, obtenemos la ilusión de enfrentar entes autoexistentes; cuando se los identifica con cualidades, obtenemos la ilusión de que los “entes” que enfrentamos poseen intrínsecamente tales o cuales cualidades.⁷

Es una actividad vibratoria del organismo que parece emanar de, o estar concentrada en, el centro del pecho a la altura del corazón, la que “carga” con ilusorio valor, verdad e importancia los contenidos de nuestros pensamientos —aunque en sí mismos éstos no tienen ni valor ni no-valor, ni

verdad ni no-verdad, ni importancia ni no-importancia— y con ello hace que dichos contenidos, que son meramente relativos, parezcan absolutos. En el budismo mahayana, vajrayana y atiyana se considera que es esta valorización-absolutización delusoria de los contenidos de nuestros pensamientos lo que da lugar al error esencial que el Buda Shakyamuni designó como avidya —el cual, como se ha señalado, corresponde a la lethe heraclítica y se habría ido desarrollando paulatinamente desde los albores mismos de la humanidad—. Muchos traductores de textos budistas del mahayana, el vajrayana y el atiyana han explicado incorrectamente este error o avidya afirmando que el mismo es producido por los pensamientos discursivos o los conceptos, y, de manera igualmente incorrecta, han designado con el término “intuición” la aprehensión correcta de la realidad en lo que el budismo designa como “Iluminación”. En realidad, el error que el Buda Shakyamuni llamó avidya y que Heráclito designó como lethe es el resultado de la valorización-absolutización delusoria de todo tipo de pensamientos: no sólo de los pensamientos discursivos asociados al concepto, sino también de los pensamientos intuitivos y de los que ciertas tradiciones tibetanas designan como “supersutiles” (como por ejemplo el que se conoce como “triple proyección”, cuya valorización-absolutización delusoria produce la ilusión de una dualidad sujeto-objeto que erróneamente nos parece no ser el resultado de una proyección realizada por nuestra propia mente, sino algo autoexistente y absoluto, inherente a lo dado).

Ahora bien, la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos intuitivos y la visión mítica asociada a la mentalidad resultante todavía permitían la conservación de una sabiduría que colaboraba con el orden natural en vez de destruirlo; en cambio, la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos discursivos y la visión “racional” asociada a la mentalidad resultante borró toda huella de la sabiduría originaria de la humanidad al exacerbar el error llamado lethe ó avidya a tal extremo que, durante los últimos siglos, el mismo se manifestó como lo que Gregory Bateson ha designado como “propósito consciente en contra de la naturaleza”, dando lugar al proyecto ecocida que, de seguir todo como va, terminaría poniendo fin a la vida en el planeta.

Podría muy bien decirse que este nefando proyecto tuvo su más remoto origen en la aparición y el desarrollo de los dualismos, que se inician con la aparición de las primeras divinidades (dualismo Dios-mundo, divino-profano) y que —lítemonos aquí a Grecia— más adelante se desarrollan con el nacimiento del orfismo y posteriormente del pitagorismo (dualismo moral y concomitante antisomatismo), el surgimiento de la filosofía eleata (protodualismo ontológico) y la elaboración del pensamiento de Platón (dualismo moral y ontológico, y concomitante antisomatismo).⁸ De hecho, no puede haber duda de que el dualismo moral y ontológico, y el antisomatismo que (sobre todo el primero) implica, se encuentran en la raíz del ya mencionado “propósito consciente contra la naturaleza” que es indisociable del proyecto tecnológico (de hecho, este “propósito consciente” se hizo explícito en algunas tradiciones gnósticas, como el maniqueísmo, que afirmaban que el fin de la vida constituiría el triunfo final del Bien). El proyecto en cuestión, que se había estado gestando subterráneamente durante la llamada Edad Media y que comenzó a aflorar a partir del Renacimiento,⁹ se transformó en ideología dominante con el triunfo de la Ilustración, del racionalismo filosófico y del cientificismo, pilares del proyecto tecnológico moderno en la raíz de la crisis ecológica.

Podemos comprobar, pues, que la evolución de la humanidad no ha constituido un proceso de perfeccionamiento, sino de degeneración, y que el racionalismo estaba radicalmente equivocado al considerar la razón como una conquista superior de la evolución, y la intuición y el mito como algo muy imperfecto, casi despreciable, que ha sido superado.

Continuidad del hilo de Ariadna de la tradición escéptica universal hasta fines de la edad de la “razón”.

A partir del siglo VI a.C. en Grecia (y desde un poco antes en la India), la valorización-absolutización delusoria del pensamiento discursivo y el concepto, en la base de la “visión racional”, pasó a adquirir la más alta dignidad, mientras que la valorización-absolutización delusoria del pensamiento intuitivo, en la base de la “visión mítica”, fue desplazada de su antiguo sitio de honor. Ahora bien, esta transformación no pudo interrumpir la continuidad de una antiquísima y venerable tradición preindoeuropea cuya función era liberar a los individuos de la valorización-absolutización delusoria de los contenidos de todo tipo de pensamientos, la cual en India estuvo asociada al shivaísmo, en Tibet al bön, en China al taoísmo, en Persia al zurvanismo, en Grecia a los cultos dionisiacos —y, según Alain Daniélou, en Egipto lo habría estado al culto de Osiris—.10 Cuando predominaba el pensamiento intuitivo, dicha tradición tenía por objeto liberar a sus adherentes de la valorización-absolutización delusoria de los contenidos del tipo de pensamiento en cuestión; cuando comenzó a predominar el pensamiento “racional”, su objeto pasó a ser la liberación con respecto a la valorización-absolutización delusoria de los contenidos de ambos tipos de pensamiento. Así, pues, para hacer posible la liberación con respecto a la valorización-absolutización delusoria de los contenidos de los pensamientos discursivos y de los conceptos, la antigua tradición en cuestión tuvo que desarrollar un pensamiento escéptico que denunciase el error constituido por tomar los contenidos de este tipo de pensamientos como algo absoluto, totalmente verdadero (o falso), extremadamente importante y sumamente valioso. Para quien esto escribe, Antístenes podría muy bien haber sido un representante de esta tradición, quien hubo de enfrentarse a Platón precisamente en la época en que éste estaba sentando las bases ideológicas del “propósito consciente contra la naturaleza” que en nuestra época desembocó en la crisis ecológica global.

Quizás en esta “edad de la razón” —en la cual ella hubo de expresarse en términos filosóficos— el más grande representante griego de la antigua tradición preindoeuropea haya sido Heráclito de Efeso.11 Asimismo, entre sus miembros más destacados en la Grecia “filosófica” podrían haberse encontrado Demócrito de Abdera, su discípulo Anaxarco, Pirrón de Elis (quien viajó con Anaxarco a India), algunos de los más escépticos entre los llamados “sofistas” y, en el seno mismo de la Academia, Cárneades y Arcesilao. Aunque las corrientes ideológicas que se volverían dominantes en el Occidente y luego en el mundo entero celebraban la reducción de toda comprensión humana al pensamiento discursivo y al concepto como un gran triunfo y un supremo logro, algunos pensadores del Medioevo, el Renacimiento y la Edad Moderna entroncaron con el pensamiento de Heráclito, el de Pirrón, el de los neoadadémicos y/o con otras formas tradicionales de pensamiento que alertaban sobre la imposibilidad de hacer corresponder el analógico pensamiento intuitivo —o el también analógico mundo de los sentidos— con las tajantes y precisas divisiones digitales propias del pensamiento discursivo y del concepto. Puesto que éste no es el lugar para hacer un recuento del desarrollo de la tradición escéptica en la Europa renacentista y postrenacentista, a ese fin remito al lector a la excelente obra de Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*.12

Para comenzar, echemos una breve mirada al pensamiento de Heráclito. Es bien sabido que éste recurría una y otra vez a la afirmación conjunta de ideas contrarias:13

“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”.

¿Qué pretendía con esto el gran efesio? La respuesta no podría ser más 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. A todas luces, el método de isosthenia que sería popularizado más tarde por Demócrito y adoptado luego por Pirrón tenía el mismo objetivo que las “paradojas” del Efesio, y aunque normalmente se piensa que

fue después de Heráclito y sin relación alguna con éste que Demócrito desarrolló el método en cuestión a fin de liberar a sus interlocutores del aferramiento a los mapas conceptuales, no se puede descartar totalmente la posibilidad de que dicho método haya sido heredado por Demócrito de Heráclito a través de algún eslabón desconocido.¹⁴

El método de isosthenia consistía en balancear toda evidencia o argumento con una evidencia o un argumento contrario, de modo que ambos se cancelasen mutuamente y así, eventualmente, el individuo pudiese liberarse de la “valorización-absolutización delusoria” que lo hacía parcializarse por un pensamiento, que tomaba como “la verdad”, y que lo llevaba a negar el pensamiento contrario. 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:¹⁵

“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 que nos interesa, al igual que la heraclítica afirmación conjunta de dos ideas contrarias, podía 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):¹⁶

“Una posición (paksha) implica una contraposición (pra-tipaksha),¹⁷ 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 verdadero filósofo (que es quien conoce los límites del pensamiento) debe precisamente sacarnos del error y darnos acceso a la sabiduría, la función de aquél es romper nuestro aferramiento a toda posición, dándonos acceso a una sabiduría no-referencial que es libertad con respecto a todo aferramiento.

Como hemos visto, algunos de los llamados “sofistas” podrían también haber sido eslabones en la transmisión de la antigua y venerable tradición escéptica, y podría ser precisamente por ello que casi todas las vertientes en pugna de la tradición filosófica dominante, de manera malintencionada deformaron el pensamiento de aquéllos. Por ejemplo, en general se da por sentado que Crátilo radicalizó la doctrina heraclítica poniendo el énfasis en el cambio e ignorando el igualmente importante elemento de la unidad subyacente; sin embargo, ello no se infiere de la afirmación de Crátilo según la cual no era posible entrar ni siquiera una sola vez en el mismo río, ni del hecho de que el filósofo se limitara a alzar un dedo cuando se lo interrogaba, ya que ambas formas de actuar podrían haber respondido perfectamente a la visión heraclítica. Por ejemplo, el señalamiento de Heráclito según el cual no era posible entrar dos veces en el mismo río implicaba el descubrimiento de que no había un río continuo, y si no había un río continuo era evidente que no se podría entrar en él ni siquiera una sola vez (lo cual, por otra parte, no negaba —como muchos han querido hacerlo ver— la unidad de la physis que en nuestro siglo ha sido rescatada por la teoría de campo de Einstein, la teoría holonómica de David Bohm y tantas otras teorías de la física subatómica). Del mismo modo, las respuestas mudas con un dedo alzado de Crátilo podrían ser comparables a las que daba a sus alumnos el maestro ch’an (zen) Shu-shih, discípulo de T’ien-lung (quien, como budista del mahayana, jamás habría negado la unidad subyacente en el cambio, aunque sí se habría

negado a conceptualizar dicha unidad en tanto que “única verdad posible”, a expensas de un mundo de cambio que es igualmente válido conceptualizar).

Así, pues, Heráclito, Demócrito y Crátilo, entre muchos otros, habrían compartido una actitud similar de denuncia hacia la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos y en particular hacia la creencia en una supuesta correspondencia exacta del pensamiento discursivo con el pensamiento intuitivo y el mundo de los sentidos, y parecerían haber aplicado métodos que eventualmente podrían servir de ocasión para la ruptura de dicha valorización-absolutización delusoria y de dicha creencia. “Sofistas” contemporáneos de Sócrates como Gorgias y Protágoras (recuérdese que, según Platón, al igual que Crátilo, este último habría sido influido por Heráclito) también compartieron la misma actitud de denuncia hacia la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos y hacia la creencia en una correspondencia exacta del pensamiento discursivo con el pensamiento intuitivo y el mundo de los sentidos, y aunque Platón haya hecho lo posible por hacernos creer que tales “sofistas” desarrollaron sus concepciones meramente como medios para permitir al político convencer a las masas de cualquier cosa que le interesase (tratándose así de un medio de engaño contrario a la areté y no de una vía para el logro de ésta), los argumentos de Protágoras y algunos otros “sofistas” despiertan reminiscencias de los que los grandes místicos del Oriente emplearon a fin de permitir a sus prójimos acceder a la desocultación o aletheia de lo que los chinos designaron como tao, equivalente del lógos heraclíteo.¹⁸ Es bien sabido que el desarrollo del error llamado lethe ó avidya oculta el tao ó logos, dando lugar a la ilusión egoica y, en consecuencia, al egoísmo, que al hacer que el individuo persiga lo que parece ser su propio interés como contrario a los de los demás, bloquea la manifestación espontánea del te ó virtud — equivalente chino de la arete— que había sido inherente a la patencia del tao ó logos. Es a todas luces evidente que el pensamiento de Heráclito tenía por objeto hacer posible la desocultación del logos, la cual, al poner fin a la ilusión egoica y al egoísmo que de ella dimana, de manera natural y espontánea resultaba en la manifestación de la arete. ¿Quién puede demostrar que algunos de los llamados “sofistas” —y por supuesto también el mismo Antístenes— no hayan podido estar persiguiendo el mismo fin?

