

NOTAS SOBRE LAS LECCIONES DE HANS-GEORG GADAMER
EL INICIO DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL
(SEGUIDAS DEL APENDICE: «LOS GRIEGOS Y EL ORIENTE»)

Eliás Capriles

Advertencia:

El texto que sigue fue preparado con gran prisa para la evaluación de una Materia del Pensum de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, y no para su publicación en forma de libro. Sin embargo, creo que el mismo contiene discusiones novedosas que podrían ser de valor para la comunidad filosófica y, en consecuencia, pienso en algún momento desarrollar este trabajo para que sea publicado en forma de libro. A ese fin, será necesario hacer un análisis exhaustivo de las partes del *Poema* de Parménides que se conservan y, en general, modificar la parte principal del texto en la que se comenta el libro de Gadamer. Además, de ser posible, sería útil conjugar este texto con una discusión del libro de Gadamer sobre Heráclito. Lo que sigue es el trabajo en su forma original.

Capítulo 1.- El sentido del inicio

El primer argumento de Gadamer, sobre los motivos para ocuparse de los inicios de la cultura occidental, está inscrito en el marco de mis propias investigaciones y elaboraciones conceptuales. Sin embargo, cuando Gadamer afirma que no es casual que los primeros presocráticos procedan del Asia Menor (costa de Mileto y Efeso), los motivos que tiene para hacerlo difieren de los que tendría un estudioso del Oriente, correspondiendo a su hermenéutica de los *textos completos* más antiguos de los pensadores griegos y no a una hermenéutica intercultural comparada que, al interpretar el pensamiento de los presocráticos (o quienes quiera que constituyan el objeto de estudio) tome en cuenta desarrollos análogos en otras culturas.

(Esta última es la forma como me gusta estudiar a los presocráticos. En el fondo, aunque me interesa el verdadero pensamiento de los presocráticos, me interesa todavía más cómo algunos pueden ser interpretados para que expresen la visión del mundo que me interesa. Sin embargo, para que esto sea válido, es imprescindible permanecer dentro de los límites de lo que se encuentra en los textos existentes mismos.)

Gadamer comienza con Platón y Aristóteles porque su método exige que emplee sólo textos completos. Es por esto que el único texto presocrático que analizará (al final del libro) será el *Poema* de Parménides, del que conservamos una gran parte que parece encontrarse en versión íntegra. Saltemos las reflexiones sobre Hegel y Schleiermacher como primeros estudiosos de los presocráticos, pues éste no pretende ser un comentario de la totalidad de lo expuesto por Gadamer en la obra que nos concierne, sino una serie de reflexiones sobre los puntos que interesan a quien esto escribe.

Lo primero que yo tendría que decir responde a una afirmación que Gadamer hace en la p. 18. No se trata de la referencia al tan trillado carácter inefable de la substancia primera de Aristóteles (a la que sólo se puede apuntar con el dedo), sino del comentario sobre la lengua griega. Sabemos que en lengua china, por ejemplo, no hay una diferencia radical entre substantivos y verbos, justamente en la medida en la que aquello que consideramos como substancias es entendido por los chinos como procesos (un árbol es un

arbolear del Tao, y no algo ya constituido como substancia, con los caracteres de independencia o de resistencia, en el sentido de Heidegger cuando, en *Ser y tiempo*, habla de la vivencia del ser como realidad). En griego, esta diferencia está bien clara, lo cual refleja un mayor desarrollo del error humano esencial o básico que los budistas llaman *avidya* o des-Conocimiento (en la interpretación mahayana de este término) y que Heráclito designó como *letheia*, cuyo eje es la comprensión de datos sensorios en términos de pensamientos que tomamos como la verdad última con respecto a lo que interpretamos (en términos de la conocida imagen de Korzybsky, se trata de «la confusión del mapa del pensamiento con el territorio de lo dado») y que implica (de manera más o menos sutil, según el caso) la separación de las *Gestalten* sensoriales en figura y fondo y la captación de la figura como si fuese intrínsecamente separada del fondo y como si fuese el pensamiento en términos del cual la interpretamos (o, por lo menos, como si pudiese corresponder exactamente a éste);¹ en otras palabras, consiste en la ilusión de substancialidad y el pluralismo ontológico lo que ella implica. Pero, más que lo anterior, a Gadamer le interesa el uso del neutro en la lengua griega, que «permite poner como sujeto lo que es objeto intencional del pensamiento» (Gadamer, p. 18, ¶ 2, líneas 5-7) —lo cual (como señalan Reinhardt y otros) «anuncia ya el concepto» (al cual quien esto escribe no atribuye gran valor, por cierto)—. Y todavía más importante que esto es para Gadamer el uso de la cópula y el uso del verbo para unir sujeto y predicado, ausentes ambos en la lengua que he tomado como referencia para la comparación (el chino) y que constituyen elementos esenciales en la estructura de la proposición (Gadamer, p. 18, ¶ 2, l. 1-3). La lengua griega refleja y al mismo tiempo estimula la visión del universo como una pluralidad de substancias, determinando con ello las preguntas que se harían los pensadores griegos y que no se las podrían haber hecho los chinos (a pesar de que, como veremos más adelante, estos últimos desarrollaron todas las ramas de la filosofía que se encuentran en Occidente). Y yo pienso que si los chinos no desarrollaron una metafísica en el sentido despectivo que da Gadamer al término (sentido que Gadamer no desarrolla a partir de la tradición escéptica pirrónica, académica y *nouveau-pyrrhoniènne*, sino que toma directamente de la asimilación crítica —y más bien antiescéptica— de esta tradición —a partir de lo que de ella recogió Hume— por la tradición Kant-Heidegger y sus desarrollos posteriores), ello está en relación directa con la estructura de la lengua china —lo cual implicaría que quizás Gadamer no debería afirmar tan rotundamente que lo que encontramos en la estructura de la lengua griega no concluirá nunca *per se* en la tradición occidental de la metafísica— (Gadamer, p. 18, ¶ 2, l. 6-7). Es probable que la estructura de la lengua griega no tenga *necesariamente* que concluir en la metafísica, pero todo parece sugerir que la misma *podría muy bien constituir una precondition de ésta*. Por último, Gadamer menciona la importancia del alfabeto (Gadamer, p. 18, ¶ 3), el cual, aunque él no lo dice, también es conducente al desarrollo del pensamiento discursivo (pues cuando escribimos con un alfabeto, lo hacemos tal como pensamos discursivamente: repitiendo mentalmente los sonidos de cada una de las letras de las palabras que yuxtaponemos).

El siguiente punto aparece en la p. 19 (¶ 3): a Gadamer le extraña que para Platón la filosofía sea sólo lo que él llama la «búsqueda del saber». Lo extraño no es que Platón

¹Acabo de referirme a lo que Aristóteles llamó «substancia primera» y a la que sólo se puede apuntar con el dedo, pues no se puede decir nada de ella. Bien, lo que el signo de indicar con el dedo nos pide es precisamente que separemos figura y fondo, y que consideremos a la figura como substancia (o sea, como intrínsecamente separada del fondo, cuando en verdad no lo está).

conciba la filosofía como búsqueda y no como posesión del saber; mucho más extraño es que Gadamer traduzca *sofía* como saber y no como sabiduría, cuando «saber» es el ilusorio fruto de la práctica y del estudio de las ciencias especiales, mientras que «sabiduría» es un término más amplio que se puede entender también, no como mera posesión de datos de conocimiento, sino como la condición del individuo que no ha pedido de vista una perspectiva más amplia que la del mero conocimiento de datos, y que está consciente de la relatividad de todo saber conceptual (el cual es siempre tan cierto como su contrario). En efecto, desde hace ya mucho tiempo, algunas tendencias filosóficas han afirmado que el filósofo busca una sabiduría que es global y que todo lo abarca, mientras que el científico se queda en el fragmento del saber, en el fenómeno, en el dato.

Esto puede ser explicado en términos de la conocida historia oriental sobre los hombres y el elefante.² Un grupo de hombres en la oscuridad intentaba determinar la identidad de un elefante, al que no podían ver. A ese fin, cada uno de ellos agarró una parte del paquidermo y llegó a una conclusión diferente sobre la identidad del mismo: el que tomó la trompa dijo que era una manguera; el que asió la oreja creyó que era un abanico; el que puso la mano sobre el lomo pensó que era un trono; el que abrazó una pata concluyó que era un pilar y, finalmente, el que agarró la cola la lanzó lejos de sí aterrorizado, pensando que era una serpiente.

Las ciencias manejan este tipo de conocimiento fragmentario y, con él, destruyen el mundo, que podría ser representado por el elefante: los hombres arrancan la manguera, las orejas y el lomo para utilizarlos, y destruyen las patas y la cola para evitar hacerse daño con ellas en la oscuridad. La verdadera filosofía, por el contrario, en combinación con la verdadera mística,³ podría darnos acceso a una visión global y no deformada de la realidad, de modo que, al captar la unidad de ésta y la interdependencia de sus partes, dejemos de destruirla con la poderosa tecnología que hemos desarrollado para manejarla. Es por esto que — como ya hemos visto— se ha dicho que la filosofía no es una parte del saber, sino una *perspectiva* que consiste en "el hábito —o la capacidad— de ver las cosas juntas", y que la filosofía es *una protesta continua del espíritu contra el enrolamiento en la rutina de las técnicas*.

Para Aristóteles, la filosofía es la ciencia de los primeros principios o de los principios más generales: del elefante-como-totalidad. Las ciencias, en cambio, se ocupan de los principios inmediatos. Por ejemplo, el científico descubre que una sustancia química mata ciertos insectos que destruyen los cultivos, y lo aplica a éstos para protegerlos de las plagas. Sólo años después descubre el científico que los plaguicidas también destruyen los animales invertebrados necesarios para el crecimiento y desarrollo de los cultivos, que dichos venenos se cuelean a las aguas subterráneas que alimentan los ríos y luego son consumidas por los humanos, y que los mismos alteran el balance ecológico del suelo al destruir las bacterias que lo regeneran y así, a la larga, acaban con su fertilidad.

El verdadero filósofo, en cambio, busca la globalidad —que es contraria a la fragmentación que ha puesto en peligro nuestra supervivencia— y se hace preguntas que no son manipulantes, sino que más bien cuestionan la necesidad de la manipulación y en general de los afanes que han producido nuestra situación actual, e intentan descubrir el verdadero sentido de la existencia —el cual, sin duda alguna, no es el aumento de la producción ni el logro de más altos PTBs—. En la terminología de Heidegger, las ciencias se ocupan del conocimiento óptico —o sea, el conocimiento de los entes y su funcionalidad— mientras que la ontología se ocupa del conocimiento ontológico: de la comprensión del ser de los entes, y no meramente de la

²Esta historia aparece en un sutra budista. Luego, reaparece en los países islámicos, en textos de los poetas sufíes. Según el *Hadiqah* de Sana'i, los hombres eran ciegos, mientras que el *Masnavi* de Rumi los coloca en la oscuridad. Recientemente, ha sido utilizada por el lama tibetano Namkhai Norbu Rinpoché, en textos sobre la teoría de sistemas y también en obras anteriores del autor de este libro.

³La filosofía funciona a nivel intelectual y no es suficiente para transformar radicalmente la psiquis y la experiencia de los individuos. A su práctica deben sumarse las tradiciones místicas milenarias de tendencia comunitarista que poseen métodos más profundos, efectivos y radicales para la transformación de la psiquis humana.

funcionalidad de éstos. Lo que Heidegger no pareció intuir es que cuando la ontología descubra el verdadero carácter del fenómeno de ser, lo desenmascarará como un error y nos impulsará a liberarnos de él.⁴

La verdadera filosofía, hija de esa "madre desconocida" que es la sabiduría, intenta recuperarla a conciencia, como un hijo que, habiendo perdido a su madre a temprana edad, trata de descubrir su paradero. En cambio las ciencias, hijas de la filosofía, reniegan de ella y no intentan reemprender la búsqueda de lo que el sabio Gregory Bateson llamó "sabiduría sistémica".⁵ Ellas se dedican al estudio de las partes sin entender que éstas son segmentos artificialmente abstraídos de una totalidad infragmentada, e intentan producir un saber "tecnológico" que nos permita manipular la realidad. Así, en su ignorancia, las ciencias están destruyendo el sistema del que sus objetos de estudio han sido abstraídos artificialmente.

Se ha dicho que la filosofía se caracteriza por la reflexión, la profundidad y la universalidad. La reflexión sería la condición necesaria del conocimiento filosófico, pues sólo si nos volvemos sobre nosotros mismos podremos cuestionar nuestros presupuestos y nuestras opiniones, y podremos tomar conciencia de nuestros propios procesos cognoscitivos y conceptuales, descubriendo cómo los mismos deforman, mistifican y/u ocultan el verdadero carácter de lo dado. Así, la reflexión sería la condición del cuestionamiento de nuestros supuestos y del eventual descubrimiento del verdadero carácter de la realidad (el cual, sin embargo, se encuentra ya fuera del campo de la filosofía y dentro del ámbito de la verdadera mística). La profundidad sería esencial para la filosofía, pues una mirada superficial a lo que es más evidente no nos ayudará a superar el erróneo y fragmentario conocimiento del «sentido común». Por último, la universalidad sería como remontarse a la cumbre de la montaña que domina el bosque para tener una perspectiva global del mismo y superar el obstáculo a la captación del bosque como tal que representa la limitación de nuestra visión a un árbol particular.⁶ Si la captación del árbol particular no vela el bosque como totalidad, no habrá riesgo de que, molestos con el árbol, le prendamos fuego e incendiemos así el bosque, ocasionando nuestra propia combustión.

La actitud filosófica es no perderse en la diversidad. La ciencia, en cambio, poseída por un afán de mayor decantación técnica, cada vez se especializa más,⁷ perdiendo de vista el elefante en el estudio de partes del mismo cada vez más pequeñas: por ejemplo, de sus células, átomos, partículas subatómicas, y así sucesivamente. En nuestros días, esto ha llevado a la ciencia a redescubrir la unidad en la desaparición de las partes infinitesimales.⁸ No obstante, la tecnología sigue manipulando la realidad como si la misma fuese un cúmulo de partes intrínsecamente separadas e independientes entre sí.

⁴El ser de los entes no es la verdad última con respecto a los entes, sino el más general de los errores: la sobrevaluación del más general de los conceptos, que nos hace vivenciarlo como una verdad absoluta y autoexistente. Aunque, al igual que Heidegger, estoy entendiendo el ser como fenómeno (un fenómeno que se nos manifiesta en todos los entes y que nos hace sentir que todos los entes *son*), mi posición con respecto al fenómeno de ser es radicalmente diferente de la de Heidegger: la filosofía, en tanto que ontología, debe permitirnos descubrir que ese fenómeno que llamamos «ser» es un error, abriéndonos con ello la posibilidad de trascenderlo. Cfr.: (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, 1994, *Individuo, sociedad, ecosistema*. Mérida, Consejo de Publicaciones de la U.L.A., y (3) «El arché, el sery la verdad en Heidegger» (trabajo que debe aparecer en *Utopía y praxis latinoamericana*; revista publicada por La Universidad del Zulia, Maracaibo).

⁵Bateson, 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.

⁶La esencia de esta explicación aparece en Rodríguez-Arias Bustamante, Lino (1985) *Filosofía y filosofía del derecho*. Bogotá, Editorial Temis Librería (aunque en dicha obra no se hace alusión a la limitación de la visión por el árbol particular).

⁷*Ibidem*.