Antes de hacerse pupilo de Sócrates, Antístenes fue discípulo de Gorgias, de cuyas ideas escépticas habría bebido... ¿quizás hasta la embriaguez mística? Ahora bien, al mismo tiempo la “lógica” de Antístenes tiene uno de sus fundamentos en la frase ouk estin antilegein, que podría traducirse como ‘es imposible de contradecir’ o como ‘es imposible decir que x no es’ (o incluso como ‘propiamente construir cualquier oración negativa’), y que habría sido empleada por Protágoras.¹⁹ Es bien sabido que, mientras que Gorgias afirmaba que nada existía, que si existiera sería incognoscible y que si fuese cognoscible sería incomunicable, Protágoras insistía en que todo lo que el individuo humano afirmaba en un momento dado tomando como medida el individuo que juzgaba era verdadero. No parece haber duda alguna sobre la interpretación de la segunda y la tercera tesis de Gorgias: que lo que pensamos es distinto de aquello acerca de lo cual pensamos (y no puede corresponder exactamente a ello ni agotarlo), y que si hubiese conocimiento no podría comunicarse precisamente a causa de la diferencia entre lo que se mienta y lo mentado. En cambio, entendida literalmente, la inexistencia que postula la primera de dichas tesis contradice la evidencia de los sentidos y no parece congruente con las dos tesis siguientes; para que la misma no constituya un planteamiento filosóficamente ingenuo y, junto a las dos tesis siguientes, pueda servir de base a un sistema filosófico coherente, habría que entenderla como negación de la existencia sustancial o absoluta que erróneamente imagina el sentido común. A su vez, la tesis de Protágoras según la cual es verdadero todo lo que el individuo humano afirma en un momento dado tomando como medida el individuo que juzga, implica que ello sólo es verdadero de manera relativa (o sea, es verdadero con respecto al individuo que juzga y a aquello en que basó su juicio), y que no podría ser ni más

falso ni más verdadero que lo que afirma otro individuo (o el mismo individuo en otro momento) en base a un juicio que lo toma a sí mismo como medida (pues esto último también sería verdadero con respecto al individuo que lo afirma): si bien para Protágoras nada sería entonces absolutamente falso, nada podría tampoco ser absolutamente verdadero. En consecuencia, Gorgias y Protágoras coincidirían en que nada es absolutamente verdadero, pero sin embargo todo lo que puede decirse es válido porque —como ya vimos al considerar el método de isosthenia y la filosofía madhyamaka— aunque no sea absolutamente verdadero, desde el punto de vista relativo es en última instancia tan verdadero como su contrario. Sumando Gorgias a Protágoras e interpretando sus posiciones como acabo de hacerlo, podemos verlos a ambos como continuadores de la antigua tradición que dio lugar a las aparentes “paradojas” de Heráclito y al método de isosthenia; puesto que Antístenes fue discípulo de Gorgias y al mismo tiempo hizo de la ya considerada frase de Protágoras un axioma de su lógica, no sería descabellado considerar a Antístenes como el posible heredero de la (hipotética) gran tradición escéptica a la que se ha estado haciendo referencia —y quizás no sólo a partir de lo que él asimiló de Gorgias y Protágoras, sino incluso de lo que habría recibido del mismo Sócrates—. Rankin señala que:20

“No podemos hacer mucho más que especular acerca del grado en que Antístenes, en su escepticismo y su énfasis en las acciones como contrapuestas a los logoi, haya seguido la línea característica del verdadero Sócrates como distinto del Sócrates platonizado —o si, por el contrario, y al igual que en el caso de Jenofonte, la verdad haya sido que él no comprendió las implicaciones más amplias de la enseñanza de Sócrates”...21

“Socráticamente, e intensificando irónicamente el escepticismo de su maestro, (Antístenes) habría realizado sus propias investigaciones del mundo por medio de las palabras y los nombres que se le daban. De esta manera habría esperado familiarizarse con el mundo y su contenido, pero su objeto habría sido (la obtención de la) arete y no un conocimiento científico o lógico —y (de hecho) él no identificó dicha arete con el conocimiento científico o lógico—.»

Si las cosas son como las he estado presentando en este artículo, no sólo habría Antístenes tenido por objeto la obtención de la arete y no de un conocimiento científico o lógico, sino que, a fin de dar a sus alumnos acceso a la arete, Antístenes habría intentado hacer que éstos superasen la valorización-absolutización delusoria del conocimiento —y no sólo del científico o lógico, sino de todo tipo de conocimiento—. Ahora bien, ¿se habrá Antístenes hecho escéptico a raíz de las enseñanzas de Gorgias y Protágoras y a pesar de la influencia de Sócrates, o habrá sido Sócrates incluso más escéptico de lo que sugiere su famosa frase “sólo sé que no sé nada” y de su metódica aplicación de la ironía?22

Para quien esto escribe, ni el Sócrates de Platón parece totalmente autocoherente, ni sus actos parecen susceptibles de dar pie a su enjuiciamiento político y su subsiguiente condena a muerte. De hecho, el pensamiento y la conducta de un Sócrates como el que parece implicar el pensamiento de Antístenes —con su escepticismo gnoseológico y su protoanarquismo político— exhibirían una mayor coherencia interna y al mismo tiempo serían mucho más susceptibles de conducir a su condena, todo lo cual haría que el personaje fuese muchísimo más creíble. Incluso si nos limitásemos a las fuentes platónicas para obtener un esbozo de la personalidad y la actividad de Sócrates, la dimensión política de la forma de actuar de este último parecería conformarse en mucho mayor medida a un ideal ácrata como el que esposaron los cínicos, que al ideal autoritario y aristocrático que Platón esboza en su República (o incluso en las Leyes y hasta en la Carta VII).

Es tan evidente que los cínicos sostuvieron ideales ácratas avant la lettre, que el historiador del anarquismo Max Nettlau los incluye, junto a los taoístas chinos y a los estoicos griegos, entre los principales precursores de la ideología en cuestión (recuérdese que los estoicos se reconocen a sí

mismos como herederos, no sólo de la ontología de Heráclito, sino de las ideas políticas de Sócrates que habrían recibido a través de los cínicos). De hecho, si Antístenes fue cínico, en él —como en la totalidad de la (hipotética) tradición soteriológica universal a la que me he estado refiriendo— el anarquismo gnoseológico y lógico habría sido indisociable del protoanarquismo político que exigía la superación de las desigualdades, no sólo políticas (división en gobernantes y gobernados), sino socioeconómicas (ricos y pobres), sexuales (predominio masculino) y de todos los tipos posibles.²³ En nuestros días P. K. Feyerabend habla de un “anarquismo epistemológico”, pero el objetivo de su epistemología es hacer más eficiente el método científico y por ende la tecnología, sin cuestionar el sistema al que éstos sirven: el pensamiento del exmilitante nazi está muy lejos de insertarse en una visión ácrata global, ya que rechaza el anarquismo político y no hace más que intentar servir más eficientemente al sistema imperante. De hecho, en la actualidad, una buena parte de la crítica gnoseológica parece estar encaminada, no a liberarnos de la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos y a obtener así la develación del tao/logos de la cual dimana naturalmente su te/arete —lo cual resultaría en un comportamiento naturalmente virtuoso que no requeriría regulación externa alguna—, sino a socavar las bases de la ética y exaltar el “sentimiento” a fin de eliminar todo lo que pueda servir de impedimento al pisoteo de los derechos humanos más elementales y a la manipulación de las masas, de modo que endemias y epidemias, junto a la exacerbación de la explotación por el neoliberalismo, puedan diezmar los grupos humanos a los que no pertenecen quienes han llegado a ser los amos del mundo —y, lo que quizás pueda ser aún peor, a fin de impedir que nos rebelemos contra el proyecto que está conduciendo a la humanidad directa y velozmente hacia su propia extinción—.

Para los cínicos la autorrealización consistía en la areté, que se alcanzaba aplicando el socrático (y délfico) “conócete a ti mismo”. Ahora bien, este “conócete a ti mismo” no podría haber significado que había que obtener un conocimiento científico o lógico; por el contrario, todo parece indicar que, entre otras cosas, lo que había que obtener —mediante la autoobservación, pero quizás también por medios místicos— era un claro discernimiento de cuáles eran los valores naturales y cuáles los artificiales, de manera que se pudiese ignorar los segundos y vivir en el estado de aletheia del cual dimanaban naturalmente los primeros. Riqueza, reputación, placer y todos los deberes convencionales asociados a familia, propiedad, Estado, etc., así como todas las inhibiciones tradicionales —incluyendo las religiosas— sostenían para ellos la tiranía del deseo, la indulgencia y la ignorancia propios de una sociedad corrupta. Sin embargo, creían que la libertad era posible y que se obtenía “siguiendo la naturaleza”, tal como la felicidad se obtenía cuando la mente no deseaba nada ni carecía de nada (en lo cual coinciden con los sabios que en Oriente representaron la gran tradición soteriológica universal, quienes especificaron que la mente no desea nada ni carece de nada cuando no se siente separada del continuo de la physis, que es plenitud absoluta, y que la sensación primordial de carencia surge precisamente de sentirse separado de dicho continuo de plenitud).²⁴ Los cínicos afirmaban que los humanos más felices eran los salvajes, en la medida en que no sufrían ninguno de los prejuicios que ponían pesadas cargas sobre las espaldas humanas civilizadas, y que tenían la suerte de no saber nada de honores, patria o religión. Los miembros de esta escuela practicaban una forma de “ascetismo” (askesis) que consistía, no en apartarse del mundo hacia una vida de silencio y oración, sino en “vivir la vida de un perro”: podría inferirse que, para ellos, lo primero mantendría latentes las propensiones negativas en la base de la corrupción humana; había que estar en el mundo, de modo que las propensiones en cuestión se activasen y, en consecuencia, pudiese enfrentárselas —y, así, se tuviese la posibilidad de erradicarlas (parajarattein)—. Lo que podríamos llamar el “ascetismo” de los cínicos no se asemeja, pues, ni al de los brahmanes que a cierta edad se hacen brahmacharya (célibes), ni al de los tapashya (penitentes), ni al de los jaina (que debían abstenerse de causar daño a cualquier tipo de

ser vivo, incluyendo las plantas), sino más bien al de los miembros de algunas sectas del tantrismo que la ortodoxia considera “extremistas”, quienes no se apartaban de la sociedad, aunque su convivencia con los leprosos y otros marginados, su total indiferencia hacia los valores de las sociedades en las que habían crecido y se habían educado, y el hecho de que pasaran largas temporadas en los depósitos de cadáveres (a los que todos rehuían, en parte por el peligro que veían en los demonios que supuestamente los habitaban y las bestias salvajes que consumían los cadáveres, y en parte por considerarlos como focos de contaminación), hacían que se les marginase y se les rehuyese. Se dice que el objetivo del “ascetismo” de los cínicos era endurecer el cuerpo y temperar el espíritu enfrentando la tentación misma, a fin de liberar las percepciones “naturales”. Y aquí de nuevo se asemejan a los tántricos supuestamente “extremistas” a los acaba de hacerse referencia, pues el tipo de vida que estos últimos llevaban debía hacer que se hicieran patentes los juicios que, cual filtros o velos, cerraban las puertas de su percepción, de modo que pudiesen reconocerlos y liberarlos —y, así, fuesen capaces de permanecer en la condición natural en la cual las puertas de la percepción se mantenían limpias, sin que las bloqueasen los juicios acerca de lo limpio y lo sucio, lo prístino y lo contaminado, el bien y el mal, lo aceptable y lo condenable, etc., etc.—.

De hecho, no puede haber nada más igualitario que encarnar lo que la sociedad considera más bajo y vergonzoso, adoptando voluntariamente el estatus de un perro, pues con ello se erradica la base de toda desigualdad, que es el querer encontrarse por encima de otros. Más aún, cuando somos lo más despreciado, sentir que somos el ente que los demás ven como nosotros —que es lo que da lugar al error egoico— no produce ya placer, sino incomodidad; en consecuencia, la incomodidad que surge de hacernos lo que los otros ven como nosotros, se transforma en una especie de alarma que nos recuerda aplicar los métodos que resultan en lo que los cínicos llamaron la “liberación de las percepciones naturales” —y, al mismo tiempo, esta conducta debería también enseñar a lo otros a no concentrarse sólo en las apariencias—.25 Los cínicos deliberadamente adoptaban los extremos más chocantes de habla y conducta desvergonzados, con lo cual atraían la atención de los otros e ilustraban lo absurdo de las convenciones y la medida en que éstas constituyen ataduras. El cínico era el perro guardián de la humanidad, que ladraba a la ilusión para que todos pudiesen reconocerla; el cirujano cuyo escalpelo cortaba el cáncer del sesgo, las convenciones y la hipocresía en la mente de otros. El evangelio de Hércules, el rey ideal, era un evangelio para todos los seres humanos, que debía enseñarse por ejemplo personal; se ha dicho que la vilificación de la riqueza, el lujo y la indulgencia sensual por el ejemplo personal de los cínicos era fuente de esperanza espiritual para los pobres, los desencantados y los oprimidos.

Siguiendo la continuidad de la posible tradición soteriológica universal proveniente de la más remota antigüedad que sería de carácter escéptico en lo gnoseológico e igualitario en lo político y lo socioeconómico (la cual, como vimos, originalmente en Grecia habría estado representada por los cultos dionisiacos), partimos de Heráclito y hemos llegado ya hasta Antístenes. En este punto sería oportuno mencionar a quien quizás haya sido el más famoso de los escépticos griegos: Pirrón de Elis, quien vivió muy poco después de Antístenes y a quien (a pesar de la falta total de indicios en este sentido, por lo menos hasta donde llegan los conocimientos actuales de quien escribe este artículo) uno podría sentirse tentado de vincular a este último. Ya entre los antiguos, algunos consideraron a Pirrón como un continuador y renovador de la tradición heraclítica; según Enesidemo, el escepticismo pirrónico era ante todo una metodología que debía servir como propedéutica a la ontología del Efesio.²⁶ Como todos sabemos, Pirrón —quien viajó a India con los ejércitos de Alejandro en compañía de Anaxarco de Abdera, y quien adoptó y aplicó constantemente el método de isosthenia que su compañero de viaje había recibido de Demócrito— propugnó la epojé como medio para alcanzar la ataraxia, fuente de la verdadera arete. Sin embargo,

tal como sucedió con Heráclito, quien fue objeto de difamación por parte de Platón y Aristóteles y otros de sus enemigos ideológicos (quienes hicieron de él un filósofo menor, inventor de ideas ridículas y sin importancia, y lo pintaron como un energúmeno, un amargado o un llorón);²⁷ con los sofistas, que fueron acusados de ser oportunistas políticos y manipuladores de almas, y con Antístenes, presentado por Platón como el autor de la más ingenua de las lógicas, a Pirrón se lo quiso desacreditar describiéndolo como un loco que manifestaba incluso conductas contrarias a su propia supervivencia.²⁸

Así, pues, tanto los escépticos pirrónicos como los estoicos podrían haber sido herederos de Heráclito; como ya vimos, los estoicos fueron además herederos del socratismo político de Antístenes y de la ideología anarquizante de este último —y, aunque no conozco testimonios que sugieran que Antístenes pueda haber influido sobre Pirrón, es un hecho que en lo tocante a la gnoseología ambos compartieron la actitud escéptica—. Del mismo modo, la escuela estoica y la de los escépticos pirrónicos eran ambas de corte soteriológico y eudemonista, pues cada una de ellas afirmaba que su forma de vida y su praxis vital constituía la vía real hacia la ataraxia (que los estoicos a menudo designaron como *apatheia*). Cómo pudieron entonces escépticos pirrónicos y estoicos disputar tanto entre sí, es algo que quizás podría explicarse en términos de una hipótesis que presento en mi obra (todavía en proceso de elaboración) *Los presocráticos y el Oriente*: cada escuela habría adoptado un aspecto del pensamiento de Heráclito y desechado otro, con lo cual ambas habrían disgregado y desvirtuado en mayor o menor medida la antiquísima tradición soteriológica universal a la que me referí con anterioridad, perdiendo el hilo de Ariadna²⁹ de la transmisión directa del estado de *aletheia* (desocultación de la verdadera naturaleza de la realidad gracias a la superación de la valorización-absolutización delusoria del pensamiento) y los elementos esenciales de la praxis espiritual del gran sabio jonio.³⁰

Como ya señalé, el pensamiento “escéptico” tuvo su continuidad en una serie de pensadores posteriores, entre quienes, curiosamente, los más importantes quizás hayan sido los escépticos neoadadémicos —Cárneades y Arcesilao—, y entre quienes cabe también contar a Enesidemo, así como (en gran medida) a Sexto el Empírico —y en un grado mucho menor, hasta el mismo Cicerón, a pesar de la fuerte influencia del “racionalismo” estoico sobre el pensamiento de éste—.