⁸Para la Teoría de Campo de Einstein hay partes, pero éstas son condensaciones de un campo único de energía. En otras teorías, las partes son los quarks, pero éstos no ocupan espacio alguno (y por ende no son entes espacio-materiales propiamente dichos). Según la Superunificación, existen partes que son como cuerdas unidimensionales (con largo pero sin grosor alguno) y que, como tales, difícilmente pueden ser consideradas como espaciales y/o como materiales. Para la hipótesis bootstrap no hay partes, pues los quarks son un invento del intelecto humano y los entes materiales son el resultado de la autoconherencia de un todo

La verdadera filosofía, en vez de perderse en la diversidad, busca lo Uno a través de lo múltiple y, en lo mutable, trata de encontrar el «eje inmutable».⁹ En combinación con la mística, ella debe ayudarnos a acceder a la sabiduría no-conceptual que llamaré *sophía* y al conocimiento libre de error que nos permite descubrir lo inmutable en lo mutable y lo Uno en lo múltiple, y que nos revela la complementareidad, interdependencia y unidad de los contrarios.

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

Si llamamos "universo" al principio o *arché*, podremos decir que la Filosofía y la mística nos permiten descubrir el universo, tal como la ciencia nos permite descubrir la estructura y funcionalidad de la parte; no obstante, ello no implica que, para el Filósofo místico, lo universal haya de ocultar la parte: finalmente, la parte no ha de velar el principio y el principio no ha de ocultar la parte. Esto es lo que en lengua china se ha llamado *li-shih-wu-ai*: no-obstrucción mutua o manifestación coincidente del principio y la parte.¹⁰ Y es esto mismo lo que expresa el poema de Blake:

To see the world in a grain of sand
and heaven in a wild flower;
hold infinity in the palm of your hand
and eternity in a hour.¹¹

Aunque el ingenuo pueda considerar que lo universal es de alguna manera la negación de todo lo que sea parte, trozo o fragmento, para quienes se han establecido en la perspectiva global a la que debe darnos acceso la práctica combinada de la verdadera filosofía y la verdadera mística, lo universal se encuentra plenamente en la parte, y el conocimiento de la parte no vela lo universal. Así, pues, Filosofía y mística son por naturaleza disciplinas holísticas.¹² A partir de la vivencia de lo universal, accedemos al sentido de la estructura del mundo.

Como anota José Ortega y Gasset,¹³ en su continuo interrogarse, el filósofo ha de tener "compresente" el mundo: cada parte implica el Todo y cada una de las otras partes, de modo que la parte carecería de sentido y no podría ser comprendida sin el Todo y las otras partes. Si no tenemos en cuenta todo lo que existe, estaremos negando una comprensión implícita sin la cual ninguna experiencia tendría significación. Por esto, la filosofía no puede abstraerse de la realidad social y ecológica, perdiéndose en la reflexión abstracta: esa realidad social y ecológica está implícita en sea cual fuere el problema que

que no es producido por la agregación de partículas fundamentales (según esta teoría, en el nivel dimensional en el que otras teorías postulan quarks o cuerdas, no hay espacio ni tiempo continuos). Para la física de reconocimiento, incluso el espacio y el tiempo, condiciones de la existencia de partes, dependen de nuestros procesos mentales para existir.

⁹*Ibidem*.

¹⁰En el *Sutra Gandavyuha* y en las enseñanzas de la escuela Hua-yen (pronunciar «juayén») de budismo chino, se hace referencia a cuatro *dharmadhatu* o «reinos fenoménicos»: el *dharmadhatu* de *shih* (los fenómenos), el *dharmadhatu* de *li* (el principio único común a todos los fenómenos), el *dharmadhatu* de *li-shih-wu-ai* (no obstrucción mutua o manifestación coincidente del principio y los fenómenos), y el *dharmadhatu* de *shih-shih-wu-ai* (no obstrucción o manifestación coincidente de los fenómenos entre sí). Cfr.: (1) Chang, Garma C. C. (fecha olvidada), *The Buddhist Teaching of Totality. (The Philosophy of Hwa-Yen)*. Londres, George Allen & Unwin. (2) Buda Shakyamuni (inglés, tres volúmenes, 1984, 1986, 1989), *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Traducido por Thomas Cleary. Boulder y Cambridge, Shambhala Publications.

¹¹Ver el mundo en un grano de arena
y el cielo en una flor silvestre;
sostener el infinito en la palma de tu mano
y la eternidad en una hora.

¹²Del griego *holos*, «todo».

¹³Cfr. Rodríguez-Arias Bustamante, Lino, *opere citato*.

consideremos. El verdadero filósofo no deja al margen el entorno, lo que rodea ampliamente el problema que está considerando, el universo en el cual está inmerso. De esta manera, tiene una visión panorámica y no restringida de la realidad que estudia, y está comprometido políticamente.

Nos hemos dejado arrastrar muy lejos de los confines del texto de Gadamer. Volvamos a él, reconociendo la amplitud de Gadamer al reconocer la existencia de una filosofía occidental. Esto, por supuesto, no es de extrañar, pues hay que ser un fanático engeguicido para no ver que, desde mucho antes de Jesucristo, en Asia hubo y hay filosofía; sin embargo, es un mérito en alguien que, como Gadamer, fue alumno de Heidegger, quien negó la existencia de una filosofía oriental. Dados sus orígenes, pues, Gadamer es revolucionario cuando dice que «...la filosofía tiene un ámbito más amplio del que nosotros pensamos, llevados por una mezcla de tradición ilustrada y platónica y de historicismo.»

En nuestro país, es común que los estudiosos de la filosofía nieguen la existencia de algo que pueda ser designado como 'filosofía oriental'. Y, aunque en otras latitudes este error no sea tan común, en él llegó a incurrir incluso un decidido partidario de la mística y admirador de lo oriental, como lo fue René Guénon. En cambio, el profesor Angel Cappelletti ha escrito:¹⁴

«He aquí, pues, que aun cuando el vocablo "filosofía" sea indudablemente un vocablo griego y aun cuando el mismo no tenga equivalente en sánscrito, en chino y, mucho menos, en otras lenguas orientales, el concepto que representa dicho vocablo para determinados pensadores griegos podría aplicarse tal vez mejor a la reflexión de ciertos pensadores indios o chinos que a la actividad y la obra de otros "filósofos" griegos o modernos.

«Si tenemos en cuenta todo esto, difícilmente podremos negar que aquello que los griegos (y sus continuadores, los europeos del Medioevo y de la Edad Moderna) llamaron "filosofía" ha existido durante la Antigüedad, en China y en la India, al mismo tiempo y aún antes que en Grecia.»

Heidegger insistió en que el Oriente no podía tener una filosofía porque el término mismo era un invento griego y no tenía un equivalente etimológico exacto en lenguas orientales. Supongamos que descubrimos un pueblo que no ha tenido jamás contacto con nuestra civilización, pero que ha inventado la bicicleta, a la cual llama «caballo de hierro». Para ser consecuente con su afirmación acerca de la supuesta inexistencia de una «filosofía oriental», Heidegger tendría que decir que el pueblo en cuestión no tiene bicicletas, pues carece de un equivalente etimológico exacto del término «bicicleta» —aunque todos los habitantes de dicho pueblo se desplacen en vehículos de dos ruedas propulsados por pedales—. Cappelletti sigue diciendo:¹⁵

«Si consideramos la 'filosofía' tal como la entienden algunos filósofos contemporáneos, (los positivistas lógicos, por ejemplo), no nos será difícil comprender que la idea de 'filosofía' que tenían un Sócrates o un Plotino se puede aplicar con más exactitud a lo que hicieron Mencio en China o Shankara en la India, que a lo que en nuestros días hacen un Carnap y un Ayer...

«Decir, por ejemplo, que en la India antigua no hubo filosofía porque la especulación (metafísica, cosmológica, ética, etc.) partía de la aceptación de los Vedas como libros divinamente inspirados, significa desconocer la amplísima libertad con que los textos védicos eran interpretados por los filósofos hindúes (hasta el punto de dar origen a seis diversos 'darshanas' o sistemas); significa ignorar que hubo pensadores y escuelas de pensamiento que no reconocían a los Vedas (agnósticos, materialistas, budistas, jainas, etc.); significa pasar por alto el hecho de que casi todos los filósofos griegos aceptaban, en uno u otro sentido, los mitos tradicionales; significa ignorar, en fin, que Escoto Erígena y Abelardo, Tomás de Aquino y Eckhart, Berkeley y Malebranche, Schleiermacher y Kierkegaard, aceptaron también los libros del Antiguo y Nuevo testamento como divinamente inspirados.

«Por otra parte, negar (como lo hace R. Guénon) que en la India haya habido 'filosofía', partiendo de la noción que de ésta tuvieron los filósofos racionalistas y críticos de los siglos XVIII y XIX, comporta evidentemente un arbitrario estrechamiento de la extensión histórica del concepto de 'filosofía'.

«Tampoco resulta en modo alguno satisfactoria la posición que a este respecto adopta Hegel, quien antes de hablar de la filosofía griega trata de la filosofía china y de la India, y, sin embargo, sostiene que el pensamiento oriental debe quedar fuera de la historia de la filosofía, pues lo considera como 'una fase

¹⁴Cappelletti, Angel J. (1972a), *Inicios de la filosofía griega*. Caracas, Editorial Magisterio.

¹⁵*Ibidem*.

provisional' (*ein Vorläufiges*), de la cual sólo se acuerda para explicar su relación con la 'verdadera filosofía' (*zur wahrhaften Philosophie*).

«En la India, no menos que en China, hubo (desde un poco antes que en Grecia) una especulación racional, tendiente a proporcionar una concepción lógicamente fundada del mundo y de la vida; hubo escuelas y sistemas, crítica y polémica, actividad pedagógica y producción literaria que tenían por objeto dicha especulación racional.

«Y cualesquiera hayan sido los presupuestos teológicos (o, en general, no filosóficos) de tal especulación, cualesquiera hayan sido sus métodos y sus medios de expresión, sus resonancias sociales y sus propósitos inmediatos, es evidente que ella se concretó larga y reiteradamente en conjuntos de ideas, metódicamente logradas y sistemáticamente dispuestas, en los cuales es posible reconocer y articular una metafísica, una teoría del conocimiento, una psicología, una antropología, una ética, una cosmología y, a veces, también una lógica y una epistemología. Lo mismo cabe decir de China, donde encontramos, además, como parte esencialísima de todos los sistemas, una filosofía de la cultura y una filosofía política.»

Cabría agregar que, mientras que muchos filósofos cristianos aceptaron la autoridad de las escrituras, ninguna de las escuelas filosóficas del budismo consideró que la autoridad de las escrituras fuese fuente de conocimiento válido (*pramana*).

En el párrafo siguiente (p. 19, ¶ 4), Gadamer nos dice, muy correctamente, que «...principio y final están ligados entre sí y son inseparables uno de otro. Del punto de llegada depende el desarrollo del principio, la dirección que toma.» Será más adelante que me referiré a las nociones gadamerianas de «principio»; por ahora, baste con decir que aquí el término quiere decir «inicio». En la p. 20 (¶ 2, l. 2-3) Gadamer se pregunta si este punto de llegada es el final de la metafísica (como lo dirían, por motivos muy distintos, un Nietzsche, un Dilthey o un Heidegger), o la racionalidad de las ciencias con la cultura científica (que implica el concepto weberiano del desencantamiento del mundo¹⁶ y el heideggeriano del olvido del ser), o el final de lo humano (Gadamer menciona sólo a Foucault, aunque probablemente tenga también en mente a Nietzsche y a Teilhard de Chardin, entre otros; sin embargo, uno de los más lúcidos exponente de esta tesis fue Shri Aurobindo, a quien Gadamer probablemente ha ignorado). En verdad, todos éstos son puntos de llegada de lo que se «inició» con los presocráticos: el final de la metafísica coincide con la pseudoracionalidad de las ciencias y la cultura científica, cuyo desarrollo desemboca en la crisis ecológica que constituye la reducción al absurdo, no sólo de lo que se inició, sino incluso de la esencia humana misma —y, en consecuencia, conduce al fin de lo humano en la transición a lo suprahumano (concebido de una manera que está más cerca de Aurobindo que de Nietzsche, aunque incluye aspectos de esta concepción, tanto como de la de Foucault y de la de Teilhard; cfr. mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema*)—. La llegada conjuga, pues, las tres respuestas tentativas que nos da Gadamer, pero va mucho más allá de todas ellas: el tipo de racionalidad que se inicia con la filosofía griega es un desarrollo de lo que podríamos designar como «esencia humana» —la cual implica el error humano básico que los budistas llaman *avidya*— y de una serie de desarrollos anteriores (nótese que los antiguos griegos poseían mitos como el de Prometeo, el de Sísifo, el de Tántalo, etc.) y el despliegue de dicha racionalidad desemboca irremisiblemente en la crisis ecológica que amenaza con destruir a la humanidad; ésta representa la reducción al absurdo empírica, no sólo de la racionalidad griega, sino de la esencia humana a la cual es inherente el error llamado *avidya* —y, en consecuencia, exige la superación de lo humano—. (Como

¹⁶Como respuesta a este «desencantamiento» XX ha propuesto un «Reencantamiento del mundo». Cfr. XX, XX. A pesar de que estoy de acuerdo con que este «desencantamiento» ha sido al mismo tiempo síntoma y potenciador de los últimos estadios del proceso de reducción al absurdo del error humano básico que se completa con la crisis ecológica y la posible destrucción de la humanidad, no creo que la solución del problema sea el «reencantamiento» que propone XX, con algunas de cuyas ideas difiero ampliamente.

señaló el mismo Gadamer, la «racionalidad griega» está íntimamente ligada a la estructura de la lengua griega, la cual, como ya señalé, es tan distinta de la estructura de la lengua china, ligada a una cultura cuyos desarrollos tecnológicos tuvieron sobre todo fines lúdicos: la pólvora no se empleó originalmente para hacer la guerra, sino para preparar fuegos artificiales.) Las preguntas de la filosofía griega —sobre todo a partir de Platón y Aristóteles, pero incluso ya en los primeros presocráticos— se derivan de la visión del mundo substancialista que la estructura de la lengua griega refleja y al mismo tiempo promueve y desarrolla; sus respuestas están implícitas en las preguntas que se hacen los filósofos, y no hacen más que seguir desarrollando el tipo de racionalidad que las produjo y que alcanzará su reducción al absurdo en la crisis ecológica. Esto significa que, si bien quien esto escribe ha de tomar a los presocráticos como campeones en comparación con Platón, Aristóteles y la línea principal de la filosofía posterior, el intento de conceptualizar lo inefable que ellos iniciaron implica y promueve el desarrollo del error humano esencial y conduce directamente a proyectos como el de Platón y Aristóteles (aunque quizás Heráclito constituya una excepción a esta generalización, en la medida en la que su obra podría ser tomada como una medicina para el desarrollo aberrante de la razón que nos empuja a ir más allá del reconocimiento y del concepto en la vivencia directa de lo *dado*).¹⁷

Aquí llegamos a los términos que emplea Gadamer para «principio»: no está hablando de *Anfangendes*, sino de *Angänglichkeit*, que traduce al italiano como «primitività» («primitividad») o, mejor, «il principiare» («el principiar»): el ser principio no determinado todavía en un sentido o en otro. Gadamer quiere que en los inicios de la filosofía griega sean posibles todos los desarrollos (en cierta medida, naturalmente), lo cual no parece ilógico, ya que los filósofos prebudistas de la India se asemejan de muchas maneras a los presocráticos griegos y sin embargo el desarrollo de la racionalidad hindú no condujo tan rápidamente a resultados tan aberrantes como los que produjo el desarrollo de la racionalidad griega. Sin embargo, tanto en los unos como en los otros encontramos una preponderancia de lo digital (asociado al funcionamiento del hemisferio cerebral izquierdo y a lo que Freud, en el Proyecto de 1895, designó como «proceso primario») que, a la larga, habría de conducir a la reducción al absurdo de lo que ya predominaba en ellos —y, como ya vimos, incluso del error llamado *avidya* y de la esencia humana misma— en la crisis ecológica. Pareciera como si Gadamer estuviese empeñado en negar la realidad fundamental de nuestra época, que es la crisis mortal que enfrentamos (aunque más adelante veremos que tiene una cierta conciencia de ella —y, en efecto, quien no tiene conciencia de algo no puede poner empeño en negarlo; quizás quien haya discutido esto más profundamente haya sido Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada*—). En la p. 22 (¶ 2) vuelve a insistir en que el inicio que tiene lugar con los presocráticos es el de una búsqueda con destino desconocido (el cual es el punto de llegada de un desarrollo rico en posibilidades); la verdad es que, si bien ese destino les era desconocido a los presocráticos, hoy podemos ver que el mismo (pero más aún los desarrollos del mismo que se produjeron con Platón y Aristóteles) conducirían ineluctablemente a la crisis ecológica (la cual deseamos que no represente el final de la vida en el planeta, sino sólo de lo que en ella ha alcanzado su reducción al absurdo empírica —representando así el anuncio de un nuevo despertar, de una suprahumanidad—).

¹⁷Ya veremos que las aparentes paradojas de Heráclito podrían tener por objeto ocasionar la ruptura de nuestra compulsiva tendencia a reconocer (como esto o aquello) y a conceptualizar lo *dado*. Sin duda alguna, éste es el objetivo del método de *isosthenia* desarrollado por Demócrito y adoptado luego por Pirrón.

En la p. 22 (§ 2, l. 5-8) Gadamer alaba «...la intuición de Hegel, quien comienza la *Lógica* con el misterio de la identidad del ser y de la nada.» También aquí sería útil recordar a Sartre y su obra *El ser y la nada*, en la cual señala (en un lenguaje diferente al que utilizo aquí) que cuando Hegel hace, al comienzo de la *Lógica*, que el ser sea idéntico con la nada, está incurriendo en lo que Russell y Whitehead denominarían una confusión de tipos lógicos, pues el hecho de que, por carecer de determinaciones (otras que el contraste con el no-ser que hace que el ser sea ser), el ser sea nada-de-ente, no implica que éste sea nada-de-ser (o sea, no-ser). Es esta confusión la que hace que el ser de Hegel no tenga contenido fenomenológico y no corresponda al fenómeno-de-ser analizado por Heidegger, sino que se constituya en quimera sin contenido al no tener contrario por contraste con el cual se defina. (Cabe señalar que aunque, refiriéndome a Russell y Whitehead, hablo de una «confusión de tipos lógicos» en Hegel (cosa que no hace Sartre), es dudoso que sea válido aplicar este término a la confusión del ser —que para Aristóteles no es una categoría ni una categoría de categorías— con la categoría o tipo lógico «entes».)

Capítulo 2.- la aproximación hermenéutica al inicio

Gadamer comienza su capítulo comentando que grandes pensadores como Eduard Zeller y Wilhelm Dilthey estuvieron muy ligados a la tradición de la lógica hegeliana. Ya vimos que Hegel negó la existencia de una genuina filosofía oriental; en la *Fenomenología del espíritu*, presenta el pensamiento oriental como uno de los estadios inferiores del desarrollo del espíritu, muy alejado de ese «tipo supremo de pensamiento» (¿¿??!) que designamos como «filosofía». ¹⁸ Esto podría quizás explicar por qué Zeller no sólo se dedicó a refutar las teorías acerca de supuestas influencias orientales sobre los iniciadores de la filosofía griega postuladas por Glädisch en sus cuatro famosos libros (el que escribió sobre Empédocles y los egipcios, el de Heráclito y los persas, el de los pitagóricos y los chinos, y el de Anaxágoras y los israelitas), ¹⁹ sino que negó rotundamente toda posibilidad de que el pensamiento griego hubiese recibido influencia oriental alguna. Como veremos luego, las influencias postuladas por Glädisch son indemostrables y en por lo menos tres de los casos conceptualmente absurdas (debido a la inexistencia de las supuestas «cosmovisiones nacionales» cuya influencia postula, por una parte, y a las diferencias radicales existentes entre los principales sistemas de pensamiento existentes en las naciones que considera como fuentes de influencias, y los presocráticos que nos dice fueron por ellas influenciados, por la otra). Sin embargo, hoy en día tenemos pruebas fehacientes del origen oriental de temas que tuvieron una influencia clave en los milesios (el mismo Gadamer nos recordará más adelante que se ha demostrado que Anaximandro compartió la cosmogonía del «huevo cósmico», que según dice habría provenido de los hititas y los sumerios... aunque nuestro autor no parece estar consciente de que por largo tiempo éstos habían compartido una misma cultura con los dravidianos de la India prearya y los habitantes del Centro de Asia, ni tampoco del hecho de que todos ellos compartían la cosmogonía del huevo cósmico, como lo hacía también el taoísmo chino) y en otros griegos, tales como Heráclito, Demócrito y Empédocles (todos los cuales tuvieron una visión cíclica o

¹⁸Hegel, G. W. F. (1807; español 1966), *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica.

¹⁹*Empedokles und die Aegypter*, 1858; *Herakleitos und Zoroaster*, 1859; *Anaxagoras und die Israeliten*, 1964; *Die Hyperboreer und die alten Chinesen*, 1866. Cfr. Cappelletti, Angel J., 1972a.

«aieónica» de la evolución y la historia humanas, la cual en los dos últimos autores adoptó explícitamente la forma de la versión cíclica de la cosmogonía del huevo cósmico).

Saltamos ahora unas cuantas páginas hasta la p. 27, pues nada nos llamó suficientemente la atención hasta llegar a ella. En el ¶ 1, comenzando en la l. 12, nos habla de las obras de arte que se *cumplen*; yo pienso que las más valiosas son las que no lo hacen, pues no buscan llevarnos a un climax y a una subsiguiente relajación; o sea, que no son de tipo «pico», sino de tipo «meseta».

Arnold Toynbee comparó las comunidades «estáticas» con un grupo de seres humanos que reposan y duermen en una de las salientes de un acantilado, y afirmó que las civilizaciones se originaban cuando — debido a un reto ofrecido por el medio ambiente natural o social— las agrupaciones humanas pasaban de su condición estática a una de actividad dinámica, que representó como un grupo de seres humanos que escalan el acantilado en busca de la próxima saliente.²⁰ Cabría señalar que, una vez que las agrupaciones humanas comienzan a escalar, se vuelven como los cazadores de liebres de Pascal :²¹ su empeño principal es seguir escalando y, a ese fin, tienen que hacerse creer a sí mismas que lo que persiguen es alcanzar la próxima saliente del acantilado para poder reposar en ella. Puesto que ha sido el hecho de «estar escalando» lo que ha producido la crisis ecológica —biológica, social y psicológica— que nos agobia y amenaza, si llamamos «civilizaciones» a las sociedades empeñadas en seguir trepando, tendremos que seguir el ejemplo de Fourier y dar un sentido peyorativo al término «civilización», insistiendo en la necesidad de superar el tipo de agrupación humana indicado por este vocablo y de hacer que, por medio de la morfogénesis y de lo que he designado como «metamorfia», nuestras sociedades alcancen una nueva condición de orden y equilibrio negentrópicos²² y, a continuación, por medio de un nuevo tipo de morfostasis, se mantengan estables.

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

En efecto, Gregory Bateson observó la existencia de una relación directa entre la interacción acumulativa y la génesis y el desarrollo de los cismas y los conflictos sociales: lo que se conoce como «cismagénesis».²³ Es necesario superar la interacción acumulativa, pues, como hemos visto, nuestra

²⁰Toynbee, Arnold (español 1970, 6a edición 1981), *Estudio de la historia. Compendio*. Madrid, Alianza Editorial. Como se señaló en una nota anterior, para Toynbee la condición estática que precedería a la condición dinámica que él identifica con la «civilización» habría sido precedida a su vez por una condición dinámica.

²¹En sus *Pensamientos*, Pascal ilustra la contradicción y el autoengaño que caracterizan a los seres humanos con el ejemplo del cazador que tiene que hacerse creer a sí mismo y a los demás que lo que desea es atrapar la liebre, cuando en verdad lo que quiere es distraerse y emocionarse yendo tras ella.

²²La negentropía es lo contrario de la entropía: ella consiste en un alto grado de diversidad y de orden. Como sabemos, Toynbee contrastó las sociedades con las civilizaciones. A fin de mantener en cierta medida la distinción que hace Tönnies entre «sociedades» (*Gesellschaften*) y «comunidades» (*Gemeinschaften*), yo he introducido en la discusión, además, el término «comunidades». Cabe advertir que mi uso de los términos en cuestión es laxo, ya que, incluso si consideramos que originalmente todas las agrupaciones humanas son comunidades, a las agrupaciones humanas que, según Toynbee, están a punto de transformarse en civilizaciones, habría ya que extender la advertencia que hace Tönnies de que no es posible encontrar agrupaciones humanas que sean 100% comunidades o 100% sociedades.

²³Bateson, Gregory (recopilación 1972), *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York, Ballantine, y Londres, Paladín. El término inglés que traduzco como «cismagénesis» es *schismogenesis*. La traducción española del libro de Bateson *Steps to an Ecology of Mind* que publicó el editor Carlos Lohlé en Buenos Aires, en vez de utilizar la *traducción* de este término —que sólo puede ser «cismagénesis»— emplea el conjunto de letras «esquismogénesis», que busca conservar en lo posible la pronunciación del término inglés, pero que no tiene sentido en español. Del mismo modo, traduce el término *double-bind* como «doble vínculo», en vez de

supervivencia depende de la transformación de las sociedades actuales en comunidades que, habiendo alcanzado un orden y un equilibrio negentrópicos, se vuelvan estables —lo cual, necesariamente, debe implicar la superación de la cismagénesis—.

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

Un ejemplo de medios conductistas serían los que, como observó Gregory Bateson en los trabajos en los que expuso los resultados de las investigaciones que realizó junto a Margaret Mead en la isla de Bali, utilizaban los adultos y los niños mayores de esa interesante cultura para neutralizar y desarraigar en los niños menores la tendencia a la interacción acumulativa. Las madres balinesas acariciaban con gran ternura a sus hijos varones más pequeños en sus zonas erógenas y luego, repentina e intempestivamente, dejaban de acariciarlos y los ignoraban completamente. Del mismo modo, abrazaban el hijo de otra madre contra su torso desnudo y lo acariciaban con gran cariño, mientras la otra madre sostenía el hijo de la primera y ésta apartaba juguetonamente a su propio hijo, impidiéndole desplazar al otro y tomar su lugar.²⁴

En general, la cultura balinesa no aceptaba la interacción acumulativa y todos sus miembros naturalmente hacían lo posible por impedir su ocurrencia y neutralizar en los miembros menores de la sociedad la tendencia a manifestarla. Así, pues, si todavía dos niños menores tendían a disputar entre sí, de inmediato un niño mayor intervenía, impidiendo la disputa. Según Bateson, como consecuencia de todo esto la cismagénesis estaba ausente en la isla de Bali en la época en la cual, en compañía de Margaret Mead, realizó sus investigaciones de campo.²⁵ Personalmente, no soy amigo de las técnicas conductistas y no estoy seguro de que los métodos balineses para neutralizar la tendencia a la interacción acumulativa no tengan también un efecto negativo sobre el impulso filosófico-místico que hace que nuestra vida sea una búsqueda constante de *sophía*. De tenerlo, sería necesario excluirlos de las comunidades postmodernas y postindustriales; el hecho de que no los tuvieren no significaría que deberían necesariamente ser incluidos, pero sí justificaría la realización de una investigación exhaustiva de la relación entre fines y medios que en ellos se produce.

Un ejemplo de medios místicos lo serían prácticas espirituales del tipo del *rdzogs-chen man-ngag-gyi-sde (mahasandhi upadesha)*,²⁶ en las cuales cuestionamos nuestra experiencia de maneras predeterminadas, las cuales nos dan la oportunidad de descubrir a *sophía* en la disolución espontánea de la dualidad sujeto-objeto. Puesto que la tensión es el resultado de un rechazo sutil o evidente del objeto por parte del sujeto, que no puede producirse si no está presente la ilusoria separación de los dos polos del conocimiento, la disolución de la dualidad sujeto-objeto de inmediato pone fin a la tensión que en la interacción acumulativa las partes intentan desarrollar hasta su ruptura. Y si, tan pronto como surge una pasión, se rompe la tensión, no habrá tensión que nos sintamos impulsados a desarrollar en la interacción. La repetición de la ruptura de la tensión como consecuencia de la disolución del dualismo que se encuentra en su raíz neutraliza progresivamente la necesidad de desarrollar tensiones en la interacción con otros individuos, haciendo que la tendencia a la interacción acumulativa vaya menguando.

verterlo como «doble constreñimiento» (que es como se lo traduce al francés: como *double contrainte*) y, en general, posee una serie de fallas de traducción.

²⁴El lector puede observar las secuencias fotográficas de esta práctica en Bateson, Gregory y Margaret Mead (1942), *Balinese Character: A Photographic Analysis*. Special Publications of the New York Academy of Sciences, Vol. 2. Nueva York, New York Academy of Sciences. Hay reproducción en Winkin, Yves, compilador (1981), *La nouvelle communication*. Paris, Éditions du Seuil.

²⁵Podemos imaginar que en nuestros días la interacción acumulativa se haya desarrollado en la isla a causa de su absorción por Indonesia y la invasión de hordas de turistas extranjeros, y que, por ende, la sociedad balinesa ya no esté libre de cismagénesis. Ello no querría decir que los resultados de las investigaciones de Bateson y Mead hubiesen estado equivocados. Hay que evitar el error del antropólogo que visitó Samoa varias décadas después de Mead y, al no encontrar ya lo que ella reportaba, afirmó que Mead había falseado la realidad en su investigación.

²⁶El dzogchén es una enseñanza espiritual transmitida desde hace milenios por los maestros bönpö tibetanos y por los maestros budistas de Öddiyana, y desde hace más de 1.200 años también por los budistas tibetanos. Éstos la consideran como la suprema y más directa enseñanza del budismo, y la dividen en tres «series de enseñanzas», entre las cuales el *upadesha* es la suprema y más directa.