El caso de Cárneades y Arcesilao es sumamente curioso, pues Platón en sus diálogos se esfuerza por presentar a Sócrates como un campeón del conocimiento racional, y es Antístenes quien nos sugiere un Sócrates de ironía exacerbada y extremadamente crítico del conocimiento: ¿cómo pudo entonces desarrollarse una de las manifestaciones más extremas de la tradición escéptica en el seno mismo de la Academia platónica? ¿Será que después de la muerte de Platón sus discípulos descubrieron la verdad acerca del maestro de su venerado maestro? ¿O será que la tradición pirrónica se infiltró en la Academia a pesar del hecho de que ésta había originalmente surgido como un intento por contener el escepticismo? Sin duda alguna, sería demasiado descabellado pensar que los diálogos de Platón hayan sido meros “cuentos para niños” y que sus famosas agrafa dogmata hayan respondido al verdadero pensamiento de Sócrates, cuyo escepticismo se habría manifestado luego en las doctrinas sostenidas por los neoadadémicos Cárneades y Arcesilao, mientras que su misticismo se habría manifestado en las abrigadas por neoplatónicos como Platino, Porfirio y Proclo.³¹ Dado el carácter nada razonable de esta hipótesis y la congruencia que tiene seguir viendo a Platón como el gran villano de la historia, sigo inclinándome por esta última interpretación.

Los hemisferios cerebrales y los procesos mentales como marco para la explicación de los problemas lógicos de Antístenes que nos interesan.

Como ya he señalado, el error que Heráclito designó como *lethe* y que el Buda Shakyamuni llamó *avidya* tiene como núcleo la valorización-absolutización delusoria de todo tipo de pensamientos: de los discursivos o burdos, de los intuitivos y de los que, en el marco del budismo, el *atiyana* y algunos de los vehículos superiores del *vajrayana* designan como “supersutiles” (cuya valorización-absolutización delusoria produce la ilusoria dualidad sujeto-objeto, que constituye la raíz más profunda de la ilusión de separatividad y del error egoico). Es porque la valorización-absolutización delusoria del pensamiento discursivo y del concepto representa un grado mayor de error que la de la intuición —hecho que puede comprobarse pasando revista a los efectos de ambas—,³² que con anterioridad señalé que el predominio ascendente del pensamiento discursivo y del concepto en Grecia a partir del siglo VI a.C. representó un hito en la evolución degenerativa de la humanidad. Heráclito denunció la ilusión de separatividad y del error egoico, afirmando que el psiquismo humano no era un principio individual, autónomo y substancial: como bien lo expresa el fr. 2 DK, aunque cada individuo creía tener un entendimiento separado y autónomo, el psiquismo de cada uno no era en verdad un ente separado y autónomo, sino una función del *logos* universal, el cual a su vez no era otra cosa que el aspecto inteligente-organizativo de la *physis* única, responsable del orden (*cosmos*) —incluyendo la totalidad de la organización funcional de la naturaleza, de la vida y del pensamiento—.³³ El predominio del aspecto discursivo-conceptual de la mente a partir del siglo VI a.C. en Grecia hizo, por una parte, que el término *logos* se hiciera cada vez más estrecho, limitándose al ámbito del entendimiento y/o de la razón (y pasando, en Aristóteles, a significar “definición”), y, por la otra, hizo que se intentase validar por todos los medios la errónea creencia en una pluralidad de principios cognitivos autónomos y substanciales (validación que alcanzó su paroxismo en el pensamiento platónico, que postulaba una pluralidad de “almas” intrínsecamente separadas y autónomas).

El ascenso de la “razón” no sólo justificó inicialmente la errónea creencia en una pluralidad de almas, sino que marcó el comienzo de una espuria compartimentalización y jerarquización progresiva del psiquismo humano: desde el momento mismo en que el concepto se consideró superior a la intuición y lo “racional” más avanzado y elevado que lo “mítico”, hubo que considerar que cada una de estas dos manifestaciones cognitivas era función de un principio psíquico autónomo y separado, y que la primera era algo inferior y abyecto, mientras que la segunda era algo superior y sublime. En adelante, fue proliferando el número de principios psíquicos separados y autónomos que se atribuían a cada individuo y la jerarquización de dichos principios, lo cual engendró las condiciones de posibilidad del proyecto que habría de desembocar en la crisis actual: en términos cartesianos, la *res cogitans* debía dominar a la *res extensa*, lo cual implicaba, a nivel del psiquismo, que la “razón” debía dominar los impulsos intuitivos y las pasiones, y a nivel del “mundo externo”, el desarrollo del proyecto de dominio de la naturaleza que en teoría debía hacer del individuo humano el “amo y señor” de ésta. Este proceso de jerarquización-compartimentalización del psiquismo humano quizás haya alcanzado su grado máximo en Kant, quien, como todos sabemos (y siguiendo los principios de la fisiología mecanicista), dividió el psiquismo humano en sensibilidad, entendimiento y razón (además de los cuales estableció ese cuarto principio autónomo, “ubicado” entre los dos últimos, que sería la facultad de juzgar), y atribuyó al primer compartimiento las intuiciones, al segundo los conceptos y al tercero las ideas (así como, al cuarto, los juicios teleológicos y estéticos).³⁴

Poco después de Descartes, Blaise Pascal, reaccionando contra el racionalismo de aquél y en general contra el clima cultural de su época y lugar, afirmó que “*le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas*” (el corazón tiene razones que la razón no conoce), con lo cual dio a las “razones del corazón” un estatus no menor que el de las “razones de la razón”. Ahora bien, aunque Pascal reconocía así la importancia de “razones” determinadas por los afectos y negadas a nivel volitivo-

consciente por el autoengaño,³⁵ en su terminología todavía encontramos ecos de la ideología que imperaba en su época y lugar. Para quien esto escribe, en nuestra época sería más apropiado decir que “el aspecto intuitivo del psiquismo humano tiene razones que su aspecto conceptual desconoce”, y hacer referencia a la división meramente funcional del psiquismo único (el cual, como bien lo supo Heráclito, es función del logos único universal y no un ente independiente, autónomo y separado), en: (1) proceso secundario, asociado al hemisferio izquierdo del cerebro; (2) proceso primario, asociado al hemisferio derecho, y (3) proceso básico (ó reptil), asociado al “cerebro reptil” que según las teorías evolucionistas habríamos heredado de los saurios y que se encuentra en la parte trasera inferior de nuestro cerebro, limitando con la médula espinal.³⁶ Ahora bien, antes de intentar explicar en términos de esta división del psiquismo los aspectos de la lógica de Antístenes que nos interesan, será necesario explicar el sentido de los términos “analógico” y “digital”, para lo cual copiaré algunos párrafos de mi Individuo, sociedad, ecosistema.

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.³⁷ 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.³⁸ 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:³⁹

“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 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.⁴⁰ Nuestra experiencia y nuestros actos son el resultado de la combinación de ambos procesos (así como del funcionamiento del llamado “cerebro reptil”, y

de algunas otras regiones 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 1895,⁴¹ el funcionamiento analógico del cerebro humano corresponde al proceso primario, mientras que su funcionamiento digital corresponde al proceso secundario.⁴² Según Fenichel⁴³ el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las relaciones y no en quién es quién en ellas, y es metafórico. 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.⁴⁴

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.⁴⁵ Debido a esto y al hecho de que en el proceso primario no existe la negación, una vez que en un sistema humano se introduce un tipo dado de relaciones 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.⁴⁶ Dadas las características del proceso primario (y en particular el hecho de que carece de negativos), 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. Aunque en el proceso primario jamás puede dárseles un “no” a las relaciones a superar, 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.

Esto explica por qué en la evolución humana —tanto colectiva a largo plazo como individual a corto plazo— lo que ha de ser superado tiene necesariamente que ser exagerado de modo que crezca exponencialmente hacia su extremo lógico. El proceso primario, como todo proceso analógico, carece de negativos. En consecuencia, aunque en el proceso secundario nos demos cuenta de que ciertas relaciones de proceso primario no funcionan, el no que les demos a esas relaciones en el proceso secundario será incapaz de interrumpirlas en el proceso primario, en el que no existe el no. Ahora bien, lo curioso no es que nuestro intento consciente de detener una relación de proceso primario no pueda lograr su objetivo, sino que dicho intento podría tener un efecto contrario al que intenta producir, y exacerbar esa relación en vez de interrumpirla.⁴⁷

En el campo de la psiquiatría, Gregory Bateson⁴⁸ 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.⁴⁹ 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.⁵⁰ Es así como la conciencia y el proceso secundario pueden impulsar el circuito de realimentación positiva que produce la exacerbación de las funciones-relaciones que se demuestran contraproducentes para los seres humanos y que en consecuencia han

de ser superadas. Aunque Gregory Bateson identificó este circuito de realimentación positiva con el Thánatos freudiano,⁵¹ el hecho de que la intencionalidad de la conciencia pueda impulsarlo muestra que el concepto de “instinto” que Freud tomó de la Biblia⁵² es insuficiente para explicarlo. El circuito sistémico que Bateson relacionó con el Thánatos freudiano constituye una verdadera teleonomía⁵³ 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 producir así una genuina armonía social.

En Individuo, sociedad, ecosistema mostré como la concepción hegeliana de la dialéctica fenomenológica y por ende de la evolución y la historia humanas está totalmente invertida, precisamente porque Hegel desconoce completamente el proceso primario y reduce todo al secundario, y confunde la negación fenomenológica (que he explicado en términos de la “espiral de simulaciones” concebida por Ronald David Laing) con la negación lógica. Este no es el lugar para repetir todos dichos argumentos.⁵⁴

Los problemas antistenianos a considerar.

¿Como puede servirnos todo lo anterior para entender la lógica de Antístenes, discípulo de Gorgias y Sócrates y supuesto fundador de la “escuela” cínica? H. D. Rankin escribe:⁵⁵

“Aparte de muchas referencias generales en autores posteriores, incluyendo a Diógenes Laercio, Porfirio y los comentaristas griegos de Aristóteles, en este último filósofo aparecen dos pasajes que son de particular interés para la interpretación de la ‘lógica’ de Antístenes: Met. 1024b 32-34 (Mullach 77) y Met. 1043b 23-28 (Mullach 49), a los cuales nos referiremos como (i) y (ii), respectivamente...”

El pasaje (i) estaba hacía referencia a oikeios logos y a la famosa frase, que con anterioridad encontramos en Protágoras, ouk estin antilegein. Con respecto a esta última frase Rankin nos dice:⁵⁶

“Una característica bien conocida del tema de la oscura y disputada ‘lógica’ de Antístenes reside en la frase ouk estin antilegein, que por lo general se traduce como ‘es imposible de contradecir’, pero que puede muy bien interpretarse como ‘es imposible decir que x no es’ (o incluso como ‘propriadamente construir cualquier oración negativa’). La frase es tan vieja como Protágoras, y Platón la reproduce para producir un efecto gracioso dentro de un despliegue de falacias (que nos brinda) en el Eutidemo, a partir de lo cual se ha llegado a verla como un sofisma satírico más o menos ingenioso, mas no (como algo) lógica o filosóficamente serio—incluso en los tiempos cuando era de uso común—. A pesar de los intentos por mostrar que Antístenes era lógicamente ingenuo,⁵⁷ y de la opinión plausible mantenida por tanto tiempo según la cual Platón ridiculiza a Antístenes en algunos puntos de sus diálogos, esta discusión intentará sugerir que las limitaciones que la aplicación de esta frase impondría a las operaciones lógicas se deben a la opinión extremadamente individual y crítica que el autor tenía de la lógica y de la relación de ésta con la gnoseología”.

Para quien esto escribe, más que “a la opinión extremadamente individual y crítica que Antístenes tenía de la lógica y de la relación de ésta con la gnoseología”, el ouk estin antilegein común a Protágoras y a Antístenes obedecería a una sofisticada comprensión por parte de ambos autores (y probablemente por parte de toda la antigua y venerable tradición soteriológica escéptica a la que ya me he referido), de las características del proceso primario asociado normalmente al funcionamiento del hemisferio cerebral derecho y del proceso secundario asociado normalmente al hemisferio cerebral izquierdo, y de cómo ellas condicionan la totalidad del conocimiento humano

(que siempre comprende la interacción entre ambos procesos/hemisferios) —todo ello milenios antes de que se descubriese oficialmente la existencia estos procesos/hemisferios—.

Para Rankin, la suposición extralógica detrás de la posición que se atribuye a Antístenes en (i) con respecto a *oikeios logos* y a *ouk estin antilegein* es que, si uno puede decir algo de algo, este algo que se dice tiene necesariamente que estarse diciendo de algo (que en algún sentido tiene que ‘ser’) y no de nada (pues acerca de nada, nadie pretendería decir algo, y en todo caso no habría nada que decir). Así, pues, la ilegitimidad que para Antístenes implicaba el decir “no”, que por lo general se ha interpretado como un signo de la ingenuidad lógica de dicho autor, obedecería al hecho de que aquél habría estado consciente de que, si el proceso secundario hace sus afirmaciones o negaciones con respecto al proceso primario, aquello acerca de lo cual se hacen las afirmaciones o negaciones no puede no ser, no sólo porque al hablar de ello estamos hablando de algo, sino porque hablar de algo equivale a afirmarlo en el proceso primario, y en éste no es posible la negación. (Cuando Heidegger dice que ‘la nada pertenece, en cierto modo, al ser’, en términos de los conceptos anteriores debemos entender que la nada corresponde a una negación que hace el proceso secundario sobre una presencia asociada al proceso primario. Lo mismo puede decirse de la explicación sartreana de la “nada” —o por lo menos de ciertos tipos de “nada”— como ‘la presencia de una ausencia’: incluso esta ausencia se está presentando positivamente en términos del proceso primario, y sin esta presentación positiva el proceso secundario no podría introducir la negación que da lugar a la “nada” que experimentamos.) Más aún: (1) el proceso primario es incomparablemente más determinante que el secundario; (2) lo que se muestra en el proceso primario no puede ser obliterado, disuelto o anonadado por la negación que de ello pueda hacer el proceso secundario, y (3) la negación que de ello haga el proceso secundario, en el proceso primario no hará más que poner más énfasis en lo que el proceso secundario intentaba negar —de modo que la negación que haga el proceso secundario no será capaz de detener cualquier relación, circuito o proceso de proceso primario, sino que, por el contrario, la exacerbará, conduciéndola hacia su extremo lógico—. Consideremos ahora lo que nos dice Rankin con respecto al pasaje (ii):58

“El pasaje (ii) ocurre en el contexto de una discusión acerca de si la *ousia* o ‘sustancia’ de objetos sintéticos y perecederos puede (o no) separarse de las instancias de dichos objetos. Se considera que los objetos probablemente no serán *ousiai* cuando sean sintéticos y no naturales. Sólo natura puede considerarse como *ousia* de los objetos perecederos. Por lo tanto los asociados de Antístenes y otras personas similarmente ingenuas encontraron un problema que es aquí hasta un cierto punto apropiado: ellos pensaron que era imposible definir ‘lo que una cosa es’, pues la definición es un *logos* indebidamente largo (*makros logos*); sin embargo, es posible expresar ‘cómo’ es (en el sentido de ‘a qué se parece’) una cosa: por ejemplo, no podemos decir lo que ‘es’ la plata, pero podemos decir que ella es ‘como’ (o sea, parecida a) el estaño”.