Por último, un ejemplo de medios mixtos sería el enfoque tántrico del erotismo en enseñanzas tales como el anuyogatantra. En esas enseñanzas, se toma un voto en contra de la eyaculación, la cual sólo es permitida con ciertos propósitos específicos: la concepción de niños con propensiones espirituales, el examen médico del semen, etc. La observación de este voto y la aplicación de ciertas enseñanzas permiten que las partes experimenten una «meseta de placer» que no persigue un «pico eyaculatorio»²⁷ y que, sin ser fugaz ni desilusionante como lo es a menudo este último, puede ser mucho más intensa que él. Esta «meseta de placer» permite a las partes aprender a vivir con la tensión en vez de buscar su disolución en una relajación o explosión a ser lograda por medio de la interacción acumulativa. Ahora bien, lo más importante es que la observación de este voto y la aplicación de estas enseñanzas ofrecen a las partes la oportunidad de alcanzar una espontánea, no buscada vivencia mística en la cual se disuelven el dualismo, la separatividad y el error. Así, pues, nos permite neutralizar la tendencia a la interacción acumulativa al modificar nuestra actitud frente a la tensión y, además, tener eventual acceso a estados místicos —cuya aparición neutralizará de manera aún más efectiva la tendencia en cuestión—. (Cabe señalar también que el tantrismo y sus equivalentes sufíes, taoístas, etc., instauraron un culto a la mujer que, de ser restaurado, quizás podría ayudar a reevaluar el principio femenino, lo cual es indispensable tanto para nuestra supervivencia como para la consecución de una auténtica armonía social e individual.)

Como ha señalado Michel Foucault, el Oriente desarrolló una *ars erotica*, la cual, cabe agregar, es de tendencia mística.²⁸ El Occidente, en cambio, desarrolló una *scientia sexualis* que separa a la conciencia del «cuerpo y sus placeres» como «objeto de estudio» e instrumentaliza a éste, transformándolo en efecto-instrumento del saber-poder que se desarrolla con esa instrumentalización. La tendencia a mantenerse como sujeto-conciencia frente al objeto-cuerpo y al objeto-placer dificulta la vivencia plena del placer del momento, al tiempo que dirige la atención del individuo hacia la idea de un futuro placer y lo hace perseguirlo, alejándolo del ahora y sosteniendo la tendencia a la interacción acumulativa. Además, acrecienta el rechazo del flujo bioenergético que se encuentra en la raíz de la tensión —y, en términos de los sistemas yóguicos orientales, hace más fuertes los «nudos» en los «chakras» o «puntos focales de experiencia» del sistema bioenergético, que según esos sistemas son responsables de la reducción del volumen bioenergético necesaria para el funcionamiento del error—. ²⁹

Con respecto al arte, que es lo que inició la anterior disgresión, cabe recordar que, en *Heaven and Hell (El cielo y el infierno)* Aldous Huxley designó como «arte visionario» el que «abre las puertas de la percepción»;³⁰ si se trata de artes relacionadas con lo que Kant designó como «sentido interno» —como la música, la poesía, etc.— las supremas artes visionarias de esta categoría serían las que, siendo conducentes a la estabilidad, podríamos clasificar en la categoría de «arte-meseta», que es precisamente el que *no se cumple*, sino que, «abriendo las puertas de la percepción», nos conduce a un estado intemporal en el que no buscamos cumplimiento alguno.

²⁷Por supuesto, dentro de esta «meseta» se dan altos y bajos, pero no se persigue un pico que ponga fin a la tensión erótica y el placer.

²⁸Esta arte erótica ha sido transmitida en el Tíbet y su zona de influencia por maestros budistas y bönpos, en la India por maestros budistas e hinduistas (e incluso de algunas sectas *jainas*), en China por maestros taoístas, en las naciones musulmanas por maestros sufíes, y así sucesivamente. Su transmisión es decidida libremente por el maestro después de determinar las cualidades del discípulo potencial.

²⁹La «entrada a los centros superiores» de un bajo volumen bioenergético reduce el foco de la atención consciente y lo hace más impermeable, produciendo una experiencia de pequeño espacio-tiempo-conocimiento. Un mayor volumen bioenergético lo hace más amplio y permeable, ampliando el espacio-tiempo-conocimiento. Este mayor volumen bioenergético y este mayor espacio-tiempo-conocimiento pueden proporcionar una base para aplicar ciertas instrucciones y tener la posibilidad de descubrir a *sophía*, superando temporalmente el error. En el individuo que no está preparado, sin embargo, pueden también producir una psicosis.

Ahora bien, como han anotado Dabrowski, Bateson, Laing y muchos otros, en ciertas circunstancias la psicosis puede tomar el cariz de autoiniciación y proceso curativo. En general, no obstante, las condiciones que rodean al psicótico la transforman en proceso de autodestrucción.

³⁰Huxley, Aldous (1956), *Heaven & Hell*. Londres, Chatto & Windus.

En el final de la p. 27 y el comienzo de la 28 Gadamer tiene a bien reconocer que el haber «crecido» dentro de una tradición lo ha condicionado, como nos ha sucedido a todos quienes, de una forma u otra, hemos estudiado filosofía en Occidente (aunque en una medida mucho menor en el caso de quienes nos hemos dedicado a la práctica de formas no-conceptuales de adquirir Sabiduría). En Occidente, por lo menos desde que Platón criticó en *La República* a los matemáticos por partir de hipótesis que ellos no reconocen como tales, se ha sabido que el verdadero reto del filósofo es reconocer como tales todos sus prejuicios e hipótesis. Desgraciadamente el texto en su totalidad nos revela que la conciencia que Gadamer tiene de sus condicionamientos no es lo suficientemente radical como para garantizarle una verdadera independencia y originalidad con respecto a la dirección general que en Occidente ha tomado la filosofía.

De inmediato, en la misma p. 28 (¶ 2 desde l. 10), Gadamer reconoce que Demócrito fue «...el último gran pensador de su época, que no ha tenido un eco adecuado porque la metafísica fundada en el pensamiento de Platón y Aristóteles ha dominado toda la historia de la humanidad...» (lo de «toda la historia de la humanidad» es extremadamente exagerado; la influencia de estos autores en Oriente sólo se ha hecho sentir a partir del dominio político colonial y luego cultural del Occidente —que no ha durado mucho más de dos siglos— y, en América, dichos pensadores fueron conocidos sólo a raíz de la Conquista). Sin embargo, no hay indicación alguna de que nuestro autor esté consciente de cuál es el más valioso aporte de Demócrito de Abdera, ni de la posición que eventualmente éste pudo haber tenido como vínculo entre Heráclito y Pirrón —el fundador de la escuela escéptica, quien afirmó estar dando continuidad a doctrinas de Heráclito y quien recibió de su maestro y compañero de viaje Anaxarco de Abdera el pensamiento de Demócrito, del cual incorporó a su propio sistema el método de *isosthenia*—. Si Pirrón bebió de Demócrito (a través de Anaxarco) y afirmó estar dando continuidad, en última instancia, a doctrinas de Heráclito, es posible que Demócrito mismo haya estado dando continuidad a algunas doctrinas de éste.³¹ Y si bien es cierto que muchos han contrapuesto a Heráclito y 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 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: luego veremos que Heráclito parece haber concebido la vida humana como un juego de escondite del *lógos* consigo mismo (pues «al *lógos* le gusta esconderse»), tal como la concebían los lúdicos tántricos del Oriente. De hecho, el uso que Heráclito hizo de la paradoja y la contradicción parece haber tenido el mismo objetivo que el método de *isosthenia* de Demócrito: hacernos superar el error constituido por el intento de comprender aspectos o segmentos de lo dado en términos de ideas que en verdad son tan válidas como sus contrarios y tan incapaces como éstas de darnos el verdadero carácter de lo que ellas interpretan. En efecto, el método de *isosthenia* popularizado por Demócrito y adoptado luego por Pirrón exigía que toda evidencia o argumento fuese balanceada con una evidencia o un argumento contrario, de modo que ambos se cancelasen mutuamente y así,

³¹Heráclito habría nacido en el 544 a.J.C. (aunque según Apolodoro habría nacido en 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.

eventualmente, el individuo pudiese liberarse de la «sobreevaluación conceptual»³² que lo hacía parcializarse por una idea, que tomaba como «la verdad», y que lo llevaba a negar la idea contraria. El mismo método —que los japoneses llaman *mondo*— fue propugnado por el filósofo y místico chino Hui-neng Wei-lang y aplicado por la larga línea de sus descendientes espirituales en China, Vietnam, Korea, Japón y otros países del Asia. Hui-neng enseñó a sus discípulos:³³

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

El método de *isosthenia*, al igual que la heraclíteica afirmación conjunta de dos ideas contrarias, podría eventualmente llevar a los individuos más allá del aferramiento a ideas e interpretaciones de lo dado y hacerlos descubrir una sabiduría no-conceptual que —para expresarlo en términos de la imagen de Korzybsky— no confunde el mapa constituido por las ideas, con el territorio que éste describe. Esto es imprescindible a fin de arribar a la verdad porque, como señala el *Madhyamakavrtti* (perteneciente a la escuela filosófica *madhyamaka* de la India):³⁴

«Una posición (*paksha*) implica una contraposición (*pratipaksha*),³⁵ y ninguna de ambas es verdadera.»

Cuando nos aferramos a una posición, creyendo que ella constituye la verdad y que su contrario es falso, estamos en el error. Y, puesto que la enseñanza del filósofo debe precisamente sacarnos del error y darnos acceso a la sabiduría, la función de éste es romper nuestro aferramiento a toda posición, dándonos acceso a una sabiduría no-referencial que es libertad con respecto a todo aferramiento.

Es pues, un garrafal e imperdonable error de Cohen el haber interpretado a Parménides como inventor de la identidad y a Heráclito como inventor de la diferencia (Gadamer, p. 29, ¶2, l. 10-12). Esto es similar al error bergsonianos de considerar a Heráclito como un «campeón del puro devenir». No tenemos ninguna base —en lo absoluto— para pensar que Heráclito se haya aferrado a la idea de cambio, o que haya

³²El dar excesivo valor a las ideas, que en consecuencia son confundidas con lo que ellas interpretan, o son consideradas como la verdad —o, por el contrario, como algo falso— con respecto a aquello a lo que ellas se refieren. La «sobreevaluación» es el eje del error que padecemos los seres humanos.

³³Esta 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, ver también: (1) Wong-Mou-Lam (1969), *The Sutra of Hui Neng*. En Price, A. F. y Wong Mou-Lam, *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui Neng*. Boston, Shambhala Publications. (2) 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.

³⁴Guenther, Herbert V. (1964), *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Nueva Delhi, Motilal Banarsidass. El texto *Madhyamakavrtti* de la escuela *madhyamika* de la India es citado por Guenther.

³⁵Los 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.*»

supuesto —como muchos intérpretes modernos del pensamiento antiguo— que un estado de cambio total implicaría un pluralismo ontológico. El sabio de Efeso parecía estar bien consciente de que, si el cambio es total y absoluto, la existencia de múltiples sustancias será imposible. Y parece haber estado también consciente de que, ante el descubrimiento de la no-existencia-intrínseca de múltiples sustancias, la mente interpretativa concebirá una unidad —aunque esta concepción, que es relativa a su(s) contrario(s), será tan errónea como la de una multiplicidad (o como la de una dualidad, la de una nada, etc.)—. G. S. Kirk ha señalado que:³⁶

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

Por su parte, Angel J. Cappelletti escribe:³⁷

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

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

En efecto, el filósofo de Efeso nos dice:³⁸

«(Quienes) escuchan, no a mí, sino al *Lógos*, sabiamente confiesan que todo es uno.»³⁹

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

³⁶G. S. Kirk, en Kirk, G. S., y J. E. Raven (1966; español 1970), *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, Editorial Gredos, S. A.

³⁷Cappelletti, Angel J. (1969), *La filosofía de Heráclito de Éfeso*. Caracas, Monte Avila.

³⁸Fragmento 50 según Diels-Kranz y 26 según Marcovich, versión de G. S. Kirk, en Kirk, G. S., y J. E. Raven (1966; español 1970), *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, Editorial Gredos, S. A.. Angel Cappelletti (Cappelletti, Angel J. (1972b), *Los fragmentos de Heráclito*. Caracas, Editorial Tiempo Nuevo.) traduce el fragmento así:

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

A su vez, M. Marcovich (Marcovich, M., 1967, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. Editio Maior*. Mérida, Universidad de Los Andes) lo traduce:

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

El profesor Cappelletti (Cappelletti, Angel J., 1980 a, *Ciencia jónica y pitagórica*. Caracas, Equinoccio, Editorial de la Universidad Simón Bolívar) cita a Simplicio:

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

El profesor Cappelletti (*Ibidem*) cita también a Aecio:

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

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

³⁹Si bien en este pasaje Heráclito afirma lo uno, en general su filosofía se parece más al no-dualismo de Nagarjuna que a monismos como el de Plotino y el de Shankaracharya. Recomiendo al lector consultar la última sección del apéndice sobre física a este ensayo y un pequeño libro de texto que preparo actualmente sobre el pensamiento oriental.

principio—. Ahora bien, en mi propia concepción, esto no significa que Heráclito sea un filósofo de la unidad, o que para él ésta constituya la estabilidad subyacente en el cambio, sino que —al igual que los filósofos místicos de la escuela *madhyamaka*— él estaba consciente de que ningún pensamiento, concepto o idea puede corresponder a lo dado, y que entender lo dado en base a un pensamiento que tomamos como la verdad última con respecto a ello es la base del error humano esencial —el error que los budistas llamaron *avidya*, cuyo eje es —en términos de la conocida imagen de Korzybsky— la confusión del mapa del pensamiento con el territorio de lo dado.

En mi opinión, Heráclito intentaba mostrarnos que «unidad» y «multiplicidad», «estabilidad» y «cambio», eran ideas que nuestras mentes proyectaban sobre lo dado, ninguna de las cuales correspondía completa y absolutamente a la totalidad de lo dado. Así, pues, el carácter relativamente cierto de la idea de unidad no negaría el carácter relativamente cierto de la idea de multiplicidad, y «estar en la verdad» implicaría no tomar a ninguna de ambas ideas como una verdad absoluta, mientras que «estar en el error» consistiría en creer que una de ellas es absolutamente cierta y que la opuesta es absolutamente falsa. En consecuencia, aunque Kirk dice que a Heráclito le interesaba, más que el cambio, la unidad subyacente en todo cambio, el mayor interés de Heráclito debió haber sido mostrar que lo dado no es ni uno ni múltiple (ni puede ser entendido cabalmente en términos de ninguna otra idea), pues «uno» y «múltiple» son proyecciones igualmente válidas e igualmente inadecuadas, emitidas por el intelecto sobre lo dado —que no es conceptual y no corresponde exactamente a ningún concepto—. Heráclito no pudo haberse contentado con uno de los contrarios de dualidad alguna, pues una y otra vez afirma simultáneamente ideas opuestas.⁴⁰

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

Aristóteles ataca a Heráclito alegando que éste niega el principio de no-contradicción al afirmar que los opuestos son «lo mismo». Kirk defiende al efesio diciendo que éste no pretendió significar con su expresión «lo mismo», tanto que eran «idénticos», cuanto que no estaban «esencialmente separados» o «que pertenecían a un único complejo». Por otra parte, como señalan A. Testa y Angel J. Cappelletti,⁴¹ 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».⁴² 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

⁴⁰Kirk 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., 1972b), 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.»

⁴¹Testa, A. (1938), *I presocratici*. Roma, Italia, cap. 5. Citado en Cappelletti, Angel J., 1969.

⁴²Hegel, 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 este libro he explicado cómo puedo, siguiendo a Hegel, considerar a la contradicción como motor de la transformación, si insisto en que ella existe sólo en el mapa conceptual y no en lo que éste interpreta.

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,⁴³ 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.⁴⁴ Esto significa que dicha teoría no salva el carácter supuestamente absoluto del principio de no-contradicción.