Antístenes considera tan ilegítimo decir “x no es”, como decir “x es y”: sólo sería permisible afirmar “x es x” o, en el mejor de los casos, “x es como y”. Como todos sabemos, esto no niega en absoluto la legitimidad del llamar las cosas por sus nombres (de hecho Antístenes parece haber insistido en la necesidad de aprender a usar los nombres correctamente), sino tan sólo de definir las o explicarlas de manera absoluta y perfectamente correcta en términos del proceso secundario. De hecho, lo que hace Antístenes es limitar la definición a la definición por analogía: lo que pertenece al conocimiento en términos de pensamientos intuitivos, a la percepción y al proceso primario normalmente asociado al funcionamiento del hemisferio cerebral derecho, sólo puede definirse en términos de ese mismo proceso primario, que funciona de manera analógica y excluye todo lo que pueda considerarse como “literal”, que pertenece al proceso secundario asociado normalmente al hemisferio izquierdo. Sería literal decir “la plata es un metal dúctil considerado como precioso

debido a su escasez y a su valor ornamental, etc., etc.”, y por ende Antístenes lo consideraría ilegítimo; sin embargo, es analógico y por ende antistenianamente legítimo decir “la plata es como el estaño”. Del mismo modo, sería literal —y se consideraría científico, o cuando menos racional— decir que una rosa posee tales o cuales características y que ella es la flor de tal o cual tipo de planta, pero para Antístenes ello sería inadmisibles; en cambio, sería poético y analógico, pero admisible, decir, como Gertrude Stein, “A rose is a rose is a rose...” 59

A fin de resaltar la posible continuidad de pensamiento entre Gorgias y Antístenes, cabría recordar que la tercera de las tesis sostenidas por el primero —quien, como hemos visto, habría sido el primer maestro del segundo— en su escrito Sobre el no-ser o de la naturaleza era: “Aunque hubiese conocimiento del ser, el mismo sería incomunicable, a causa de la diferencia entre lo que se mienta y lo mentado; en efecto, no pueden entrar por los oídos las cualidades que corresponden a los ojos”. “Las cualidades que corresponden a los ojos” podrían muy bien referirse a las experiencias del proceso primario, ya que los ojos a menudo se han usado para representar lo que se muestra (y que se entiende en términos de pensamientos intuitivos, los cuales no están asociados al sentido del oído, sino a una presencia cuya metáfora es a todas luces visual), como distinto de lo que se mienta y del pensamiento discursivo. A su vez, el “entrar por los oídos” podría muy bien referirse al proceso secundario, ya que los pensamientos discursivos asociados al proceso en cuestión se piensan “como si fuesen escuchados” —o, lo que es lo mismo, como si uno estuviese pronunciándolos mentalmente—. Así, pues, parecería como si la interpretación de la gnoseología de Antístenes en términos de las diferencias entre el proceso primario y el secundario pudiese aplicarse también a la de Gorgias, lo cual mostraría una continuidad de pensamiento entre el discípulo y su primer maestro, semejante a la continuidad entre el pensamiento de Antístenes y el pensamiento de Protágoras que indica el uso por el primero de la frase *ouk estin antilegein* (‘es ilegítimo contradecirlo’, ‘es ilegítimo decir que x no es’, o ‘es ilegítimo propiamente construir cualquier oración negativa’). Ahora bien, como ya se ha señalado y como se reiterará más adelante, la posible continuidad entre la posición gnoseológica de Antístenes y las de los dos grandes “sofistas” que se acaba de mencionar, no tendría necesariamente que excluir la posibilidad de una continuidad semejante entre la posición gnoseológica de Antístenes y su segundo maestro, Sócrates.

Para recapitular, si no es posible definir algo en términos de “es”, una de las principales razones para ello es el hecho de que las interpretaciones digitales del proceso secundario jamás podrían corresponder con exactitud a las presentaciones analógicas del proceso primario. Gregory Bateson ha ilustrado esta imposibilidad de correspondencia exacta con el ejemplo de la medida en términos de números (siempre digital) y la cantidad que se intenta medir (analógica), pero ella se aplica en general a todo intento de interpretar el proceso primario en términos del secundario: este último no puede corresponder con exactitud al proceso primario y al mundo de los sentidos, y puesto que las definiciones no-analógicas se realizan y sólo pueden realizarse en función del “literal” proceso secundario, ellas no podrían corresponder con exactitud a aquello a lo que se refieren. En cambio, sí es posible establecer correspondencias metafóricas entre nuestras interpretaciones y lo que éstas interpretan: aunque no es posible, por ejemplo, definir con total exactitud lo que es la plata (ya que no podemos establecer en términos digitales y literales lo que es aquello que se nos presenta en el proceso primario), sí es, en cambio, perfectamente legítimo y adecuado decir en términos metafóricos cómo es la plata, y afirmar “la plata es como el estaño”.

Tenemos, pues, que, para Antístenes, aunque podemos dar nombres a las cosas, y debemos darlos correctamente, todo lo que podamos decir con respecto a ellas para definir las o explicarlas es —como para Gorgias, según la interpretación del pensamiento de éste que se aventuró más arriba— falso en el sentido de no ser absolutamente cierto. Sin embargo, para nuestro autor —como para

Protágoras, según la interpretación que ya vimos— todo lo que se afirme tomando como medida al sujeto que lo afirma es igualmente válido, de modo que toda definición o explicación es tan válida como la contraria. Cabría agregar que la imposibilidad de correspondencia exacta entre el proceso secundario y el proceso primario (o entre el proceso secundario y la evidencia de los sentidos, cuyas características son las del proceso primario), podría muy bien servir de base a una interpretación nominalista: los universales siempre se predicán, en proceso secundario, sobre algo que pertenece al proceso primario o a la evidencia de los sentidos. Y, de hecho, según un famoso fragmento que se encuentra en varias fuentes Antístenes rechazaría la *poiotes* o cualidad —en el caso de un caballo, su ‘caballez’ ó ‘caballeidad’ (*hippotes*)— pero aceptaría en cambio la existencia del caballo particular (que en este caso es un ente compuesto), y lo haría en base a la evidencia de sus sentidos:⁶⁰ lo que rechazaría Antístenes estaría constituido por las ‘nociones desnudas’ o los ‘conceptos tenues’ (*psilai ennoiai*) —como gustaba en llamarlos— de la filosofía platónica, mas no los objetos de la expresión verbal y del pensamiento, que tienen un origen y una significación ‘visual’ y un tipo de existencia que no puede negarse (*ouk estin antilegein*): su mera presencia tiene las características del proceso primario (aunque cuando se considere su correspondencia o no correspondencia con respecto a aquello a lo que se referirían, se estará funcionando en base al proceso secundario), de modo que (como señala Rankin, por lo menos en los fragmentos de Antístenes que tenemos, con la posible excepción del que expresa su punto de vista sobre Dios),⁶¹ no hay distinción alguna entre los objetos de los sentidos y los del pensamiento. Nosotros podríamos aventurar que los ‘conceptos tenues’ existían en el proceso primario en tanto que ‘conceptos tenues’, y por ende no podían existir como garantías de validez ontológica, ya que ello implicaría una relación entre el proceso primario y el secundario: como bien señala Rankin, los *poiotes* habrían sido meras similitudes y no las naturalezas fundamentales o esencias que Platón consideró como existentes. Decir que *x* es *y* era para Antístenes sobrepasar los límites de las facultades humanas y no era posible hacerlo de manera válida, excepto en alguna metáfora de semejanza: en la medida en que simplemente reconocía y destacaba la presencia de algo, el verbo ‘ser’ se refería al proceso primario y por ende tenía que ser por su propia naturaleza metafórico (como ya se señaló, para Sartre toda ausencia se hace patente en tanto que presencia, de modo que constituye algo positivo, que el filósofo francés denominó la “presencia de una ausencia”); por lo tanto, para Antístenes no había razón alguna para diferenciar entre los distintos valores del verbo ‘ser’, y no habría estado justificado hacerlo a menos que él hubiese creído en la posibilidad de una correspondencia exacta entre los dos tipos de proceso mental. Desgraciadamente, no sería posible dilucidar esto de manera definitiva sin conocer la totalidad del antiplatónico Satho, que parece haberse ocupado de la paradoja de *antilegein*.

Como señala Rankin, J. K. Feibleman usó argumentos comparables a los de Antístenes, también de una manera irónico-socrática, cuando criticó el énfasis que actualmente se pone en la gnoseología y la epistemología.⁶² Partiendo de proposiciones tales como “si *x* es ‘conocido’, entonces afirmar que ‘*x* es conocido’ es redundante, y si *x* es ‘desconocido’, entonces afirmar que *x* es ‘desconocido’ es autocontradictorio”, Feibleman pasa a argüir de manera sutil y en muchos respectos persuasiva en favor del reconocimiento de ciertas ambigüedades al vérselas con el mundo y hablar acerca de él. De hecho, milenios después de Antístenes y sus antecesores en la posible tradición soteriológica escéptica a la que me he referido, diversos pensadores han redescubierto la imposibilidad de correspondencia exacta entre los dos tipos de proceso mental (recuérdense el famoso “el mapa no es el territorio” de Korzybsky, las objeciones al conocimiento del “segundo Wittgenstein”, etc., etc.). Sin embargo, no parece haber sido hasta Gregory Bateson que se haya explicado tal imposibilidad en términos de los conceptos que nos proporcionó Freud en su Proyecto de una

psicología para neurólogos de 1895 y cuya base fisiológica fue confirmada por la investigación neurofisiológica del siglo inmediatamente siguiente.

Rankin parece haber estado parcialmente en lo cierto al señalar que Antístenes podría muy bien haber reducido deliberadamente el campo de visión de la ‘lógica’ de su tiempo a fin de ilustrar su trivialidad con respecto al amplio flujo de experiencias y fenómenos ambiguos. Ahora bien, en términos de la interpretación que he avanzado en este trabajo, los motivos por los cuales Antístenes habría producido una lógica y una gnoseología tan limitadas no podrían reducirse a un tipo particular de fenómenos, sino que habrían sido universales, pues habrían tenido su raíz en los límites inherentes a toda interpretación que el proceso secundario haga del primario. Y, sin embargo, podríamos muy bien coincidir con Rankin en la siguiente conclusión:⁶³

“Socráticamente, e intensificando irónicamente el escepticismo de su maestro, habría realizado sus propias investigaciones del mundo por medio de las palabras y los nombres que se le daban. De esta manera habría esperado familiarizarse con el mundo y su contenido, pero su objeto habría sido arete y no un conocimiento científico o lógico —y (de hecho) él no identificó dicha arete con dicho conocimiento científico o lógico—”.

Para concluir, he de señalar que, en el libro *Individuo, sociedad, ecosistema*, utilicé un amplio número de argumentos a fin de demostrar que nuestras interpretaciones digitales de proceso secundario no pueden jamás corresponder exactamente a lo que interpretan, cuyo funcionamiento parece ser analógico; puesto que la exacta correspondencia entre el proceso secundario y el primario es imposible, el tomar como exacta la definición de entes del segundo en términos de conceptos del primero deformaría la realidad y por ende sería ilegítimo. El apéndice que sigue reproduce algunos de los argumentos que presenté en *Individuo, sociedad, ecosistema*.

Apéndice.

Sobre la imposibilidad de correspondencia exacta entre las interpretaciones y lo interpretado, y la gran tradición soteriológica escéptica universal (I.S.E., C1).

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 —como puede apreciarse en el fr. 206 DK que se citó en el texto principal de este artículo— una y otra vez afirma simultáneamente ideas opuestas.

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,⁶⁴ 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”.⁶⁵ 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,⁶⁶ las contradicciones entre términos sólo fuesen “reales” cuando ambos términos pertenecieran a un mismo tipo lógico. Ahora bien, Gregory Bateson ha señalado que, a fin de distinguir tipos lógicos, la teoría producida por Russell y Whitehead tiene que violar sus propias reglas.⁶⁷ 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: “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 uno de nuestros pensamientos. Entonces, lo entendemos en términos de ese pensamiento. Pero, para el momento cuando lo entendemos, ya aquello que estamos entendiendo ha cambiado (aunque el pensamiento en términos del cual lo entendemos podría quizás serle aplicado todavía). Aun más, hay una diferencia radical entre el modo de ser de los fenómenos que percibimos y/o entendemos y el de los pensamientos que aplicamos a ellos: mientras que los primeros cambian constantemente, los segundos no cambian mientras los captamos.⁶⁸ 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, aunque no corresponde, sí lo entiende. El problema radica en que, al entenderlo, creemos que lo entendido es la idea en términos de la cual lo entendemos y, por ende, estamos en un error. Ese error es un producto de lo que he llamado “valorización-absolutización delusoria del pensamiento”.

2.- La idea no es espacial, y por ende no puede corresponder exactamente a una realidad que sí es para nosotros espacial.⁶⁹ 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 “valorización-absolutización delusoria del pensamiento”.

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 “valorización-absolutización delusoria del pensamiento”.

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

Esto último puede ser ilustrado por la prueba de Q del primer argumento contra la pluralidad (de entes-unidades). Según Gregory Vlastos, ésta afirmaría que todo lo que tiene tamaño es divisible en partes, y que lo que es divisible en partes no constituye en sí mismo una unidad. Esto puede ser ilustrado con un argumento utilizado por los filósofos madhyamika de la India a fin de refutar la ilusión de autoexistencia de los entes: si una carreta es la suma de las ruedas, los ejes, la plataforma principal, las sillas, las riendas, etc., entonces no constituye en sí misma una unidad, sino un agregado de unidades, y, en consecuencia, no debe ser considerada como un ente autoexistente. Vlastos y otros han objetado a este tipo de argumento que la multiplicidad de lo que consideramos uno no niega su unidad. Ahora bien, cuando captamos un ente, lo entendemos como intrínseca y absolutamente uno, y no hay en nuestra mente ninguna comprensión de que él es también multiplicidad. Es este error nuestro lo que, en verdad, revela la prueba de Q. Para superarlo, sería necesario acceder a la revelación 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: 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 fragmento de lo dado y entenderlo en términos de una idea, lo que hacemos es aislar uno de sus aspectos y considerarlo desde un cierto punto de vista. Si considerásemos otro de los aspectos del fragmento, o cambiásemos de punto de vista, la idea contraria le sería quizás tan aplicable como aquella en términos de la cual lo hemos entendido. Por esto, estamos en un error cuando creemos que las ideas que aplicamos a los fragmentos de lo dado abstraídos por nuestras funciones perceptivas son la verdad absoluta y única acerca de la totalidad de dichos fragmentos.