A diferencia de Hegel, filósofos como Heráclito, Crátilo, Pirrón y los escépticos académicos Cárneades y Arcesilao, «sofistas» como Protágoras y Gorgias, y muchos otros pensadores, parecían estar conscientes de que la verdad a la que aspira la filosofía no es algo que pueda ser pensado y enunciado en términos de conceptos. Esta es, en parte, la tradición que continúan los escépticos cristianos —tales como Gian Francesco Pico della Mirandola, Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, Francisco Sánchez, Michel de Montaigne, etc.—, los llamados «antirracionalistas» —tales como Schelling, Schopenhauer y Nietzsche— y, quizás en menor grado, vitalismos como los de Bergson, Unamuno y otros. Nietzsche nos dice, al criticar la posición que atribuye a Parménides:⁴⁵

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

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

(1) Lo entendido siempre es pasado, de modo que nunca entendemos lo que hay, sino lo que hubo. En el flujo de sensaciones, nuestros procesos mentales abstraen un fragmento que presenta una configuración que puede corresponder a una de nuestras ideas. Entonces, lo entendemos en términos de esa idea. Pero, para el momento cuando lo entendemos, ya aquello que estamos entendiendo ha cambiado (aunque la idea en términos de la cual lo entendemos podría quizás serle aplicada todavía). Aun más, hay una diferencia radical entre el modo de ser de los fenómenos que percibimos y/o entendemos y el de las ideas que aplicamos a ellos: mientras que los primeros cambian constantemente, las segundas no cambian mientras las captamos.⁴⁶ 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 «sobreevaluación».

⁴³Russell, Bertrand, y Alfred North Whitehead (1910-1913) *Principia Mathematica* (3 Vol.) Cambridge University Press.

⁴⁴Cfr. Bateson, Gregory (recopilación 1972), *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York, Ballantine, y Londres, Paladin. Hay versión española de mala calidad: *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé. Bateson 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.

⁴⁵Nietzsche, Friedrich. No recuerdo de cuál de los libros mencionados en la bibliografía es esta cita.

⁴⁶Aunque, según la física de reconocimiento, lo dado no es en sí mismo temporal, aquello que, en la percepción, entendemos en términos de una idea, ya ha sido procesado por los mecanismos cognoscitivos que producirían la temporalidad. Así, pues, nuestro flujo de sensaciones y aquello que podemos abstraer en el mismo son siempre cambiantes, de un momento a otro. Los conceptos, en cambio, no cambian en el tiempo, al menos en este sentido.

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

(2) La idea no es espacial, y por ende no puede corresponder exactamente a una realidad que sí es para nosotros espacial.⁴⁷ 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 «sobrevaluación».

(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 «sobrevaluación».

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 algunos —aunque aparentemente no Gadamer— suponen que intentaba demostrar Zenón), sino el hecho de que nuestra comprensión es unilateral y sin embargo se cree la verdad única y total acerca de lo que comprende —y, por ende, adolece de un error—

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

Al nivel dimensional de nuestra experiencia cotidiana, la realidad tiene cuatro dimensiones —tres espaciales y una temporal— aparentemente continuas. No obstante, nuestra comprensión y nuestra descripción de la realidad son lineales y digitales:⁴⁸ 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.

⁴⁷Según 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.

⁴⁸El sentido del término «digital» fue discutido en Capriles, Elías, 1994.

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-intuitiva (o sea, libre de lo que F. F. Price llama «reconocimiento») y no-conceptual de lo *dado* y el «entender no entendiendo» al que «los sabios arguyendo jamás pueden vencer» al que se refirió Juan de la Cruz. Esta vivencia no-conceptual de lo *dado* tiene lugar por medio de lo que la tradición dzogchén (*rdzogs-chen*) del Tibet designa como «rigpee îeshe» (*rig-pa'i ye-shes*) y que yo traduzco como «gnosis anoica».⁴⁹

En la p. 32, ¶ 2, a fin de contrastar la filosofía con las ciencias naturales, Gadamer nos dice muchas cosas acerca de estas últimas que podrían aplicarse con tanta propiedad a ellas como a la filosofía (que Gadamer relaciona con las ciencias morales en la medida en la que tanto la primera como las segundas estarían condicionadas desde su interior). No parece tener en cuenta que las ciencias naturales *también* están condicioadas por la ideología y, en última instancia, *son ideologías* (en efecto, siendo conceptuales, ellas sólo pueden producir opinión o *doxa* y, en la medida en la que parten de hipótesis que no reconocen como tales —algo que en *La República* ya Platón criticó a las matemáticas, que eran para él la mejor de las ciencias especiales— y en tanto que para creer en ellas es necesario falsear la realidad y no reconocerlas como opinión, serían ideologías). Más aún, en términos de Foucault y Deleuze,⁵⁰ no serían sólo ideologías, sino *más que ideologías*: en las palabras del segundo, la filosofía tuvo, y las ciencias tienen hoy en día, el rol de una «máquina abstracta o axiomática generalizada» que funciona como la matriz que hace posible la existencia misma del poder. En efecto, no hay duda de que la tradición científica exige tanta o más falsificación a sus representantes que la tradición filosófica a los suyos.

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

Ya Hume nos decía que la inducción —la inferencia de leyes generales a partir de la observación de una serie de casos particulares— no proporcionaba un conocimiento válido, pues la transposición de las leyes que rigen un número limitado de casos observados a la totalidad de los casos es ilegítima: un caso no observado podría contradecir la ley que hemos inferido. En general, para el empirismo crítico no había leyes a las cuales pudiéramos recurrir a fin de realizar predicciones absolutamente infalibles. Por ejemplo, en lo que consideramos como secuencias de causa y efecto, se da, sin duda alguna, una sucesión que se ha repetido empíricamente muchas veces, pero, puesto que el concepto de causa y efecto no es más que una idea que derivamos de la observación de la repetición de dicha sucesión y no algo que exista en la naturaleza, no hay garantía de que la secuencia se repita en todas las posibles instancias futuras.⁵¹

⁴⁹Tal como pare los gnósticos la gnosis develaba a Dios, para la traducción dzogchén y algunas corrientes budistas tántricas este «rigpee îeshe» devela la naturaleza única de toda la realidad, que el budismo mahayana designa como «verdad absoluta» e identifica con el término *thathata* (naturaleza de los fenómenos). En la medida en que se trata de un evento cognoscitivo no-dualista (y no-conceptual) que devela la verdad absoluta, traduzco como «gnosis» el término que la indica; en la medida en la que dicho evento implica la superación de lo que la tradición dzogchén llama «mente» —la ilusión de una substancia cognitiva individual y el funcionamiento dualista y conceptual en la base del error humano básico que los budistas llaman *avidya*— agrego el adjetivo «anoica» (cuyas raíces griegas significan «sin mente»).

⁵⁰Cfr. (1) Deleuze, Gilles (1977, español 1980), «Psicoanálisis muerto analiza». En Deleuze, Gilles, y Parnet, Claire, *Diálogos*. Valencia, Editorial Pre-Textos; (2) Foucault, Michel (1975, español, 1976), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI Editores, S.A.; (3) Foucault, Michel (español, 1978), *Microfísica del poder*. Madrid, Ediciones de La Piqueta.

⁵¹A esto, Kant contesta que la categoría de causa y efecto no puede inferirse de la mera sucesión temporal, pues ella constituye la comprensión de algo cualitativamente diferente a dicha sucesión que no puede ser «inventado» a partir de ella. Así, pues, para Kant causa y efecto son categorías que no pueden ser inferidas de

Kant, interesado en demostrar las *condiciones de posibilidad* de la experiencia, de los objetos, de la verdad y de la ciencia, intentó resolver el problema planteado por empiristas críticos como Hume postulando juicios sintéticos *a priori*, cuyo carácter *a priori* garantizaría su verdad y permitiría que ellos garantizaran a su vez la verdad de la experiencia que el sentido común considera «verdadera»,⁵² en los dos sentidos kantianos de «verdad»: en el que respecta a la verdad lógica del juicio y en el que respecta a la verdad de la cosa (como contrario a su ser mera apariencia).⁵³ Dichos conceptos garantizarían la existencia de leyes predecibles de la experiencia y, al ser confrontados con nuestras experiencias y con los conceptos empíricos originados de estas confrontaciones, nos permitirían obtener nuevos conocimientos que no tendrían su origen en la inducción (y que, en consecuencia, no serían por naturaleza dudosos). Así, pues, para Kant afirmar la existencia de los conceptos *a priori* significaba afirmar la posibilidad de la ciencia.

Ahora bien, el mero hecho de que ciertos juicios o conceptos fuesen *a priori* y de que hubiere una conciencia trascendental de dichos conceptos *a priori* no implicaría que éstos tuviesen que ser verdaderos. El mito tántrico del *lila* representa la vida humana como un «juego de escondite de la Cognoscitividad Unica Universal Inmanente consigo misma»:⁵⁴ la ilusión de ser intrínsecamente una criatura separada con una conciencia propia es ilusión de no ser Cognoscitividad Unica Universal Inmanente y puede ser representada alegóricamente como el «autoocultarse» de esta Cognoscitividad, mientras que la desaparición de la mencionada ilusión, que corresponde a la manifestación de *sophía*, puede ser representado alegóricamente como un «redescubrirse» de la Cognoscitividad en cuestión. Así, pues, si la vida fuese como la representa el mito del *lila*, los conceptos *a priori* no serían base de verdad, sino que serían, por el contrario, base del error constituido por la ilusión de pluralidad intrínseca, de sustancialidad, de causalidad, etc. Y aunque haya traído a colación el mito en cuestión sólo a fin de mostrar que los supuestos de Kant no son los únicos posibles y que en consecuencia sus argumentos no prueban nada, debo decir también que dicho mito es más compatible con las concepciones unitarias de la física contemporánea que los supuestos de Kant: si todo es, como sugiere la física actual, un principio único, el creernos entidades intrínsecamente separadas en un mundo de entes intrínsecamente separados constituye un error, y este error es el resultado de creer que nuestros conceptos de

la experiencia y que, en consecuencia, tienen necesariamente que ser *a priori*. Ahora bien, como veremos más adelante, aun si los conceptos que Kant llamó *a priori* son en verdad *a priori*, ello no garantizará en modo alguno que los mismos sean base de verdad y no de ilusión.

⁵²Por lo general se dice que Hume «despertó a Kant de su sueño dogmático». Esto no podría ser más falso: el efecto que en verdad tuvieron en Kant las lecturas de Hume fue el de hacer que aquél tuviese que ocultar bajo una apariencia crítica el dogmatismo que de otro modo habría caracterizado a su defensa de la posibilidad del conocimiento científico, y que tuviese que desarrollar argumentos más sofisticados para defender dicha posibilidad. Como ha señalado Richard H. Popkin (Popkin, Richard H. (1979; español 1983), *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, Fondo de Cultura Económica), muchos filósofos modernos desarrollaron sus sistemas a fin de defender la posibilidad del conocimiento frente a la demoledora crítica de los filósofos escépticos (siendo el empirismo crítico de Hume un escepticismo moderado de tipo científicista cuyas bases más antiguas se encuentran en Mersenne y Gassendi).

⁵³Kant no recurre simplistamente al argumento de afirmar que hay conceptos *a priori* y que el carácter *a priori* de éstos garantiza su verdad, sino que emprende la ardua e infructuosa tarea de justificarlos por medio de la deducción trascendental, amén de establecer que la conciencia trascendental es el vehículo y la condición de posibilidad de todos los conceptos trascendentales.

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

⁵⁴Es el tantrismo budista, que no es teísta, el que representa el mito del *lila* como un juego de la Cognoscitividad Unica Universal Inmanente consigo misma. El tantrismo hinduista, que sí es teísta, lo representa como un juego de Dios consigo mismo: es Dios quien se pierde ilusoriamente a sí mismo cuando se siente criatura separada, y quien se redescubre a sí mismo cuando deja de sentirse criatura separada al alcanzar la Iluminación. Si una concepción de este tipo postulase conceptos *a priori*, en ella éstos serían medios para la lúdrica autoocultación del Principio Creador Unico (la Cognoscitividad que postula el budismo tántrico o el Dios jugueteón que postula el tantrismo hinduista) y, por lo tanto, tendrían necesariamente que ser engañosos y falsos.

pluralidad y unidad, causa y efecto, etc., corresponden exactamente a lo *dado* y son absolutamente ciertos, cuando en verdad —como lo demuestra la física— ni corresponden a lo *dado* ni son absolutamente ciertos. Más aún, si no hay nada diferente o separado del principio único que pueda ser agente del error, dicho principio tiene necesariamente que ser el agente del mismo —que es precisamente lo que ilustra el mito del *lila*—.

Esto significa que, si hubiere juicios *a priori*, su carácter *a priori* sólo sería garantía de verdad en caso de que Dios hubiese puesto esos juicios en nosotros y de que, como afirmó Descartes, Dios no pudiese querer engañarnos. Pero eso no fue lo que postuló Kant, quien no recurre a Dios, «porque no podemos recurrir a Dios antes de haber efectuado la crítica». En efecto, ya en la época de Kant, no era considerado filosóficamente aceptable sustentar una tesis filosófica sobre un dogma teológico.⁵⁵

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

Por su parte, Gregory Bateson⁵⁶ nos dice que las secuencias convergentes, que comprenden grandes números de individuos, son científicamente predecibles (aunque, como ya hemos visto, no es posible probar que esa predicción tenga que cumplirse necesariamente en todos y cada uno de los casos no observados, tratándose en consecuencia de una predicción probabilística), pero que las secuencias divergentes, que comprenden a un sólo individuo, no son científicamente predecibles. En efecto, las secuencias convergentes quizás podrían ser universalmente predecibles si tuviéramos a nuestra disposición toda la información necesaria. Ahora bien, por lo general —como lo muestran los innumerables desastres producidos por la ciencia y la tecnología— ni siquiera conocemos todos los ítems de información necesarios para realizar predicciones que se cumplan en *casi todos* los casos. A menudo, sólo la aparición de un desastre nos hace descubrir que habíamos estado obrando sin tomar en cuenta ítems que eran indispensables para nuestras predicciones, pues ni tan siquiera los cómputos de los modelos «tridimensionales» de ordenadores nos han permitido determinar de antemano en su totalidad la serie de ítems a ser considerados. Bateson escribe:⁵⁷

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

E incluso esto último es dudoso. En el campo de las ciencias formales, el teorema de la incompletitud de Kurt Gödel demostró matemáticamente, y con la mayor rigurosidad posible, que todo sistema de lógica debe tener por lo menos una premisa que no puede ser demostrada o verificada sin contradecirse. Así, pues,⁵⁸

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

Pero volvamos al campo de las ciencias empíricas. Como todos sabemos, Thomas Kuhn mostró que, a fin de mantener su supuesta validez, todos los paradigmas científicos que han imperado en distintas épocas y en términos de los cuales se ha intentado explicar los fenómenos estudiados por las ciencias, han tenido que pasar por alto una serie de datos y fenómenos que dentro de sus respectivos marcos conceptuales eran inexplicables. A su vez, Paul Feyerabend ha señalado que no existe una racionalidad científica, que todas las

⁵⁵No pudiendo recurrir a Dios, Kant recurre a lo que encuentra más parecido a Dios (aunque se diferencia de él en tanto que su conocimiento no es creador del objeto «real», sino reproductor en tanto que depende de intuiciones que no pone a voluntad), pero que considera como un *factum* de la experiencia: la conciencia trascendental de los conceptos *a priori*. Ahora bien, para alguien que, como Kant, no era un fenomenólogo, y que se proponía fundamentar una metafísica, este *factum* de la experiencia sería justamente lo que tendría que ser justificado.