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

de que ellos en cierta medida conservan su configuración y de que nosotros poseemos una memoria que nos permite reconocerlos.

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

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

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.

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

que es la tenebrosa nube
que a la noche esclarecía;
por eso quien la sabía
queda siempre no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

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

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

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

Así, pues, para toda una tradición filosófica, el tipo de conocimiento que caracteriza a los seres humanos —sobreevaluado, unilateral y con la errónea apariencia de ser algo absoluto— 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. Esta es la vertiente que aquí nos interesa.

Lo anterior apunta a una concepción particular de la filosofía según la cual ésta tendría (como afirmaba Hegel)⁷⁰ el mismo objeto que la religión⁷¹ —o, por lo menos, que cierto tipo de mística—,⁷² 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”.⁷³ Para expresarlo con la frase de Ashvagoshā⁷⁴ —con cuya concepción de lo que hoy llamamos “filosofía” me identifiqué 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 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 transmitidos por las tradiciones milenarias de sabiduría.⁷⁵ Por otra parte, habría que advertir que agotar el trshna o “sed de existencia” no significa volverse apático,⁷⁶ ni mirar el mundo con desprecio o indiferencia.⁷⁷ 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.

Notas

1 Capriles, Elías (1994), *Individuo, sociedad, ecosistema*. Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.

2 Una de las pruebas más contundentes de la superioridad de la sabiduría intuitiva sobre el conocimiento discursivo y el concepto la encontramos en los hallazgos antropológicos y etnológicos divulgados en el artículo de Philippe Descola “Les cosmologies des indiens d’Amazonie. Comme pour leurs frères du nord, la nature est une construction sociale” (París, *La Recherche*, No. 292, noviembre de 1996, pp. 62-7). Según las investigaciones en cuestión, en el Amazonas, cuyas tierras son muy poco fértiles, las zonas que los indígenas han habitado por un mayor tiempo son las que exhiben una mayor biodiversidad. En cambio, en el caso de las sociedades “civilizadas”, las zonas que han estado habitadas por seres humanos por mayor tiempo son las que exhiben una menor biodiversidad, pues el medio ambiente ha estado sometido a la rapiña humana desmesurada y a lo que Gregory Bateson designó como “propósito consciente contra la naturaleza”. Ello demuestra que, si bien la valorización/absolutización delusoria de la intuición constituyó ya un primer estadio en el desarrollo del error llamado avidya ó lethe, si comparamos a los humanos del período anterior al desarrollo del pensamiento discursivo y del concepto con los que en general se desarrollaron en el período posterior a dicho desarrollo, encontramos que los primeros están caracterizados por una enorme sabiduría en relación a los segundos, cuyo modo de conocer está signado por la exacerbación del error (lethe ó avidya) que consiste en una percepción deformada de la realidad. De hecho, el desarrollo del pensamiento discursivo y del concepto ha desembocado en la crisis ecológica actual, la cual, según los científicos independientes, si todo sigue como va producirá la desintegración de las sociedades humanas e incluso podría poner fin a la vida en el planeta, o por lo menos a gran parte de ella, incluido el segmento humano —quizás incluso antes de la mitad del siglo XXI—.

Ahora bien, la superioridad de los humanos de la etapa anterior al desarrollo en cuestión no se manifiesta sólo en el ámbito de las relaciones entre los humanos y su medio ambiente natural, sino en prácticamente todos los campos. Tenemos, por ejemplo, que los humanos del período preético exhiben en su comportamiento virtudes que los humanos del período ético han perdido totalmente, y que no sólo han perdido, sino que han remplazado con los vicios que constituyen sus contrarios. Como lo establece el artículo de Martine Lochouarn titulado “De quoi mouraient les hommes primitifs” (publicado en la revista científica *Sciences et Avenir*, No. 553, Marzo de 1993, pp. 44-7), por medio del estudio de los fósiles humanos del paleolítico y de comienzos de neolítico, la paleopatología ha establecido que en esos períodos los humanos no morían a causa de traumatismos causados por otros individuos, y que las heridas y los traumatismos resultantes de ataques de animales o accidentes se curaban gracias al cuidado de otros individuos. Ello parece demostrar concluyentemente que, puesto que todavía en el paleolítico el psiquismo humano estaba libre de las ilusorias divisiones y contraposiciones en la raíz de los conflictos humanos (lo cual era concomitante con el hecho de que todavía no habían surgido ni el Estado, ni la propiedad privada o colectiva, ni la pareja exclusivista en la cual cada parte posee a la otra y ambas poseen a los hijos),

por lo menos hasta bien entrado el neolítico no se produjeron conflictos humanos tales como guerras o luchas que condujesen al asesinato. En otras palabras, la paleopatología sugiere que en el paleolítico todavía los seres humanos conservaban una condición similar a la del “Paraíso terrenal”, la “Edad de Oro” grecorromana o la “Era de la verdad” (satyayuga) de los hindúes. El Tao-te ching de Lao-tse nos dice: «Perdido el Tao, queda la virtud; perdida la virtud, queda la bondad; perdida la bondad, queda la justicia; perdida la justicia, queda el rito.»

En el plano estético, encontramos algo semejante. Andreas Lommel [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),* Andreas, español, 1976], director del museo etnológico de Zurich, escribe: «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.»

En el plano económico, político y social también encontramos un grado mucho menor de imperfección a medida que retrocedemos en el tiempo. Antes de la aparición de dioses supramundanos y de la práctica de la agricultura, y de la posterior aparición de las ciudades, todas las sociedades humanas eran lo que el antropólogo Pierre Clastres designó como ‘sociedades indivisas’, en las cuales no había ni gobernantes ni gobernados, ni ricos ni pobres, ni propietarios ni no-propietarios. La estructura de la psiquis de los seres humanos era tan indivisa como la sociedad, de modo que éstos no sentían que una parte de ella debía dominar a otra, ni que ellos como individuos debían dominar al resto de la naturaleza, ni que el trabajo fuese algo indeseable que debía ser realizado a fin de obtener un fruto ‘con el sudor de la propia frente’. El trabajo, que era experimentado más bien como un juego, tomaba un mínimo de dos y un posible máximo de cuatro horas diarias, ya que nadie pensaba en acumular riquezas para aumentar el ‘nivel de vida’. Según las investigaciones del antropólogo Pierre Clastres, las tribus amerindias prehispanicas —a excepción de las que habían devenido en Estados imperialistas, tales como los incas y los aztecas— estaban caracterizadas por una ‘economía de la abundancia’ en la cual las necesidades eran satisfechas con un mínimo de trabajo al día (que era experimentado como juego más que como trabajo) y en la cual nadie aspiraba a obtener más de lo que obtenía. Aunque al sugerir la idea de un ‘comunismo primitivo’ Clastres coincide con el marxismo, el antropólogo francés se contrapone a éste al afirmar que el comunismo en cuestión no estaba caracterizado por la penuria sino por la abundancia, y al negar que el proceso de evolución económica haya representado un perfeccionamiento paulatino (idea que los marxistas tomaron de la filosofía del progreso constante que fue sostenida por Hegel).

En el plano de la religión, la visión de los seres humanos era mágica, monista, horizontal: lo divino estaba en el mundo, que era celebrado y cuidado con la mayor veneración, y no en un ‘más allá’, ni era patrimonio de dioses que se encontrasen por encima de los humanos: la verticalidad y el dominio en todas sus manifestaciones eran desconocidos para los seres humanos. Según el etnólogo Jacques Cauvin [Cauvin, Jacques (1987), “L’apparition des premières divinités”. Paris, La Recherche, N° 195, diciembre de 1987], la ruptura de este estado paradisíaco se completa cuando, en el Medio Oriente, aparecen las primeras estatuillas de una diosa madre y de un dios toro, hacia

quienes los humanos tienden sus brazos anhelantes —poco tiempo después de lo cual aparece la agricultura y, con ella, la necesidad de trabajar duramente durante muchas horas al día—. Dicha ruptura resulta en la aparición del mal sobre la tierra: habiendo perdido la visión holista que nos permitía sabernos parte de un todo al cual pertenecían igualmente el resto de los seres humanos, los animales, las plantas y los minerales, y que nos hacía cuidar de la totalidad del universo y de los seres vivientes como de nuestro propio cuerpo, llegamos a identificarnos con un ego separado y limitado —y, como consecuencia de ello, surgió y comenzó a desarrollarse el egoísmo—. Al fragmentarse la psiquis y la sociedad, aparecieron en ambos planos las relaciones psicológicas de control y dominio, y surgieron la propiedad privada y el Estado en que unos predominan sobre otros y los gobiernan.

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

Para mayores indicios de la “superioridad” espiritual de los seres humanos del paleolítico con respecto a los actuales habitantes del planeta, cfr. mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema*.

3 Esta es la tesis que sostuve en el tercero y último de los ensayos de *Individuo, sociedad, ecosistema*: “Teoría del valor—crónica de una caída”. Cabe señalar que, para que esta interpretación pueda ser correcta, el término “Verdad” debería interpretarse como “ausencia de error”: como la inexistencia de la lethe ó avidya a la que me refiero recurrentemente en este trabajo. Podría pensarse que Platón habría tomado la identificación entre Verdad, Bien y Belleza de los restos de la antigua tradición —los cuales en su época todavía se encontraban dispersos en la sabiduría popular—, para la cual éstas eran cualidades de la era primordial (está claro que el pensamiento de Platón fue evolucionando con el tiempo; sin embargo, creo que hay suficiente continuidad en dicho pensamiento como para suponer que la identificación en uno de sus diálogos entre Bien y Verdad, y en otro entre Belleza y Verdad, implica que en general dicho autor concibió una identidad entre las tres virtudes en cuestión). Sin embargo, Platón habría transformado el bien en mal al explicar dicha identificación en términos de un pernicioso dualismo moral y ontológico, produciendo lo que Mircea Eliade designó como un “antisomatismo”, que como todos sus homólogos es contrario a la vida y a su supervivencia. San Agustín combinaría este dualismo con resabios de su anterior maniqueísmo y Kepler y otros precursores del proyecto moderno lo tomarían como piedra angular de sus respectivos edificios científicos. (Aristóteles se rebeló contra la posición de Platón, que combatió a lo largo de sus escritos, pero puesto que jamás tuvo acceso a la aletheia, conservó el substancialismo de Platón y en general muchas de las dualidades y los elementos producidos por éste al disgregar la no-dualidad y no-multiplicidad de lo dado.)

4 La primera de dichas obras es *Qué somos y adónde vamos* (1986, Caracas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela), aunque aquélla en la que se elabora más exhaustivamente la descripción en cuestión es la ya mencionada *Individuo, sociedad, ecosistema*. Además, he tratado distintos aspectos específicos del tema en numerosos artículos que aparecieron en revistas especializadas, así como en ensayos presentados en libros publicados en Venezuela y el extranjero.

5 En trabajos anteriores, a menudo designé esta “valorización/absolutización delusoria del pensamiento” como “sobreevaluación conceptual”; sin embargo, considero que el término que empleo actualmente es mucho más preciso que el anterior: en primer lugar, de lo que se trata no es de atribuir al pensamiento más valor del que él tiene en sí mismo, sino de atribuirle un mayor o menor grado de valor, del cual él en sí mismo carece en absoluto; en segundo lugar, los pensamientos cuyos contenidos valorizamos delusoriamente no son sólo los discursivos asociados al concepto, sino también los intuitivos y los que ciertas tradiciones tibetanas designan como

“supersutiles” (como por ejemplo el que se conoce como “triple proyección”, cuya valorización/absolutización delusoria produce la ilusión de una dualidad sujeto-objeto que erróneamente nos parece no ser el resultado de nuestra proyección sino algo absoluto, inherente a lo dado).

6 Como bien sabemos, el contenido de todo pensamiento se define por género próximo —un concepto más amplio que lo incluye— y diferencia específica —un concepto del mismo nivel de amplitud con el cual contrasta—. El ejemplo clásico es el de la definición del individuo humano como un “animal racional”: “animal” es el género próximo en el que el concepto de humano se encuentra incluido, mientras que “racional” es la diferencia específica que distingue al humano de los demás animales. Esto nos permite constatar que, por su propia naturaleza, los contenidos de los pensamientos constituyen límites: ellos establecen los límites entre lo que incluyen y lo que excluyen. En consecuencia, el contenido de todo pensamiento tiene necesariamente que ser relativo a aquél o aquéllos por contraste con los cuales se define por *differentiam specificam*, y a aquél que le sirve como *genus proximum*.

Lo único que podemos considerar como absoluto es, pues, la verdadera y única esencia de toda la realidad, pues sólo ella no excluye nada ni tiene límite alguno: es por ello que es imposible entenderla conceptualmente o en términos de los contenidos de cualquier tipo de pensamientos. El budismo y otras tradiciones místicas del Oriente tienen por objeto hacer posible la aprehensión directa de la esencia en cuestión —lo cual, evidentemente, sólo es posible si se trasciende la comprensión de lo dado en términos de los contenidos de nuestros pensamientos, pues, como hemos visto, todos ellos constituyen límites y son relativos a sus contrarios y a contenidos más amplios—. Es por esto que el budismo mahayana representa la Mente de Buda —el *dharmakaya*— con una esfera: los ángulos simbolizan los límites, mientras lo que no tiene límites se simboliza con lo que carece de ángulos. Por el mismo motivo, la enseñanza del *atiyana-dzogchén* denomina la verdadera naturaleza del universo “esfera única” (*thig le gcig*) ó “esfera total” (*thig le chen po*). ¿Cómo podría esta naturaleza, que es lo único que puede considerarse como absoluto, ser concebida por la mente, o lo que es lo mismo, ser comprendida en términos de conceptos, que como hemos visto son por su misma naturaleza relativos?

7 Por 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 substanciales y subsistentes, pueden ser vistos como segmentos del “proceso universal” —o, lo que es lo mismo, como subprocesos dentro de un proceso único—. Las cualidades son, a su vez, aspectos de estos subprocesos.

8 Con respecto al primero de dichos desarrollos, Jacques Cauvin escribe [Cauvin, Jacques (1987), “L’apparition des premières divinités”. Paris, La Recherche, N° 195, diciembre de 1987]:

«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.»