⁵⁶Bateson, 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.

⁵⁷*Ibidem*, p. 24.

⁵⁸Gödel, Kurt (1934), *On Undecidable Propositions of Formal Mathematical Systems*; notas de conferencias por S. C. Kleene y J. B. Rosser. Princeton, N. J., (1931). Citado por Ken Wilber (español, 1982), *Más allá del ego*. Barcelona, Kairós. El teorema de Gödel fue postulado por su descubridor en Gödel, Kurt (1931), *Ueber die Vollständigkeit des Logikkalküls*.

reglas epistemológicas que se autoimponen las ciencias (y que imponen a éstas las filosofías de las ciencias) son violadas en una u otra ocasión y *deben serlo si las ciencias han de seguir progresando*, y que la idea de que las teorías deben adaptarse a los resultados de la observación implica desconocer el carácter esencialmente ideológico de los juicios observacionales. Feyerabend termina concluyendo que la ciencia no es más que una ideología entre otras y que no hay razones valederas que nos obliguen a colocar a la ciencia y a la razón occidental por encima de otras tradiciones —incluyendo entre estas últimas a la magia y la brujería—. ⁵⁹

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

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

Para concluir, en el campo de las teorías de la información, el teorema de Brillouin ha mostrado que «la información no es gratuita»: que cualquier observación efectuada sobre un sistema físico aumenta la entropía del sistema en el laboratorio. Por lo tanto, el «rendimiento» de un experimento dado debe ser definido por la relación obtenida y el aumento concomitante de la entropía. Ahora bien, según Brillouin, este rendimiento es siempre inferior a la unidad (que representaría la exactitud de la observación) y sólo en casos raros se le aproxima. Esto significa que el experimento perfectamente riguroso es irrealizable, pues exigiría un gasto infinito de actividad humana. ⁶⁰

⁵⁹Feyerabend señala que las teorías alternativas a una teoría que haya obtenido numerosas verificaciones pueden *producir hechos* capaces de falsear esta última y, por lo tanto, son indispensables para su examen. El autor acota que una vez en este camino se va desvaneciendo toda línea de demarcación entre ciencia y no-ciencia (mito, metafísica, etc.), y que la insistencia en la demarcación disminuye el contenido empírico de la ciencia y lo hace más dogmático. Los mitos no sólo son útiles para la ciencia, o necesarios para aglutinar a los seres humanos en comunidades, sino que tienen un contenido cognoscitivo. Feyerabend llega a reconocer que a veces es posible inclusive que ciencia y mito se hallen en conflicto y que el contenido del mito, y no el de la ciencia, sea lo verdadero. Mitos y metafísica son alternativas a la ciencia y pueden proporcionar un conocimiento que no esté contenido en, y hasta que sea negado por, la ciencia.

Aunque algunas expresiones de Feyerabend parecen sugerir en cierto modo y en cierta medida que el progreso científico es deseable *per se*, ello no significa que el padre del «anarquismo epistemológico» sea un científicista. A pesar de que habla de su método como una vía para hacer más rápido y efectivo el avance de las ciencias (que se desplaza ciegamente, en gran parte mediante prueba y error), Feyerabend reconoce la urgencia de poner fin a la destrucción de la naturaleza. En el prólogo a la edición castellana de *Adiós a la razón* (Feyerabend, Paul K., español 1984; 1a reimpression 1987, *Adiós a la razón*. Madrid, Editorial Tecnos), el autor propone que:

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

⁶⁰De Sousa Santos, Boaventura (1987; 2a edición 1988), *Um discurso sobre as ciências*. Porto, Edições Afrontamento; Brillouin, L. (1959), *La science et la théorie de l'information*. Paris, Masson; Parain-Vial, J. (1983), *Philosophie des sciences de la nature. Tendances nouvelles*. Paris, Klincksieck.

Considerando todo lo dicho hasta este punto, parece que el único criterio científico aceptable en la epistemología y en particular en la evaluación del conocimiento científico es el establecido por Alfred Julius Ayer: el criterio de la práctica:⁶¹

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

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

Pero ¿estará justificado el afirmar que nuestro proyecto científico-tecnológico ha producido resultados tan horribles? El conocido manifiesto *A Blueprint for Survival*,⁶² producido en 1972 por la revista *The Ecologist* y apoyado en un documento por los científicos más notables del Reino Unido y por organizaciones tales como The Conservation Society, Friends of the Earth, The Henry Doubleday Research Association, The Soil Association y Survival International, afirma que:

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

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

«La humanidad necesitó treinta siglos para tomar impulso; le quedan treinta años para frenar antes del abismo.⁶³»

Arturo Eichler ha señalado que podría ser exagerado situar la destrucción total de los sistemas que sostienen la vida dentro de nuestro siglo, pero al mismo tiempo ha dicho que sólo una transformación total *inmediata* podría *quizás* hacer posible nuestra supervivencia más allá de la primera mitad del próximo siglo.⁶⁴ Por su parte, Lester Brown, del Worldwatch Institute en Washington, D. C., afirmó en el Foro Global sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo para la Supervivencia que tuvo lugar en Moscú del 15 al 19 de enero de 1990, que:

«Si no podemos invertir algunas de (las) tendencias (imperantes) en el futuro próximo, corremos el riesgo muy real de que la degradación ambiental pueda producir ruina económica, como ya lo ha hecho en partes de Africa, y de que las dos puedan comenzar a alimentarse mutuamente, haciendo cualquier progreso futuro extremadamente difícil... para el año 2030, o bien habremos producido un sistema económico mundial ambientalmente sostenible, o habremos fracasado claramente y, mucho antes de eso, la degradación ambiental y la ruina económica, alimentándose mutuamente, habrán llevado a la desintegración social. Lo haremos para el 2030 o habremos fracasado claramente.⁶⁵»

Sacrificamos a las generaciones futuras en su totalidad y a muchos miembros de las generaciones actuales a cambio de un aparente confort que sólo es asequible a unos pocos «privilegiados», pero que ni siquiera a ellos proporciona la felicidad. Como todos los otros miembros de la civilización tecnológica,

⁶¹Ayer, Alfred Julius (1976; español 1981), *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona, Martínez Roca.

⁶²Equipo editorial de la revista *The Ecologist* (1971), *A Blueprint for Survival*. Reproducido en versión ampliada por Pelican Books, Harmondsworth, U.K.

⁶³Senent, Juan, Philippe Saint-Marc y otros (1973), *La contaminación*. Barcelona, Salvat, Biblioteca Salvat de Grandes Temas.

⁶⁴Comunicación personal.

⁶⁵Brown, Lester (1990), «Picturing a Sustainable Society». En *The Elmwood Newsletter*, Vol. 6, Nº 1, equinoccio de primavera de 1990. Berkeley, The Elmwood Institute.

quienes viven en la opulencia están siempre asediados por la insatisfacción, la ansiedad y la neurosis, y carecen de un sentido vital vivencial que justifique su existencia.

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

La afirmación que hace Gadamer en las últimas líneas de la p. 32, según la cual «...me parece completamente erróneo afirmar que la distinción entre ciencias naturales y ciencias morales ya no es tan importante como se creía en el siglo XIX y que además ha quedado superada porque las mismas ciencias naturales ya no hablan de una naturaleza sin evolución, sin historia...» (etc.), me recuerda la forma en que algunos de los promotores del mal llamado «nuevo paradigma» afirman que éste ha superado esa misma distinción, que para ellos en verdad no había sido superada hasta el momento actual. No creo apropiado explicar aquí mis críticas a los pensadores del «nuevo paradigma» que así razonan, pues ya lo he hecho en mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística* (Segundo Ensayo, «Filosofía de la Historia», sección «Cambio de paradigma y transformación de la conciencia: Discusión de algunas tesis de Capra y de Luhmann», pp. 289-316). Aunque Gadamer y quien esto escribe estamos luchando contra enemigos conceptuales muy diferentes, también puedo hacer mía la declaración de Gadamer en la p. 34 (¶ 1, l. 6-10): «En cambio, mi posición en el debate filosófico de nuestro siglo se caracteriza porque retoma la bien conocida oposición entre ciencias naturales y ciencias del espíritu...»

En las últimas líneas de la p. 34 Gadamer nos dice que el hipotético punto de vista neutral de las ciencias naturales corresponde a la eliminación del sujeto del conocer; si bien es cierto que se supone que el fin último de las ciencias naturales es el de eliminar todos los puntos de vista subjetivos, esto no lo logra en ninguna medida significativamente mayor que las ciencias del espíritu (las cuales, evidentemente, no sólo no lo logran en absoluto, sino que no podrían considerar esto como un objetivo dentro de su área y seguirse llamando «ciencias del espíritu»).

En la p. 35 (comienzo del ¶ 2), me gustaría hacer referencia al clásico de los años 60 *Interpersonal Perception: A Theory and a Method of Research*, por R. D. Laing, con H. Philipson y A. R. Lee (Tavistock, Londres, 1966). Luego, más abajo, es donde Gadamer nos dice que el estudio hermenéutico de los presocráticos sólo puede llevarse a cabo en base a los textos en los que Platón y aristóteles hablan de sus predecesores. Esto ya fue criticado con anterioridad, pero volveremos a ello más adelante.

Capítulo 3.- En terreno sólido: Platón y Aristóteles

El comienzo del primer párrafo de la p. 37 hace que se me retuerza el estómago, aunque no por los motivos por los que Gadamer desea que se retuerza aquí el estómago de sus lectores (ya que yo no vengo de la misma tradición de la que provienen Gadamer y los lectores que él imagina al escribir). Sin embargo, hacia la mitad del párrafo se puede comenzar de nuevo a dialogar mentalmente con el autor, y no le falta razón en eso de que pequeñas series de fragmentos aislados se prestan para cualquier cosa. Desgraciadamente, concluye el párrafo diciendo que el primer problema es encontrar un texto en el que se interprete el pensamiento de los presocráticos de una forma coherente (y así se prepara para dejar a un lado la mayor parte de lo que no se encuentre en Platón o en Aristóteles). Lo

curioso es que, en el caso, por ejemplo, de un Heráclito, cuyo pensamiento fue deformado y devaluado por Platón y Aristóteles, tenemos pensadores, como los estoicos y los escépticos, que se ocuparon más de su pensamiento y lo deformaron menos que los dos grandes fundadores de la imbecilidad occidental y de la crisis ecológica. Ambas escuelas helenísticas afirman derivarse de Heráclito (en el caso de los estoicos, éstos dicen que lo que derivan de Heráclito es su ontología, mientras que su política habría surgido más bien de los cínicos y, a través de éstos, del «verdadero Sócrates», que no sería el de Platón ni el de las distintas escuelas megáricas; en el caso de los escépticos, sería de la teoría hereclítica del conocimiento que ellos habrían derivado su no-ontología). Por supuesto, esto plantea un problema: si tanto los estoicos como los escépticos se derivan de Heráclito, ¿cómo es que estas dos escuelas se pasaron la vida peleando entre sí? La respuesta podría ser que, para Heráclito, el mundo y la sociedad eran de fundamental importancia, pues lo relativo tenía su valor relativo, pero el eje del juego de la vida era el descubrimiento (*aletheia*) de lo absoluto (el *lógos/physis*) que hace que dejemos de tomar lo relativo como absoluto. Cada una de las dos escuelas que nos interesan habría tomado una parte del pensamiento heraclítico obviando otra: (1) los estoicos habrían seguido la línea que partía del atribuir fundamental importancia al mundo y la sociedad, tomando algunos elementos de su ontología, así como su concepción cíclica y degenerativa de la evolución y la historia humanas —y quizás incluso algunos elementos para nosotros desconocidos de sus ideas políticas—; (2) los escépticos podrían haber seguido la línea de descubrir lo absoluto y, con ello, la relatividad de lo relativo, a fin de alcanzar la *ataraxia*, y tomado la imposibilidad de un conocimiento conceptual totalmente cierto como base de su sistema y se habrían dedicado a una praxis individual alejada de la política. Puesto que cada escuela creía ser la verdadera continuadora de la doctrina heraclítica y veía en la otra una distorsión total de ésta, era de esperar que se encontrasen constantemente enfrentadas entre sí. (Nótese que, sin embargo, ambas escuelas eran de corte soteriológico y eudemonista, pues para los estoicos también era un objetivo central alcanzar la *apatheia* o *ataraxia* —lo cual parece apuntar a los posibles orígenes comunes de ambas doctrinas—. Por otra parte, si las dos principales tradiciones que afirman derivarse de Heráclito 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—.)

Pero nos hemos alejado algo del texto, que en la p. 38 (§ 3, últimas líneas) nos recuerda algo de la mayor importancia: que en sus *Heraklit-Studien* sostuvo la tesis según la cual el concepto (o protoconcepto) de *physis* no existía todavía en el siglo VI a.J.C. ni tampoco en Heráclito (y por lo tanto que *Peri Fyseos* no era el título del libro de éste). Esta afirmación es extraña en alguien tan culto como para no poder ignorar la existencia, desde épocas muy anteriores al siglo VI a.J.C., del concepto (o protoconcepto) tibetano de *bön*, del concepto (o protoconcepto) chino de *tao*, del concepto (o protoconcepto) polinesio de *manas*, de los concepto (o protoconceptos) hindúes de *brahmán*, *dharmá* y así sucesivamente, y de otros concepto (o protoconceptos) análogos en muchas otras culturas (por supuesto, no tenemos pruebas de que algunos de estos concepto (o protoconceptos) se hubiesen usado en la época que nos interesa, pero si las tenemos con respecto a otros de ellos y esto es suficiente). No parece haber dudas de que el método hermenéutico de Gadamer conduce al error si no es asistido por el método hermenéutico-comparativo transcultural y transfilosófico que he escogido para el estudio de los presocráticos y de otros autores de la Antigüedad. Por supuesto que, de haber existido un concepto (o

protoconcepto) de *physis* en el siglo VI a.J.C., éste sería radicalmente distinto del de Aristóteles, pero ello no quiere decir que dicho concepto (o protoconcepto) no pudiese haber existido.

En la p. 39 (hacia el comienzo), Gadamer nos dice que la *Metafísica* de Aristóteles es un apéndice marginal de la *Física*, y creo que ésta es una tesis valiosa que podría muy bien ser cierta. Luego, desde el comienzo mismo de la p. 40, niega que la llamada «Escuela de Mileto» haya sido una escuela; a primera vista parecería que aquí se aplica la máxima de Wittgenstein según la cual negar que al otro lado del límite hasta el cual alcanza nuestra visión haya algo es tan estúpido como afirmar que sí lo hay (antimetafísica es tan estúpida como metafísica); sin embargo, ya veremos que las razones que tiene Gadamer para negar esto son bastante buenas y no pueden ser desechadas «así nomás». Ya hacia el final de la página, Gadamer dice que le parece muy dudoso el esquema tradicional «del mito al logos» (entendiendo logos, no en el que parece haber sido el sentido heraclítico, sino en el aristotélico), pero lo dice porque piensa que quizás la mitología homérica sea más logos que mito y no porque (como quien esto escribe) crea que el mito surge como un correctivo para los excesos de la razón entendida principalmente como proceso secundario y computaciones digitales (asociadas al lado izquierdo del cerebro).⁶⁶

En la p. 42 (¶ 2) Gadamer nos recuerda que «...la supuesta «religión de Homero» no es la única fuente de prejuicios del intérprete. Está también el llamado orfismo, un concepto que ha ejercido durante mucho tiempo su influencia en la investigación y constituye un problema que sigue planteado. ¿Qué era este movimiento religioso que se difundió en los siglos VII-VI a.J.C., que no existía en tiempos de Homero o que al menos no es citado por el poeta que recoge tanta riqueza de movimientos religiosos y de mitos? Esta cuestión sigue planteada, de la misma manera que sigue planteado el problema de la datación del culto de Dionisos, figura casi desconocida en el *epos* homérico y que ha pasado a ser ampliamente conocida después de la obra de Nietzsche.» Para Gadamer lo importante es que en cultos como el del orfismo el alma era el centro de la religiosidad, y la medida en la cual el orfismo influyó sobre el pitagorismo (y también la forma en la que este movimiento recogió tantos motivos diferentes de distintos ámbitos de su época). Para mí la aparición del alma concebida al estilo órfico-pitagórico es la aparición de un dualismo y de un pluralismo ontológicos que no eran evidentes en los milesios y que estaban ausentes en Heráclito. Lo que me interesa es, pues, cómo una concepción que todavía parecía estar en armonía con lo que Dumézil designó como «la visión mágica» propia del paleolítico y anterior a la aparición de los dioses, la cual estaba exenta de todo dualismo ontológico y de todo pluralismo substancialista y parecía encontrarse en perfecta armonía con visiones del mundo como la del budismo (en sus versiones mahayana, vajrayana y atiyana), del taoísmo y del bōn (que considero como potenciales elementos del correctivo necesario para hacer posible nuestra supervivencia y nuestro retorno a la armonía primordial), es destruida por la

⁶⁶Nadie podría haber creado mitos como el de Prometeo, el de Sísifo, el de Tántalo, el del Gólem, el de la palabra con la que Jesús resucitaba a los muertos, el del aprendiz de brujo y así sucesivamente, si ya no se hubiesen desarrollado las aberraciones de la razón que la actitud de los protagonistas de dichos mitos representaba. Así, pues, estos mitos (como muchos otros) surgieron para corregir las deformaciones producidas por la sobrevaluación de la razón entendida en el sentido restringido al que me he referido.

aparición del dualismo ontológico y del pluralismo substancialista, los cuales constituyen la semilla conceptual de todos los desarrollos aberrantes que desembocan en la mortal crisis ecológica que enfrentamos. No me refiero al alma como «soplo», pues este concepto se encontraba ya presente en la visión mágica y no implicaba la introducción de un dualismo ontológico ni de un pluralismo substancialista, sino la concepción del alma con una substancia que sobrevivía a la muerte, que se contraponía a la materia (siendo ella sublime y ésta algo despreciable) y que se encontraba substancialmente separada de las de los demás mortales. Gadamer parece sugerir que en Platón se mezclan muchas concepciones del alma que no tienen nada que ver entre sí; la hermenéutica debería permitirnos separar estas concepciones, de modo que podamos referir cada una a su origen y así saber cuál era exactamente la concepción del alma en el orfismo, en Pitágoras, etc. ¿Dispondremos de suficiente evidencia?

A primera vista, el culto a Dionisos no parece tener lo anterior en común con el orfismo y el pitagorismo; Dionisos —una figura en muchos sentidos análoga al Shiva del tantrismo hinduista y en general del shivaísmo (cuyo origen dravidiano-centro asiático está demostrado definitivamente), al Padmasambhava del budismo vajrayana y atiyana del Tibet, al Shenrab Miwó del bön tibetano, etc.— es la puerta de entrada al no-yo, a la vivencia directa de la ausencia de un alma substancial individual en la devaluación de la plenitud del continuo indiviso del universo —y, en esta medida, parecería representar la continuación de hilos provenientes de la época en la que imperaba la visión mágica—. Más aún, el culto a Dionisos parece perfectamente compatible con mi interpretación de la filosofía de Heráclito como una filosofía del no-yo. Según mi interpretación (cuya base ya se ha discutido y se seguirá discutiendo más adelante), todo lo cognoscitivo es función de un *lógos* único que se encuentra manifiesto en todos los individuos y cuyo funcionamiento en todos ellos, ellos erróneamente llaman «su propia mente». En el fragmento 123 DK, el Efesio se afirmó que:⁶⁷

«Al *logos* le gusta ocultarse.»

Ahora bien, ¿cómo se oculta el *lógos*? El fragmento 2 DK nos dice:⁶⁸

«Aunque el *lógos* es común, cada cual cree tener un entendimiento separado, privado o particular.»

El ocultamiento del *lógos* no es otra cosa que el creer que (y el experimentar como si) el funcionamiento de aquél como principio cognoscitivo en cada uno de nosotros (lo que llamamos «nuestra mente» o «nuestro psiquismo»), es en verdad un principio individual, substancial y autónomo que nos pertenece y no el funcionamiento del *lógos* universal. Esto

⁶⁷Las explicaciones que siguen mostrarán que esta afirmación de Heráclito expresa exactamente lo mismo que quisieron decir los tántricos budistas e hinduistas al afirmar que la vida es un juego (*lila*) de escondite de nuestra propia capacidad cognoscitiva consigo misma: en la conciencia de cada uno de nosotros ella se oculta lo que ella es en verdad —el principio único del cual todos los entes y todas las conciencias con manifestaciones— y cree ser una entidad separada opuesta a otras entidades.

⁶⁸Esta es mi propia versión de la parte relevante del fragmento. La traducción de Kirk es: «Por (lo) tanto es necesario seguir lo común; pero, aunque el *logos* es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular.» (Kirk, G. S., y J. E. Raven, 1966; español 1970, p. 266). A su vez, Angel Cappelletti traduce la totalidad del fragmento del siguiente modo: «Por lo cual es necesario adherirse a lo (imparcial, esto es, a lo común). (Pues lo común es imparcial.) Pero, aun siendo imparcial el *logos*, viven los más como si tuvieran un entendimiento particular.» (Cappelletti, Angel J., 1972b, p. 64) Por último, M. Marcovich traduce: «Por consiguiente, uno debe seguir lo que es común. Y sin embargo, aunque el *logos* es común, viven los más como si poseyeran una sabiduría... particular.» (Marcovich, Miroslav, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana. Editio minor*, Talleres Gráficos Universitarios, Mérida, 1968, pp. 40-41)

no es otra cosa que el principio de lo que los tántricos designaron como el «juego» o «lila»: la Cognoscitividad que es común a todos los seres y que es inseparable del aspecto «físico» del universo, se manifiesta como la mente de cada individuo, cuyo aspecto «consciente» olvida lo que dicha Cognoscitividad es *en verdad* —lo universal, el todo, el principio único de toda la realidad— y cree ser un principio separado y substancial que es fuente autónoma de sus propios actos y sus propias decisiones, y que percibe un mundo que le es ajeno. Este no es otro que el error que los budistas llaman *avidya* (en la interpretación mahayana de este término) y que el Efesio designó como *letheia*. En efecto, como hemos visto, Heráclito nos dice en el fragmento 50 DK:⁶⁹

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

Cuando Heráclito dice que todo es uno, lo que quiere decir es que todo es el *arché*: todas las «mentes individuales» y todos los entes no mentales son en verdad manifestaciones de un único principio —el *arché*—, y el pensamiento y la percepción de todas las mentes es en verdad función de un único *lógos* (que constituye el aspecto cognitivo del *arché*, tal como el fuego representa la esencia de su aspecto «material»). Sin embargo —tal como le sucedió a Descartes en la intuición que luego expresó silogísticamente como «*je pens, donc je suis (cogito ergo sum)*»— cada mente cree ser la fuente separada, independiente y autónoma de sus pensamientos y actos, así como un receptor separado y substancial de experiencias. Como ya se ha señalado, esta ilusión de tener un «entendimiento particular» —la cual, para Heráclito, constituye el núcleo mismo de la *letheia* u «ocultamiento»— es inherente a nuestras estructuras óntico-ontológicas, que implican el creerse un ente separado, substancial y plenamente autónomo, y el experimentarse siempre como tal.⁷⁰ El fragmento 89DK de Heráclito nos dice:⁷¹

⁶⁹Fragmento 50 según Diels-Kranz y 26 según Marcovich. La versión citada es la de G. S. Kirk, en Kirk, G. S., y J. E. Raven, 1966, español, 1970). Angel Cappelletti (Cappelletti, Angel J., 1972b) traduce el fragmento así:

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

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

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

El profesor Cappelletti (Cappelletti, Angel J., *Ciencia jónica y pitagórica*. Caracas, Equinoccio, Editorial de la Universidad Simón Bolívar, 1980) cita a Simplicio:

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

El profesor Cappelletti (*Ibidem*) cita también a Aecio:

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

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

⁷⁰Por ejemplo, el «estado de yecto» del *Dasein* implica ya el sentirse separado y distinto del *arché* único y universal, pues si supiésemos *vivencialmente* a cada momento que somos el *arché* que todo lo crea, no podríamos sentirnos «arrojados en el mundo». En consecuencia, difícilmente podría estar más claro que, independientemente de que el *Dasein* se encuentre en su «estado de abierto» o haya «caído», sus estructuras óntico-ontológicas se encontrarán, para Heráclito, en el corazón mismo de la *letheia*. Es por esto que, como he señalado en el ya mencionado trabajo «El arché, el ser y la verdad en Heidegger» (cfr. nota 3 a este trabajo), la interpretación que el filósofo alemán hace de los conceptos de *letheia* y *aletheia* en Heráclito

«(Aunque) para los despiertos hay un mundo único y común... cada uno de los dormidos se aparta hacia el suyo particular.»

Como he señalado e intentado demostrar en «El arché, el sery la verdad en Heidegger» (trabajo que debe aparecer en *Utopía y praxis latinoamericana*; revista publicada por La Universidad del Zulia, Maracaibo), si lo anterior fuese correcto, Heidegger estaría años luz alejado de la verdad al identificar la *aletheia* de Heráclito con es «estado de abierto del *Dasein*», pues incluso en su estado de abierto, el *Dasein* no es otra cosa que la ilusión de una individualidad substancial, mientras que la *aletheia* de Heráclito constituiría la superación misma de esta ilusión y, en general, del error humano básico que los budistas (mahayana, vajrayana y atiyana) llaman *avidya* y que Heráclito habría designado como *letheia*. (Quienes interpretan textos antiguos hacen algo similar a lo que es práctica común en la mayor parte de los científicos, los investigadores y los filósofos: intentan substanciar hipótesis o creencias previas, las cuales están en muchos casos asociadas al tipo de experiencia que más ha marcado al autor, o —quizás todavía más a menudo— al único tipo de experiencia que éste haya conocido. Un filósofo no-substancialista, no-dualista y no-pluralista puede haber elaborado su sistema en base a las experiencias propias de una mística marcada por estas mismas características, mientras que un filósofo realista podría haber elaborado el suyo en base al tipo de experiencia que en su época y lugar constituía la «normalidad» estadística y al sentido común imperante. El filósofo o científico —y, como ellos, el estudioso de los textos antiguos— buscará entonces en su experiencia hechos que puedan substanciar sus hipótesis, de modo que las mismas no parezcan desacabelladas, pero esto no significa en absoluto que las haya demostrado — como bien lo sabe la mayoría de los epistemólogos actuales y como lo reconoce incluso alguien tan moderado y conservador como el mismo Popper—. Hacer que se tenga esto en mente en todo momento —claro está y por supuesto, valga la rebusnancia— es una función esencial y condición necesaria de toda hermenéutica que reconozca sus propios límites y ayude a los demás a reconocerlos, en vez de mantener los engaños habituales. El problema con Heidegger es que no reconoce los límites de su experiencia, y no puede ni siquiera imaginar que un Heráclito, por ejemplo, haya podido tener vivencias radicalmente diferentes de las suyas propias; en consecuencia, interpreta el uso de *letheia* y *aletheia* en el Efesio como si dichos conceptos debiesen indicar tipos de experiencia que él haya conocido y vivenciado. Sin embargo, los fragmentos de Heráclito son casi idénticos a los que podríamos extraer de obras de místicos no-substancialistas, no-dualistas y no-pluralistas como Lao-tse o Nagarjuna y, en esa medida, sugieren que el Efesio haya podido

(según la cual la *aletheia* tendría que ver que el «estado de abierto» del *Dasein*, por ejemplo) es un solemne disparate.

⁷¹Cappelletti, Angel J., 1972b. Fragmento 24 según Marcovich y 89 según Diels-Kranz. Modifiqué la traducción del profesor Cappelletti poniendo el término «existencia» entre paréntesis para indicar que Heráclito no expresa el sentido que *yo* doy a ese término. En Marcovich, Miroslav, 1968, se traduce el fragmento así:

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

Cabe señalar que, si bien la raíz del ocultamiento que hace que cada cual se aparte hacia su (ilusorio) mundo particular, es la existencia misma del *Dasein*, está claro que es en cada «escape» del *Dasein* con respecto a su «estado de abierto» que se construye con todo detalle un mundo particular específico. En este sentido el «estado de abierto» es similar a lo que los tibetanos llaman un «bardo» o «estado intermedio», a partir del cual «nacemos» en uno de los seis estado psicológicos del *samsara*, el cual construimos en nuestro escape-caída.

ser un místico del mismo signo, que respondía a experiencias que Heidegger ni siquiera pudo imaginar.⁷² Tampoco la experiencia de Gadamer podría seguramente acercarse en sentido alguno a lo que me parece que podría haber sido la experiencia de Heráclito y de otros presocráticos no-dualistas. En esa medida, su hermenéutica va más allá de los límites dentro de los cuales toda hermenéutica debería mantenerse y ni siquiera reconoce la transgresión en la que incurre —con lo cual ella permenece dentro de los límites de la ideología y del prejuicio cultural—.)

La embriaguez dionisiaca no es otra cosa que la disolución temporal de esta ilusión de una individualidad substancial, que permite que se tenga una vislumbre de cómo son las cosas en verdad. Ella podría muy bien haber sido parte de un método encaminado a la superación definitiva del error que el budismo mahayana llama *avidya* y que Heráclito llamó *letheia*, tal como en el Oriente lo fue el tantrismo, que recurría a la embriaguez, no como un objetivo en sí mismo, sino como elemento de un método bastante complejo para, a la larga, lograr la superación definitiva del error y permitir al individuo establecerse en la captación correcta de cómo es todo en verdad (sin dualismos ontológicos ni pluralismos substancialistas, pero también sin ninguna otra interpretación conceptual).

Todavía en la p. 43 (¶ 2-3), Gadamer señala las contradicciones del concepto de «alma» tal como se lo plasma en el *Fedón*. En mi opinión, estas contradicciones se deben a la supervivencia de la vieja concepción del alma como «soplo», y de ella como manifestación del aspecto cognoscitivo del único *arché*, y la superimposición sobre esta concepción de la nueva idea del alma como fuente autónoma e intrínsecamente separada, de todo pensamiento, proyecto y acción. En todo caso, contra lo que parece sugerir Gadamer en la misma página, ¶ 3, los presocráticos no constituyen una unidad homogénea que tenga su continuidad en Platón (esto es autoevidente; baste con recordar las palabras con las que Heráclito se refiere a Pitágoras para darnos cuenta de las múltiples visiones del mundo esposadas por los presocráticos y cómo algunas de éstas se encontraban en la pugna más antagonica que podamos imaginar).