Como señalé en *Individuo, sociedad, ecosistema*, 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:

«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...»

Luego, en Grecia el orfismo (como lo harían en India y en Persia otras tradiciones, también de probable origen indoeuropeo) introduciría el dualismo moral y el antisomatismo, que luego sería adoptado por los pitagóricos: aunque éstos ya no considerarían que la mística misteriosa era la forma de ascesis por excelencia para purificar el alma, y postularían en su lugar un cierto uso de la razón, conservarían inalteradas las ideas sobre la pureza del alma y su contaminación por cuerpo (cabe recordar que para los pitagóricos el alma es “material”, de modo que el pitagorismo todavía no postula un dualismo ontológico).

En Elea, Parménides parece desarrollar las bases de lo que luego se transformará en dualismo ontológico al contraponer el mundo del pensamiento, considerado como ser y verdad, al mundo de los sentidos, considerado como no-ser y falsedad: si bien pareciera que Parménides todavía escapa al dualismo ontológico al postular el mundo de los sentidos como no-ser (ya que el no-ser simplemente no es y por ende no podría ser una segunda cosa aparte del ser, que se opusiese a éste), éste mundo de los sentidos era percibido por Parménides y es percibido por todos nosotros como algo tan efectivo y tan real, que la negación meramente intelectual de su existencia no oblitera la dualidad que Parménides ha establecido al oponerlo al mundo del ser y de lo verdadero constituido por el pensamiento —y está tan radicalmente opuesto a este último mundo, que sería totalmente insensato no ver en dicha oposición el germen del dualismo ontológico—. (Más adelante podrá entenderse esto en términos de la relación entre el proceso primario y el secundario.)

Y, de hecho, fue combinando las tesis de los Pitagóricos con las de Parménides, y revolucionando las tesis esenciales de sus respectivos sistemas a fin de eliminar las contradicciones que surgirían de la síntesis de ambos, que Platón desarrolló su dualismo moral y ontológico y su antisomatismo (para lo cual tuvo que trasladar el mundo del pensamiento de Parménides a otra dimensión, totalmente separada del mundo físico y real, en la cual morarían los eidos; tuvo que hacer del mundo una semirrealidad en vez de una total irrealdad, y así sucesivamente). ¡Lástima que tan gran poeta haya estado al servicio de la mentira (= el Mal), de la mistificación y del engaño!

9 En verdad, el proyecto en cuestión se estaba ya gestando cuando se comenzó a emplear el fuego y, más adelante, la rueda. No en vano Prometeo (“el que mira hacia adelante”) robó el fuego a los dioses y lo entregó a los humanos para que pudiesen desarrollar la tecnología —y, como lo expresa el mito, este acto fue considerado como digno del más temible castigo—. Por algo en el Tíbet y también entre los habitantes prehispánicos del altiplano andino la rueda se empleaba para fines rituales y/o lúdicos, pero su uso tecnológico (incluyendo su empleo para el desarrollo de medios de transporte) estaba prohibido.

Recuérdese también que ya en Alejandría el proyecto tecnológico se había desarrollado considerablemente. Luego dicho proyecto fue suprimido por la Iglesia católica, pero después de desarrollarse subterráneamente durante varios siglos, irremediamente volvió a aflorar en el

Renacimiento —como lo ha mostrado Alexandre Koyré, sobre todo gracias a pensadores de orientación platónica—.

10 En mi libro *Los presocráticos y el Oriente* (aún en preparación) demuestro las conexiones ancestrales entre estas tradiciones aparentemente diferentes, pero que en verdad transmitían una única verdad y compartían numerosos métodos yóguicos y mágico-místicos destinados a la superación del error esencial de la humanidad (la lethe ó avidya), y la recuperación de la visión holística y unitaria que hace imposible la aparición de contradicciones, relaciones verticales y conflictos.

De hecho, numerosos materiales demuestran fehacientemente que los contactos entre Grecia y el Oriente (incluyendo no sólo a Persia y el Medio Oriente, sino también la India y el Centro de Asia, e incluso Indonesia) eran sumamente intensos, no sólo para la época de Heráclito, sino desde varios milenios antes. Cuando los indoeuropeos conquistaron las costas europeas del Mediterráneo, el Asia Menor, Persia y finalmente India, un único pueblo conquistó una gran región cuyos pueblos compartían una misma civilización.

Entre los materiales que sustentan todo lo arriba afirmado, cabe destacar: (1) Durant, Will (español 1957), *La civilización de la India*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana. (2) Bocchi, Gianluca y Mauro Ceruti (1993, español 1994), *El sentido de la historia (Origini di storie)*. Madrid, Editorial Debate, colección Pensamiento. (3) Daniélou, Alain (español 1987), *Shiva y Dionisos*. Barcelona, Kairós. (4) Gimbutas, Marija (1989), *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europe neolitica*. Longanesi, Milán. (5) Eisler, Riane (1987; español 1989), *The Chalice and the Blade. Our History, Our Future*. San Francisco, Harper & Row (El cáliz y la espada, Chile, Cuatro Vientos). Cfr. también Coomaraswamy, Ananda, 1927/1965, *History of Indian and Indonesian Art*. Nueva York, Karl W. Hiersemann (edición original) y Dover Publications (edición de 1965). De hecho, Gianluca Bocchi y Mauro Ceruti nos dicen en *Origini di storie*:

«Pero la historia de las relaciones entre la India, el Asia Menor y Europa es mucho más antigua y profunda (de lo que generalmente se ha supuesto). En Ur, en la Mesopotamia, pero también en Omán y las islas de Bahrein y de Failaka en el Golfo Pérsico, se han encontrado los mismos sellos que los mercaderes de (las ciudades dravidianas de) Harappa y de Mohenjo-daro (en el valle del Indo) utilizaban para distinguir sus mercancías, junto con cerámicas y fragmentos de collares propios de la misma civilización. Se han reconstruido las rutas comerciales que comunicaban el valle del Indo con el Oriente Medio en los tiempos de Sargón de Acadia, hacia el 2.300 a.J.C., atravesando el golfo Pérsico y la parte oriental de la península Arábiga. En una casa de Terqa, ciudad a orillas del Éufrates de algún siglo después, hasta se ha hallado un recipiente que contenía clavos de olor. Probablemente los comercios de la Mesopotamia se extendían hasta las Indias Orientales (la actual Indonesia).» Y también:

«Con la difusión de la civilización indoeuropea, la India, el Asia Menor y Europa entraron en un universo lingüístico y cultural común, cuyas conexiones internas empiezan a verse reconocidas en la actualidad. La tradicional historia de la filosofía se va volviendo cada vez más injustificadamente parcial, porque toma en consideración los desarrollos de una sola rama de este universo cultural: la rama occidental. Ya no hay razón alguna para perpetuar este olvido de la India. Las primeras investigaciones comparativas indican hasta qué punto el estudio del pensamiento indio (clásico y moderno) puede dilatar útilmente nuestros puntos de vista sobre la filosofía y la ciencia de Occidente.»

De hecho, entre los filósofos prebudistas de la India —muy anteriores a los milesios— uno afirmó que el arché era el agua, otro que era lo ilimitado y otro que era el aire (cfr. Barua, Benimadhab, *Historia de la filosofía india prebudista*. Versión española: Barcelona, Visión Libros, sin indicación alguna de año de publicación).

Cabe señalar que si bien Daniélou identifica Shiva y Dionisos con Osiris, quien esto escribe todavía no está tan convencido de dicha identidad; en cambio, Daniélou desconoce la identidad entre Shiva y Zurván, aunque el aspecto Mahakala (“tiempo total”) del primero corresponde plenamente al segundo, y a pesar de las pruebas de una prolongada relación entre ambas tradiciones (así como de éstas y el bön, el taoísmo y, posteriormente, el ismaelismo) en la zona del monte Kailash, en el Tibet centrooccidental. [Referencias a esta relación, basadas en los registros históricos tibetanos, así como hindúes y persas, entre otros, se hallan en Tucci, Giuseppe y Walther Heissig (1970), *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart/Berlín/Colonia/Meinz, W. Kohlhammer Gmbtt. La parte de Tucci sobre el Tibet fue traducida al inglés y publicada separadamente (1980) como *The Religions of Tibet*. Londres, Boston y Henley, Routledge & Kegan Paul. Reproducida por Allied Publishers (Nueva Delhi-Bombay-Calcutta-Madras-Bangalore). Ahora bien, mientras que Tucci habla de una influencia del shivaísmo y del zurvanismo sobre el dzogchén y otras tradiciones del Tibet, Namkhai Norbu ha rescatado la versión que aparece en los más antiguos textos de los bönpos, según la cual Shenrab Miwó habría tenido discípulos en India, Persia, China y otras naciones vecinas al antiguo Zhang-zhung. En su *gZi yi phreng ba* [traducción italiana ampliada y corregida de 1997 publicada como *La collana di zi*: Arcidosso, Shang-Shung Edizioni, 1997; a fines de los años 70 la oficina del Dalai Lama en Dharamsala (Kangra district, H. P., India), por medio de la Library of Tibetan Works and Archives, publicó una versión inglesa menos extensa y precisa del mismo texto titulada *The Necklace of Zi*]:

«Shenrab Miwoche (el maestro que, alrededor del año 2.000 a.C., introdujo las enseñanzas del dzogchén del bön conocidas como rDzogs-pa Chen-po Zhang-zhung sNyan-brgyud) nació en el Zhang-zhung (en las inmediaciones del monte Kailash y del lago de Manasarowar en el actual Tibet occidental) y por lo tanto era un tibetano, pero el bön que él enseñó se difundió no sólo en el Zhang-zhung, sino también en otros países tales como Tazig (Persia), India y China. Algunas fuentes bön disponibles reportan que los grandes sabios Mutsa Trahe de Tazig (Persia), Hulu Baleb de Sumba, Lhadag Nagdro de India, Legtang Mangpo de China y Serthog Chejam de Khrom tradujeron a sus respectivas lenguas y difundieron en sus países de origen las enseñanzas de Shenrab incluidas en las cuatro series del bön divino (lha bon sgo bzhi) —el shen del cha (phywa gshen), el shen del universo fenoménico (snang gshen), el shen de la existencia (srid gshen) y el shen del poder mágico (’phrul gshen)— y en las tres series conocidas como el bön divino de las ofrendas rituales (bshos kyi lha bon), el bön de los ritos fúnebres de las aldeas (grong gi ’dur bon) y el bön de la mente perfecta (yang dag pa’i sems bon)... Es cierto que la enseñanza del yangdagpe sembön (yang dag pa’i sems bon) transmitida por Shenrab Miwoche era una forma arcaica de dzogchén: en efecto, tenemos la lista y las historias de todos los maestros del linaje de la transmisión oral del dzogchén del Zhang-zhung (rDzogs-pa Chen-po Zhang-zhung sNyan-brgyud).»

La enseñanza dzogchén es el yana (vehículo) supremo, que reúne la esencia misma de las antiguas tradiciones de sabiduría que tenían su punto focal en el monte Kailash, y cuya práctica puede permitir a quienes poseen la capacidad idónea, alcanzar el más alto grado de “iluminación” en el menor tiempo. De hecho, aunque a lo largo de los siglos la enseñanza dzogchén se difundió en el seno de distintas “religiones” y tradiciones, incluso fuera del budismo y del bön, en nuestros días es sólo en el Tibet que dicha enseñanza se encuentra en su forma originaria, de manera completa y en tanto que sendero de autoliberación —como distinto de los senderos de transformación (el vajrayana ó tantrismo) y de renuncia (el sutrayana con sus dos principales divisiones: el mahayana y el hinayana)—. Si bien ello tiene que ver con el hecho de que el “país de las nieves” no sufrió las invasiones indoeuropeas que arrasaron la India desde pocos siglos antes del año 1.000 a.C, ni las invasiones musulmanas, y tampoco estuvo luego sujeto al British Raj, en la opinión de quien esto

escribe otra de las razones que hicieron esto posible es que el núcleo de irradiación de la enseñanza en cuestión se encontró en el corazón mismo de ese país desde milenios antes de nuestra era.

Una vez publicado mi libro *Los presocráticos y el Oriente*, el lector podrá encontrar en dicha obra una discusión exhaustiva de todos los temas considerados en esta nota.

11 Está claro que el fragmento “antidionisiaco” que se atribuye al libro de Heráclito representa un problema desde el punto de vista de esta interpretación; sin embargo, podrían haber muchas explicaciones de esta aparente contradicción —desde la posibilidad de que la referencia antidionisiaca no haya pertenecido en verdad al libro del Efesio, hasta la posibilidad de que la misma haya sido una respuesta del filósofo a las deformaciones chamánicas que con el tiempo se fueron introduciendo en la antigua tradición shivaíta-zurvanista-dionisiaca-taoísta-bön—.

12 Popkin, Richard H. (1979; español 1983), *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, Fondo de Cultura Económica.

13 Kirk 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 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.»

14 Heráclito habría nacido en el 544 a.J.C. (aunque según Apolodoro habría nacido entre el 504 y el 501 a.J.C.); Demócrito habría vivido del 460 al 370 a.J.C.; Pirrón habría vivido del 360 al 270 a.J.C., y Anaxarco habría sido un contemporáneo mayor de éste.

15 Esta es la versión presentada en 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. Para mayor información acerca de la enseñanza de Hui-neng, cfr. también 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. Ver también 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. 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), *The Zen Teaching of Hui-Hai*; Londres, Rider.

16 Guenther, Herbert V. (1964), *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Nueva Delhi, Motilal Banarsidass. El texto *Madhyamakavrtti* de la escuela madhyamaka de la India es citado por Guenther.

17 Los 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.»

18 El fr. 123 DK nos dice que a la physis —la totalidad de la naturaleza y la verdadera condición de todos los entes— “le gusta ocultarse”. Y, si a la physis —o, lo que es lo mismo, al logos—, que constituye lo verdadero, le gusta ocultarse, entonces la aletheia es la “desocultación de lo verdadero”, correspondiente a la patencia de la physis que, siendo lo que todos los entes (son) en verdad, no podría estar limitada temporalmente por el nacimiento y la muerte, ni espacialmente por los confines del organismo. De hecho, el fr. 50 DK nos dice que quienes escuchan, no al “yo”, sino al lógos (que, al igual que el fuego, es la physis, pero considerada en su aspecto cognitivo o espiritual), sabiamente confiesan que todo es uno. Es la physis, y no la ilusoria existencia separada espaciotemporalmente que es el Dasein, lo que se desoculta en la aletheia: lo verdadero está libre

de la multiplicidad de Daseinen (existentes humanos) y de Seiende (otros entes), y no podría estar limitado espaciotemporalmente. Como lo expresa el fr. 2 DK, aunque el lógos es común, cada cual cree tener un entendimiento separado, particular y privado: la verdadera naturaleza de cada individuo es el lógos que, siendo común a todos, no podría estar limitado espaciotemporalmente, y no el ilusorio entendimiento separado que constituye el núcleo del Dasein. A su vez, el fr. 89 DK nos dice que, aunque para los despiertos hay un mundo único y común, cada uno de los dormidos se aparta hacia el suyo particular: este último es el resultado de la ocultación de la physis/lógos común a todos. La aletheia es el despertar del sueño de la separatividad y la multiplicidad supuestamente substanciales, del cual la ilusión de ser Daseinen limitados en el espaciotiempo es una manifestación esencial. Esto tiene por objeto refutar las dos interpretaciones diferentes que Heidegger hizo, en dos momentos de su pensamiento, de la aletheia heraclítica; cfr. mi ponencia (todavía sin publicar) al Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía (realizado en Madrid y Cáceres, España, en 1998) titulada: “Aletheia: Heráclito Vs Heidegger”.

19 Diog. L. 9, 53 FG. 48, Caizzi, Antisthenes' Fragmenta, Milán (1966), Fg. 42, Mullach. Citado por Rankin, H. D. (Director del Departamento de Estudios Clásicos de la Universidad de Monash en Clayton, Australia), en el artículo “‘That it is Impossible to say No’ and Related Topics in Antisthenes”.

20 Rankin, H. D., op. cit.

21 Rankin continúa:

«Sin embargo, parece posible que su repulsión hacia los poiotes platónicos como algo existente lo haya llevado a desconfiar de la predicación, en la medida en que los poiotes parecían ofrecer la única forma en que uno podía producir predicados significativos, por razón de la participación en ellos de su propio sujeto. Si uno no cree ni en poiotes ni en eide, uno no puede creer que los predicados están de veras unidos a los sujetos sintácticos (de quienes se los predica) —excepto cuando la predicación es tautológica—. Él no habría visto ninguna otra manera significativa de unir los unos a los otros, no tanto porque ignorase los distintos usos del verbo ser, como por el hecho de que no estaba dispuesto a aceptarlos como soluciones significativas del problema de logos.

«Estas consideraciones, en caso de que representen extensiones posibles o razonables de los fragmentos de Antístenes, posiblemente podrían pertenecer al Satho, una obra claramente antiplatónica que parece haber tenido como su objeto particular la paradoja de antilegein. Era un ensayo ‘antilógico’ en el sentido de que logos parece haber sido reducido a la predicación de x (onoma) con respecto a x (onoma) en tanto que sujeto sintáctico, negando la validez de todo lo demás. Se ha dicho que Aristóteles consideraba un predicado como un ‘tal’ y no como un ‘esto’. Antístenes o sus seguidores también consideraban la predicación de un ‘tal’, que comprendía la semejanza, como utilizable, mas no como válida. Sin embargo, si se predicaba de x algo que no fuese (este mismo) x, se habría cometido un error con respecto a la identidad de x, pues entonces habría algún sujeto desconocido con el cual el predicado inaceptable podría identificarse en el sentido de ‘x es x’. Este predicado debe representar ‘algo’, pues de otro modo no podría siquiera decirse. Tampoco puede uno negar algo que en algún sentido tiene que ser antes de que uno pueda estar consciente de ello en tanto que candidato digno para su propia negación. Uno no puede negar algo que para empezar no haya estado allí. Este ataque contra los logoi platónicos y contra el desarrollo de una lógica de las proposiciones y los predicados basados en los eide no era mera inocencia o ignorancia. Era una continuación del escepticismo socrático y no carecía de algún toque de humor o de ironía. El argumento ponía el énfasis en el carácter inadecuado de los eide y los predicados, así como de los argumentos predicativos que les correspondían. De vez en cuando parece surgir la necesidad de examinar este tipo de asunto y de desarrollar los correspondientes argumentos y (analizar) sus limitaciones. J. K. Feibleman usó argumentos comparables a los de

Antístenes, también de una manera irónico-socrática, cuando criticó el énfasis que actualmente se pone en la gnoseología y la epistemología...»

Lo que sigue en el texto de Rankin es lo que agregué como el segundo de los párrafos citados en el texto principal.

22 Los nouveaux pirrhoniens iban mucho más allá de Sócrates y afirmaban que no era tan siquiera posible saber si el conocimiento era o no posible.

23 Con respecto a la ideología igualitaria (tanto en lo político como en lo socioeconómico y en general en todos los ámbitos de la vida humana) que habría caracterizado a la totalidad de la antigua tradición que se manifestó en India como shivaísmo, en el Tibet como bön, en Persia como zurvanismo, en Grecia como dionisismo, y quizás más recientemente en China como taoísmo, en el islam como ismaelismo y así sucesivamente, cfr. Capriles, Elías “En torno a los estudios asiáticos”; en Capriles, Elías y Hernán Lucena, Asia y Africa—diálogos en Venezuela. 1.998, Mérida, Universidad de Los Andes, GIEAA-CDCHT.

En el trabajo que se acaba de citar, se ilustra con una serie de citas bibliográficas y de ejemplos humanos el igualitarismo de los shivaítas y de sus sucesores, los tántricos budistas e hinduistas; de los taoístas; de los ismaelitas (y en particular de los cármatas); etc., etc. Sin embargo, pasé por alto hacer referencia al igualitarismo de los zurvanistas, con respecto al cual Mircea Eliade y Ioan P. Couliano escriben [Eliade, Mircea y Ioan P. Couliano (1990; español 1992), Diccionario de las religiones. Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México]:

«El emperador (sasánida) Kavad se entusiasmó con las ideas “comunistas” de(l predicador zurvanista) Mazdak, pero su sucesor Khosrau I volvió a la ortodoxia e hizo ejecutar a Mazdak y a los suyos, restauró el mazdeísmo y encarceló a los heréticos para que se convirtieran, matando sin piedad a los reincidentes. Después de Khosrau I, el imperio persa inició la decadencia; la conquista árabe estaba ya cercana.»

Esto se asemeja a la historia del rey tibetano Mune Tsampó, quien también se entusiasmó con las ideas socialistas de sus maestros budistas tántricos y del dzogchén (y quizás también ch’an), e intentó en tres ocasiones consecutivas redistribuir la riqueza de los tibetanos —aunque, a diferencia de Kavad, Mune Tsampó fue asesinado por su madre en complicidad con la nobleza del país—. La historia de Kavad también trae a nuestra mente la relación entre la dinastía ismaelita fatimida de Egipto y los ismaelitas “extremistas” cármatas que predicaban una especie de comunismo; las revueltas de las sociedades secretas igualitaristas que en China instauraron nuevas dinastías (como por ejemplo la Ming, asociada al buda Maitreya); el igualitarismo que caracterizó los regímenes budistas tántricos del Nepal; etc. etc.

La totalidad de este asunto será considerada en el mayor detalle posible en mi libro en preparación Los presocráticos y el Oriente.

24 En términos heraclíteos, la sensación primordial de carencia surge cuando “la physis se esconde”. Como se señaló en la nota 18, el fr. 123 DK nos dice que a la physis —la totalidad de la naturaleza y la verdadera condición de todos los entes— “le gusta ocultarse”. Y, si a la physis —o, lo que es lo mismo, al logos—, que constituye lo verdadero, le gusta ocultarse, entonces la aletheia es la “desocultación de lo verdadero”, correspondiente a la patencia de la physis que constituye un continuo de plenitud. Y cuando no nos sentimos separados de este continuo de plenitud, no puede surgir ninguna sensación de carencia.

25 Lo que Jung llamó la “sombra” y que la antipsiquiatría expresa en términos del concepto freudiano de “phantasía inconsciente” está constituido por las fantasías sobre nosotros mismos y los aspectos de nosotros mismos que se nos ha enseñado a condenar y, en consecuencia, a negar en nosotros y ver como la identidad de individuos externos a quienes entonces despreciamos, odiamos y eventualmente intentamos destruir. Encarnar dicha sombra o phantasía inconsciente podría

constituir el primer paso para poner fin al mal constituido por este impulso a “demonizar” a otros, mientras que al mismo tiempo ello podría hacer que la contradicción esencial constituida por la *avidya/letheia* se transformase en conflicto y, en consecuencia, se tuviese la posibilidad de superarla. Todos aspiramos a obtener orgullo y placer al hacernos lo que los otros ven como nosotros o identificarnos con ello, y, si los obtenemos, nos adherimos a la identidad que los otros proyectan sobre nosotros de manera tal que no podemos ya cuestionar esta identificación delusoria; en cambio, si los otros rechazan lo que ven como nosotros, al hacernos lo que ellos ven como nosotros o identificarnos con ello lo rechazaremos y, en la medida en que el rechazo de la propia experiencia resulta en sensaciones desagradables (pues, como bien lo supieron los estoicos, las sensaciones desagradables dimanan del rechazo, como las agradables lo hacen de la aceptación y las neutras de la indiferencia), experimentaremos desagrado —lo cual podría sacudirnos y, así, darnos la oportunidad de aplicar las instrucciones para lograr que vuelva a manifestarse de la *aletheia*—. Del mismo modo, la censura de otros a nuestra subjetividad puede hacer que nos hagamos el objeto reprensible (que no es considerado meritorio de dar rienda suelta a su subjetividad) que ellos ven como nosotros, y esto puede interferir con nuestra espontaneidad condicionada y condicional —lo cual a su vez puede tener un efecto análogo al desagrado y recordarnos aplicar las instrucciones en cuestión—.

26 Como anota Angel J. Cappelletti (Cappelletti, Angel J., 1969, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*. Caracas, Monte Avila):

«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, *L'Eraclitismo di Enesidemo*. En la *Rivista di Filosofia*, pp. 33-47, Milán, 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.»

El hecho de que Pirrón y su escuela hayan dado continuidad a doctrinas de Heráclito es, en general, algo que numerosos estudiosos consideran plausible; cfr., por ejemplo, Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* en cuatro volúmenes, entrada “Pirrón”, vol. 3, p. 2.577.

27 Por esto cuando Gadamer insiste en la necesidad de interpretar el pensamiento de los presocráticos en base a los fragmentos que citan Platón y Aristóteles (o, cuando más, también Simplicio), y ni siquiera hace referencia a métodos tales como el de la comparación intercultural, nos está condenando a malinterpretarlo. El mismo Gadamer reconoce que Platón y Aristóteles deforman la filosofía de aquellos presocráticos cuyas ideas les desagradan o no les son útiles para sus propios fines; entonces, ¿cómo puede pedirnos que, para la interpretación de los presocráticos, nos limitemos a las “citas” que aparecen en los escritos de aquéllos?

Cabe señalar que, aunque muchos han contrastado a Heráclito con Demócrito sobre la base de las leyendas según las cuales el primero lloraba por todo, mientras que el segundo reía de todo (tal como lo habría hecho, todavía en mayor medida, Anaxarco, apodado “el eudemonista” o “el hombre feliz”), la verdad es que tal leyenda sobre Heráclito es incompatible con su filosofía y es con toda seguridad una fabricación de sus enemigos ideológicos (entre quienes se destacan Platón y Aristóteles). Como se señaló en una nota anterior, el fr. 123 DK nos dice que a la *physis* —la totalidad de la naturaleza y la verdadera condición de todos los entes— “le gusta ocultarse”: Heráclito parece haber concebido la vida humana como un juego de escondite del *lógos* consigo

mismo, tal como la concebían los lúdicos tántricos del Oriente. Y, en efecto, si las dos principales tradiciones que de una forma u otra se derivarían de Heráclito (la de los pirrónicos y la de los estoicos) son de tipo eudemonista, es difícil imaginar a éste como un amargado, y es más lógico concebirlo, al igual que Demócrito y Anaxarco, como un “hombre feliz” —lo cual hace más probable la relación entre estos tres pensadores y Pirrón a la que me referí con anterioridad—.

Sin embargo, ser un “hombre feliz” no implica que uno deba reírse de todo; el hombre feliz puede ser muy severo y airado cuando ello es necesario para reformar a otros.

28 Tal como a Heráclito se le tildó de amargado, etc., a Pirrón se lo acusó de no ocuparse del mundo de lo relativo, al grado de no haberse apartado para evitar ser arrollado por un carro. Parecería, pues, que sus enemigos hubiesen tomado sus enseñanzas para inventar falsas historias que parecieran acordes con sus doctrinas, pero que hicieran que éstas fuesen evaluadas negativamente y mal interpretadas, tal como había sucedido con Heráclito: a un lado y otro de Demócrito y Anaxarco, considerados como “hombres felices”, se inventó el mito de dos locos desafortunados en distintos sentidos (antes de Demócrito, Heráclito; después de Anaxarco, Pirrón). La corriente principal de la ideología que, a partir de Platón y Aristóteles, se impuso en el Occidente, fue tan hostil hacia Pirrón como Platón y Aristóteles lo habían sido hacia Heráclito. Sin embargo, Enesidemo y luego Montaigne se encargarían de denunciar tales mentiras sobre Pirrón, insistiendo su buen juicio (que es evidente en la historia contada por Posidonio, según la cual, una vez que en un barco todos estaban aterrorizados ante una tormenta, Pirrón habría señalado a un cerdo que comía tranquilamente su comida, indicando que tal era la forma imperturbable en que el sabio debía vivenciar todas las situaciones). (Por cierto, la comparación pirrónica del sabio con el cerdo es análoga a la comparación cínica del sabio con el perro; a su vez, en la tradición dzogchén que se ha conservado en el Tíbet, el perro y el cerdo son ejemplos intercambiables de la conducta del Iluminado.)

29 Este “hilo de Ariadna” no es otra cosa que la luminosa y radiante continuidad de la patencia de la gnosis primordial indicada por la palabra tibetana *guiü* (*rgyud*), que traduce el término sánscrito *tantra*. En lenguaje corriente, el término *guiü* significa “hilo de lana”, más en lenguaje filosófico y religioso el vocablo adquirió la connotación de la palabra sánscrita *prabhanda*, que significa “luminosidad” (cuyo sentido había sido asimilado ya por el término *tantra*, el cual a su vez significa “trama”).

30 Antes de abordar este problema, sería útil considerar la distinción budista entre *samsara* y *nirvana*, en términos de una versión “superior” de la enseñanza de las Cuatro Nobles Verdades: (1) La vida, como nosotros la vivimos normalmente, es *duhkha*: insuperable y perenne falta de plenitud, insatisfacción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. Esta condición signada por el *duhkha* es lo que se conoce como *samsara*. (2) Hay una causa del *duhkha*, que es la *avidya* que he estado identificando con la *lethe* heraclítica y que, como hemos visto, implica el error/delusión que signa a la humanidad: la valorización/absolutización delusoria nos hace tomar lo relativo como absoluto, lo interdependiente como substancial, lo puesto por nuestros mecanismos mentales como dado y así sucesivamente. Como hemos visto, la *avidya* nos hace sentirnos separados de la plenitud del continuo único de energía que es el universo y nos hace obrar de manera intencional y autoconsciente: lo primero hace que nuestra experiencia quede signada por una ineluctable carencia de plenitud, y lo segundo nos condena a la autointerferencia y la imperfección. (3) Hay una superación del *duhkha*, que es lo que el budismo designa como *nirvana* o como *bodhi* (Iluminación), según el caso, y que radica en el desocultamiento de lo que la enseñanza *rdzogschen* denomina *vidya* y la manifestación de la sabiduría conceptual sistémica que emana de dicho desocultamiento. (4) Hay un sendero por el cual podemos —por así decir— desplazarnos desde el

estado de dukkha y avidya hasta el estado de plenitud y vidya que los budistas llaman nirvana o bodhi.

Ahora podrá entenderse mejor mi hipótesis, sugerida ya en el texto principal, acerca de las posibles razones por las que, en caso de que sus doctrinas hubiesen tenido una fuente común en Heráclito (e incluso si hubiesen tenido una segunda fuente común en Antístenes), a pesar de esto los estoicos y los pirrónicos se enfrentaron tan a menudo entre sí:

Los fragmentos del Efesio indican que para él, a nivel del individuo el eje del juego de la vida era el desocultamiento (aletheia) del lógos/physis cuya vivencia era absoluta plenitud y desaparición de toda posible pregunta, a nivel individual poniendo fin al “problema de la vida”. Ahora bien, para Heráclito la suerte del mundo y de todos los otros integrantes de la sociedad no habría sido de menor importancia que la del individuo, pues lo relativo tenía su valor relativo, y no se podía permanecer indiferente ante el dolor de otros ni ante la injusticia. Y si esto puede aplicarse a Heráclito, quizás con mayor razón pueda aplicarse a Antístenes, cuyo escepticismo es tan reconocido como el protoanarquismo político de los cínicos.

De ser cierto lo anterior, cada una de las dos escuelas que nos interesan habría tomado una parte del pensamiento heraclíteo, obviando otra:

1.- Los estoicos habrían seguido la línea que partía del atribuir fundamental importancia al mundo y la sociedad, adoptando en gran parte la ideología política de los cínicos y algunos elementos de la ontología de Heráclito, así como la concepción cíclica y degenerativa que éste tenía de la evolución y la historia humanas —y quizás incluso algunos elementos, para nosotros desconocidos, de sus ideas políticas, concordantes con las de “los cínicos”—.

2.- Los escépticos pirrónicos podrían haberse contentado con una praxis que, aunque probablemente ya no era la de Heráclito, todavía estaba orientada hacia el descubrimiento (aletheia) de lo absoluto y, con ello, de la relatividad de lo relativo. Tomando, al igual que Antístenes, la imposibilidad de un conocimiento conceptual totalmente cierto como base de su sistema, se habrían dedicado a una praxis individual alejada de la política como medio para alcanzar la ataraxia.

Puesto que cada escuela creía ser la verdadera continuadora de la doctrina heraclíteo y veía en la otra una distorsión total de ésta, era de esperar que se encontrasen constantemente enfrentadas entre sí.

31 En todo caso, como he señalado en Individuo, sociedad, ecosistema (cfr. el Apéndice 2 al 1er ensayo del libro) y en otros trabajos, las doctrinas escritas de Plotino eran sutilmente dualistas y en consecuencia no podían ya corresponder al perfecto no-dualismo místico de Heráclito y de la antigua tradición asociada al dionisismo, el shivaísmo, el bön, el zurvanismo y el taoísmo (y quizás también al culto de Osiris).

32 Cfr. la nota 2 a este artículo.

33 El fr. 2 DK lee: “Aunque el lógos es común, cada cual cree tener un entendimiento separado, particular y privado”: la verdadera naturaleza de cada individuo es el lógos que, siendo común a todos, no podría estar limitado espaciotemporalmente, y no el ilusorio entendimiento separado. Para una discusión de este problema, y de los sentidos de lethe y aletheia en Heráclito y Heidegger, próximamente el lector podrá consultar mi ponencia (todavía sin publicar) al Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía (realizado en Madrid y Cáceres, España, en 1998) titulada: “Aletheia: Heráclito Vs Heidegger”.

34 Aunque en muchos sentidos Kant superó el mecanicismo de los pensadores inmediatamente anteriores y produjo un pensamiento más o menos orgánico, su división del psiquismo en una serie de principios-funciones autónomos y separados parecía reproducir en alguna medida la concepción que la fisiología mecanicista había tenido de los distintos órganos del cuerpo, que serían como piezas de relojería, independientes las unas de las otras, pero coordinadas para producir el

funcionamiento preciso de cada organismo. En contra de esta concepción kantiana reaccionaron Mendelssohn (el ingenioso “filósofo popular”), Schiller y luego de manera más radical un número cada vez mayor de pensadores, todos los cuales rechazaron esta injustificada división del psiquismo en principios-funciones autónomos y separados, y subrayaron la indivisibilidad del espíritu humano.

35 En el Occidente moderno, Pascal fue uno de los primeros pensadores en denunciar como tal el autoengaño del que se hace objeto la conciencia humana. Esta doctrina del autoengaño tuvo su continuidad en Heidegger y otros pensadores asociados a la fenomenología y a uno u otro tipo de pensamiento “existencial” (aunque Heidegger haya asentado en la Carta sobre el humanismo sus diferencias con respecto al existencialismo, su pensamiento seguiría mereciendo la etiqueta “existencial”), y alcanzó su elaboración conceptual más precisa en la doctrina sartreana de la “mala fe”.

36 A veces se agrega a éstos un cuarto elemento funcional, pero ello es irrelevante para esta discusión.

37 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. (Glosario, p. 200.)

38 *Ibidem* (glosario p. 200).

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

40 *Ibidem*; ver también Pribram, Karl H. y Merton Gill (1976), *Freud's "Project" Re-assessed*. Nueva York, Basic Books.

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

42 Esta correspondencia fue establecida en Wilden, Anthony (1972; 2a edición 1980), *System and Structure*. Londres, Tavistock, y en Bateson, op. cit. 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.

43 Fenichel, Otto (1945), *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York, Norton. Ver 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.

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

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

A su vez, la “acción por la no-acción” (wei-wu-wei) que caracteriza al estado de sophía armoniza ambos procesos, de modo que, sin que uno de ellos intente ejercer control sobre el otro, todo

funciona magistralmente, y no se produce el efecto invertido que en varios escritos he ilustrado con famoso el poemita anglosajón sobre el sapo y el ciempiés.

46 (1) Capriles, Elías [1990 (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. (2) 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. Versión ampliada y corregida publicada en la revista Trasiego, de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes en Mérida, Venezuela.

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

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

Mi visión de la “evolución” y de la historia humanas [incluyendo mi crítica de Hegel y mi explicación sistémica de la historia en términos de los vocablos acuñados por Walter Buckley en *Sociology and Modern Systems Theory* (1967, Englewood Cliffs, Prentice-Hall) y luego empleados, entre otros, por Anthony Wilden en *System and Structure* (1972; 2a edición 1980; Londres, Tavistock) 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. Cfr. entre otros escritos: (1) 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; (2) 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; (3) Capriles, Elías (1992), “La inversión hegeliana”. Mérida, *Filosofía* (Revista del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes), N° 4, diciembre de 1992; (5) Capriles, Elías (1994), *Individuo, sociedad, ecosistema*; Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.

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

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

Quizás el ejemplo más claro del “efecto invertido” de la negación sea el simple rechazo. Si intentamos interrumpir una relación de rechazo u oposición, el no que demos en el proceso secundario a esa relación, siendo rechazo, habrá de alimentar la relación de rechazo que intentamos detener. Como señalaron los estoicos, el placer es sensación aceptada, el dolor es sensación rechazada y la sensación neutra es indiferencia hacia la sensación. En consecuencia, toda relación de rechazo ha de estar asociada a una sensación desagradable. Esta se intensificará al aumentar nuestro rechazo, haciéndose más desagradable y haciendo así aumentar aún más nuestro rechazo,

con lo cual aumentará proporcionalmente el desagrado, lo cual hará a su vez aumentar todavía más nuestro rechazo, y así sucesivamente, en un proceso autocatalítico (o sea, que crece con su propia realimentación).

Por supuesto, constantemente sucede que la negación por parte del proceso secundario detiene (al menos momentáneamente) una pauta mental. Tómese el ejemplo de alguien que decide hacer algo a pesar de una superstición según la cual ello tendrá algún efecto indeseable. Si la convicción (en el proceso secundario del individuo) de que el tabú que ha de violar se debe a una superstición y de que, en consecuencia, el acto a realizar no podría reportarle resultados negativos, ello tendrá su efecto también en el proceso primario, en el que el temor a los efectos del acto se interrumpirá instantáneamente. Ahora bien, si el condicionamiento por la superstición es lo suficientemente fuerte, al cabo de un instante dicho temor podría volver a manifestarse, quizás de manera más sutil. Y entonces —debido precisamente al carácter más sutil de la manifestación del temor— podría suceder que el proceso secundario no pudiese ya afectar el primario haciendo que el temor desaparezca. El resultado de esto podría incluso ser que el individuo sufra el efecto indeseable que la superstición atribuye a quien viole el tabú.

51 Bateson, Gregory, recopilación 1972.

52 En sus *Metáforas*, 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”.

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

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

54 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 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*. 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 (pero que, limitados a las herramientas conceptuales hegelianas, éstos han sido incapaces de comprender cabalmente).

Si hubiese tomado en cuenta el proceso primario, Hegel habría podido explicar, en particular, el fenómeno de “transformación 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 impulso del Thánatos, en el proceso secundario, que sí establece claramente quién es quién en la relación y cuál es la posición 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 rebelarse, pero, puesto que la relación de opresión no ha cambiado en el proceso primario de los insurgentes, cuando éstos obtengan el poder podrían muy bien tomar el lugar de los opresores, cambiando su posición de proceso secundario dentro de la misma relación de proceso primario. Así, pues, aunque impongan nuevas doctrinas y sistemas, oprimirán a otros en una medida mayor aún que aquélla en la que ellos fueron oprimidos, hasta que sean derrocados y oprimidos por aquéllos a quienes ellos oprimieron. Por ejemplo, en la Revolución Francesa la burguesía derrocó a la aristocracia que la “oprimía” y tomó el lugar del opresor, oprimiendo al proletariado y a los campesinos en una medida mucho mayor que la de su propia opresión por la aristocracia. En efecto, la relación de proceso primario se va acentuando mientras en el proceso secundario los sujetos cambian de lugar, o mientras nuevas posiciones producen nuevas negaciones y se unifican con ellas para 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.

55 Rankin, H. D., op. cit.

56 Rankin, H. D., op. cit.

57 Aristóteles lo acusa de ingenuidad [en el pasaje que abajo se designa como (i)]; por implicación, lo hacen también quienes aceptan la opinión según la cual Antístenes es el blanco de los insultos que aparecen en el Teeteto 201e-202c y en el Sofista 251 b, c et alib. Lo mismo se aplica a Grube, TAPA 81 (1950); para un punto de vista diferente, cfr. Gillispie, AGPh 26 (1913) 479-500; Caizzi, Stud. Urb. (1964) 25-76; Rankin, L'Antiquité class., 39 (1970) 522-527.

58 Ibid.

59 Rankin explicó la ilegitimidad que para Antístenes representaba el predicar de x algo que no fuese este mismo x , diciendo que en un caso tal se habría cometido un error con respecto a la identidad de x , pues entonces habría algún sujeto desconocido con el cual el predicado inaceptable podría identificarse en el sentido de ' x es x '. Para Rankin, este predicado debía representar 'algo', pues de otro modo no podría siquiera decirse. Y tampoco podría uno negar algo que en algún sentido tendría ya que ser antes de que uno pudiese estar consciente de ello en tanto que candidato digno para su propia negación: uno no puede negar algo que para empezar no haya estado allí (cfr. la referencia a Sartre que hago más adelante). Rankin dice que este ataque contra los logoi platónicos y contra el desarrollo de una lógica de las proposiciones y los predicados basados en los eide no era mera inocencia o ignorancia. Para él el mismo era una continuación del escepticismo socrático y no carecía de algún toque de humor o de ironía; el argumento ponía el énfasis en el carácter inadecuado de los eide y los predicados, así como de los argumentos predicativos que les

correspondían. Rankin señala también que de vez en cuando parece surgir la necesidad de examinar este tipo de asunto y de desarrollar los correspondientes argumentos y (analizar) sus limitaciones.

60 Caizzi, fg. 50; Mullach, fg. 44. Cfr. Rankin, op. cit.

61 Caizzi, fg. 39; Mullach, fg. 24; el dios de los tontos, como distinto de los dioses del pueblo, no puede ser aprehendido con los sentidos y no se parece a nada ni a nadie. Cfr. Rankin, op. cit.

62 Rassegna Internazionale di Logica, 1 (1970), 57-62.

63 Una diferencia que seguiríamos teniendo con Rankin sería que para éste no parece haber duda de que Antístenes intensificó irónicamente el escepticismo de Sócrates; en cambio, quien esto escribe deja abierta la posibilidad de que el Sócrates de Platón haya sido una burda falsificación, y de que el verdadero pensamiento de Sócrates haya correspondido en gran medida al de Antístenes —no sólo en lo que respecta a la gnoseología y la lógica, sino también en lo que respecta a la filosofía política—.

64 Testa, A., 1938, cap. 5. Citado en Cappelletti, Angel J. (1969), La filosofía de Heráclito de Éfeso. Caracas, Monte Avila.

65 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. 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 Individuo, Sociedad, Ecosistema, 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.

66 Russell, Bertrand, y Alfred North Whitehead (1910-1913) Principia Mathematica (3 Vol.) Cambridge University Press.

67 Ver 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.

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

Quizás sea por esto que la escuela saurantika 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 sí niegan en mayor o menor medida la posibilidad del conocimiento).

69 Según 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.

70 Para 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” [cfr. Trungpa, Chögyam, 1973, *Cutting Through Spiritual Materialism*. Boulder y Londres, Shambhala Publications. Hay versión española (1985): *Más allá del materialismo espiritual*. Barcelona, Edhasa. Cfr. también Capriles, Elías (1986), *Qué somos y adónde vamos*; Caracas, UCV.

71 No 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 el suficiente grado de 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.

72 El 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 permitirnos 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.

73 Wittgenstein, Ludwig (inglés, 1953) *Philosophical Investigations*. Oxford, Anscombe, Rhees and von Wright, editores. Reproducido por Blackwell & Mott.

74 Precursor de la filosofía madhyamaka de la India.

75 O 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.

76 O 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, sí, como sospechamos, ambas tradiciones hubiesen surgido de la misma raíz, los dos términos tendrían el mismo significado original).

77 Como 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).