Capítulo 4.- El problema del alma en el *Fedón*

En la p. 50 (¶ 2), al considerar el «segundo argumento» (que introduce Simias como una doctrina socrática famosa), que es el de la *anámnesis*, Gadamer nos recuerda que «...Socrates dice que el conocimiento tiene que ser un recordar, porque cosas como los conceptos matemáticos, por ejemplo *to ison*, lo igual en sí, no se pueden recabar del ámbito de la existencia, donde no hay nunca dos entes perfectamente iguales (y a este

⁷²En el trabajo sobre Heidegger al que me he referido en este párrafo y en otros pasajes de este trabajo («El arché, el ser y la verdad en Heidegger», a aparecer en la revista *Utopía y praxis latinoamericana*, publicada por La Universidad del Zulia, Maracaibo) explico lo equivocado que, en consecuencia, estaba Heidegger al afirmar, hacia el final de su vida, que Daisetz Teitaro Suzuki había dicho en sus ensayos sobre el budismo zen todo lo que él mismo había querido decir en la totalidad de sus escritos filosóficos: lo que dijo Suzuki es lo que se sigue de las vivencias de los 'Iluminados», a las que Heidegger jamás accedió; en consecuencia, su confusión al hacer la afirmación a la que aquí me refiero era mayúscula. En el mencionado trabajo escribí muchas páginas a fin de mostrar por qué ello es así, y también a refutar la interpretación que Heidegger hace de la *letheia* y la *aletheia* heraclíticas. (Lo más curioso es que, a raíz de la absurda afirmación de Heidegger, una serie de autores de cierto prestigio —como Herbert V. Guenther y Steven Batchelor, entre otros— hayan intentado explicar el budismo en términos de los conceptos del pensador de la Selva Negra que colaboró con el nazismo; en el artículo mencionado también he refutado algunas de las afirmaciones de Guenther a este respecto.)

respecto viene a la mente la metafísica de Leibniz). El concepto matemático de igual es la igualdad perfecta que no se puede hallar nunca en la experiencia sensible, y esto prueba la preexistencia del alma que ha visto ese igual en sí que no es visible en la experiencia existencial.» Tampoco el punto matemático se puede hallar en la experiencia, ni nada de lo que pertenezca al digital proceso secundario,⁷³ asociado al funcionamiento del hemisferio izquierdo del cerebro.⁷⁴ Quizás esto nos permita vislumbrar cómo pudieron los neoacadémicos Cárneades y Arcesilao, como descendientes de la tradición platónica, desarrollar una filosofía escéptica tan similar a la de Pirrón y su escuela (e incluso superior a ésta en la medida en la que su concepción de la relación entre *epoché* y *ataraxia* supera la interpretación causal: no es que la *epoché* sea la causa de la *ataraxia*, como parecía serlo para Pirrón, sino que **cuando hay epoché hay ataraxia** y vice-versa).⁷⁵ Otro punto que aquí puede interesar a los lectores de Gadamer es la relación entre esta doctrina de Platón y los argumentos de Kant para demostrar el conocimiento sintético *a priori*; a este respecto, baste con mencionar que los argumentos de Kant surgieron como respuesta a los argumentos que Hume tomó de la tradición escéptica... parte de la cual fue desarrollada por los neoacadémicos. Pero lo que a mí me parece más interesante es las aparentes contradicciones en el pensamiento de Platón; la primera que mencionaré no es las que más preocupa aquí a Gadamer (las distintas concepciones del alma), sino la contradicción entre los argumentos que Platón emplea aquí con respecto a lo igual en sí y los que emplea en *La República* 602c-603b. En el mencionado fragmento de esta última obra, Platón parte del reconocimiento de la diferencia entre los «entes» de la razón y los de la experiencia sensible, los cuales no pueden corresponder entre sí. Por ejemplo, un punto matemático no ocupa espacio alguno, pero todo punto físico ocupa algún espacio; una línea matemática no tiene grosor, pero toda línea física lo tiene. Por supuesto, hoy en día la física postula quarks que son físicos pero que son como puntos matemáticos en la medida en que no ocupan espacio alguno, o «supercuerdas» de un largo como el de la constante de Planck, pero que no tienen grosor; ahora bien, los quarks y las supercuerdas son postulados de la razón que jamás han sido percibidos por los sentidos; con respecto a lo que es percibido a través de los sentidos, jamás puede haber una correspondencia exacta entre ello y lo concebido por la razón. 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

⁷³Cfr. (1) Freud, Sigmund (1895; español 1974), *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Madrid, Alianza Editorial. (2) Fenichel, Otto (1945), *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York, Norton.

⁷⁴Cfr. (1) Pribram, Karl H. y Merton Gill (1976), *Freud's «Project» Re-assessed*. Nueva York, Basic Books. (2) 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. (3) 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. (4) Lacan, Jacques (1957), «L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», *La Psychanalyse*, N° 3, 1957, pp. 47-81. (5) Lacan, Jacques (español 1971/1972), *Lectura estructuralista de Freud*.

⁷⁵En todo caso, la existencia de las *agrafa dogmata* de Platón excluye toda conclusión apresurada con respecto a las relaciones entre Platón y los neoacadémicos, por una parte, y los neoplatónicos, por la otra: puesto que no conocemos el contenido de las *agrafa dogmata*, no podemos saber que relación puede haber entre éstas y las doctrinas desarrolladas por las dos corrientes mencionadas, entre las que se derivaron del platonismo. En otra parte he propuesto algunas teorías a este respecto, aunque no como algo que pretenda afirmar, sino como mera especulación; siendo tales, no las repetiré aquí.

corresponder exactamente a las señales continuas. Gregory Bateson (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. El primer párrafo en la cita es de la p. 44; el segundo párrafo es de la p. 99) escribe:

«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.

En efecto, Alberto Einstein (citado en Cole, K. C., 1984, «By the Numbers». *Discover*, Vol. V, Nº 1, enero 1984) escribió:

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

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 tres que se citaron, dentro de una digresión previa (en letra pequeña) en este mismo trabajo.

En cambio, en *La República 602c-603b*, cuando Platón quiere mostrar que los efectos de la imitación son contrarios a la razón, nos pide que consideremos las apariencias presentadas por la vista, tales como el hecho de que la misma cosa parezca torcida en el agua pero recta fuera de ella, o que parezca tener tamaños diferentes cuando se la considera desde distintas distancias —dificultades con respecto a las apariencias que la pintura emplea para producir sus efectos—. En cambio, sigue el argumento, el medir, el contar y el pesar son funciones de la parte reacional del alma que contrarrestan los engaños que inducen en nosotros las meras apariencias; por ejemplo, cuando las apariencias sugieren que A es mayor que B, midiendo ambos entes a menudo comprobaremos que B es más grande que A.⁷⁶ Platón concluye que los resultados de la imitación deben ser inferiores a los de la razón, en la medida en la que son productos de una parte inferior del alma.

En el argumento del *Fedón*, la razón poseía datos que no podían provenir de la experiencia y se empleaba para ellos precisamente la diferencia entre lo digital (asociado, aunque Platón no lo sospechase, al funcionamiento del hemisferio izquierdo del cerebro) y lo analógico (asociado al funcionamiento del hemisferio derecho); en el argumento de *La*

⁷⁶Cfr. los tres ejemplos de argumentos utilizados tradicionalmente para mostrar esto que se citaron en una de las digresiones en letra más pequeña al comienzo de este trabajo (en la tercera de las cuales se hace una interpretación *sui generis* de una de las pruebas de Zenón de Elea).

República, Platón olvida, en cambio, que el medir es siempre inexacto y lo postula como una función propia de lo racional, considerándola perfecta. Del mismo modo, en un argumento se implica que se debe prescindir de la experiencia como prueba (cosa que encontramos en muchos otros razonamientos de Platón), mientras que en el otro se nos pide que hagamos referencia a la experiencia y se considera que es en referencia a ésta que la razón es superior a la imitación. Pero esto es ya otra digresión, que quizás nos haya apartado de lo que deberíamos estar considerando aquí.

Lo que estábamos considerando era las demostraciones de la existencia del alma, en las cuales encontramos otro juego de contradicciones, comenzando con la forma en la que la existencia de conocimientos innatos se emplea para demostrar la preexistencia del alma. Está claro que Platón no podía saber que conceptos tales como el de identidad se derivan del hecho de que nuestro hemisferio cerebral izquierdo funciona de manera digital (en el cual se da la identidad exacta), mientras que el derecho lo hace de manera analógica (en el cual dicha identidad es prácticamente imposible), pero sí debía haber entendido que estaba mezclando distintas concepciones de alma... Para que esto no se haga demasiado largo, refiero a los señalamientos que Gadamer hace en esta parte del libro.

En la p. 55, ¶ 3, a los señalamientos de las primeras líneas se debería responder que lo que Platón y Aristóteles respondan dependerá, no de lo que los presocráticos mismos hayan pensado, sino de otras dos cosas: (1) de los intereses y de las ideologías de Platón y Aristóteles, quienes en muchas ocasiones deformaron (intencionalmente o no) el pensamiento de los presocráticos, y (2) de los intereses y la ideología de quien le haga las preguntas, que determinarán la forma en que éstas estén estructuradas, lo que ellas inquieran y, por ende, lo que Platón y Aristóteles vayan a responder. Como señala el texto budista ch'an (zen) *Las crónicas del acantilado azul*:

«No uses una pregunta para hacer una pregunta, pues la respuesta está en la pregunta y la pregunta está en la respuesta.»

Los falsos problemas que se derivan de las distintas formas de funcionar de nuestros dos hemisferios cerebrales se repiten en la p. 58 de Gadamer, quien se pregunta si el dos se constituye con respecto al uno por adición de una unidad o por división de ésta, refiriéndose al «movimiento» (el cual no puede darse en el proceso digital mismo). Luego en la misma página nos dice que en el transcurso de su búsqueda «...Sócrates se topó con el texto de Anaxágoras y creyó que había encontrado finalmente una solución al problema de la causa del *nous*, pero que con el tiempo también esta esperanza quedó defraudada.» Este problema de encontrar en el *nous* el autor primordial de la organización del universo, casi como para producir una cosmogonía científica, es clave y vendremos a él más adelante (Kant niega la posibilidad de una cosmogonía racional, aunque por otra parte reconoce que lo que las cosmogonías intentan resolver es un problema que surge directamente de una exigencia de la razón pura; cfr. p. 59, ¶ 2).

Luego en la p. 61 volvemos a toparnos con problemas que se derivan de la distinción entre el funcionamiento de los dos hemisferios; Arquitas era un matemático de primera fila que sabía también que las matemáticas no tratan sobre el triángulo dibujado en la arena y que éste es sólo una imagen de su verdadero objeto: el uno está hecho de líneas matemáticas que no tienen grosor y cuya rectitud es perfecta, mientras que sus ángulos también son perfectos, mientras que el otro está hecho de líneas físicas que sí tienen grosor y cuya rectitud no es perfecta, mientras que sus ángulos tampoco lo son.

Lo importante aquí es que Gadamer defiende la doctrina según la cual Platón no hipostató ni ontologizó los números, las figuras geométricas, lo bello, lo justo, lo bueno,

etc., como cosas que existan en otro mundo, considerando que tales tesis surgen de la tradición neoplatónica, aunque tienen ya su base inmediata en la crítica de Aristóteles. El problema es cómo demostrar esta tesis en base a los textos mismos de Platón, que tienen tantas contradicciones y que en muchos casos sugieren la interpretación decimonónica.

Más importante es el hecho de que Platón cite a sus predecesores, desde Heráclito a Empédocles (este nombre es significativo por ser considerado como el iniciador de la supuesta «escuela de Elea», cuya existencia Gadamer rechaza) y Protágoras, y también a Homero y Epicarmo, como siendo partidarios del fluir universal de las cosas —es decir, como preparmenídeos todos ellos—. De hecho hemos visto que para Heráclito (cuando menos) el flujo universal no implica una pluralidad de substancias sino, más bien, un no-substancialismo al estilo del budismo (mahayana, vajrayana y atiyana), el taoísmo y sistemas similares, y que sus doctrinas parecen surgir de una magistral elaboración conceptual de la visión mágica y de la mística no-dualista. Pero Platón es un elaborador de la venenosa corriente dualista que surge con Pitágoras y su escuela, por una parte, y con Parménides, por la otra (aunque este último disfrace su dualismo diciendo que el no-ser no existe y por ende no se encuentra en relación dualista con el ser). Gadamer tiene la perspicacia suficiente para entender que la conceptualización por Platón de sus predecesores es fruto de su propia ironía, fantasía e imaginación, en la medida en la que el concepto de fluir no puede separarse del concepto de lo permanente, pues ambos se implican mutuamente. Del mismo modo (p. 69, ¶ 1) Gadamer reconoce que los partidarios de la *stasis* (inmovilidad) del ente total [o sea, de lo que llamamos universo, que no debe confundirse con el ser (*das Sein*), pues éste es uno de los entes (*Seiende*) que son y no el ser de ningún ente], son revolucionarios con respecto a la tradición anterior, y que esto se aprecia ya en el hecho de que el título con el que los designa Platón —*stasiótes*— significa también «revolucionario». Mientras que un Heráclito reconoce que el mundo fluye (de una manera que nosotros percibimos analógicamente y también en términos de relaciones entre lo analógico y lo digital), y que nuestra interpretación jamás corresponde exactamente a lo que interpreta (en la medida en la que lo digital no puede corresponder exactamente a lo analógico), los «revolucionarios» niegan lo sensible y lo analógico y reifican y onologizan lo pensado (intuitiva y/o discursivamente) y lo digital. Ambos están conscientes de que lo uno y lo otro no pueden corresponder entre sí, pero mientras que unos hacen con este conocimiento una filosofía de la totalidad, los otros escinden la totalidad negando la existencia de la parte más importante y esencial de la misma, que es la sensible.

En la p. 71 (¶ 2) Gadamer no critica la interpretación numerológica de Platón, que no parece nada exacta. En la 72, Gadamer piensa que unos interpretan el ser como materia y otros como ¿idea?... sin darse cuenta de que quizás algunos hayan tenido una visión más compleja: quizás para algunos el ser excluya la materia y sea pura idea, pero constituya un error (constituido por la confusión del mapa constituido por los pensamientos intuitivos y discursivos, con el territorio de la realidad sensible, y/o la creencia en que es posible una perfecta correspondencia entre ambos), mientras que la captación de lo sensible en una Gnosis libre de pensamientos intuitivos (por ejemplo, los que entran en juego en la percepción sensorial y que un F. F. Price designa como «reconocimiento») o discursivos (incluyendo lo que el idealismo alemán designa como «concepto») podría constituir la superación del error... que Heráclito llamó *letheia*. Esto no es más que un punto retórico, pues no pretendería demostrar que Heráclito haya pensado acerca de este problema, que se deriva de la comparación entre su filosofía y la de sus sucesores.

Hacia el final de la p. 74, se hace referencia al problema del instante del *Parménides*: en el momento en que alguien ya está muerto, ya no agniza; en el momento en que está agnizando todavía no está muerto. Este problema aparece en forma más complicada en las refutaciones del sentido común compuestas por los filósofos *madhyamika* de la India, que lo aplican al movimiento de los cuerpos extensos (con el perdón de Kant, hoy hay que hablar de cuerpos estensos en la medida en la que la física postula esos corpúsculos llamados quarks que tienen masa pero no son extensos): cuando una parte del cuerpo ha pasado un punto, otra no lo ha alcanzado; ¿cuándo pasa el cuerpo por el punto? ¿Y cuando deja el cuerpo de estar pasando por el punto?: ¿cuando el final del cuerpo está pasando por él? Pero este final también puede ser dividido en una parte que ya pasó, otra que está pasando y otra que no ha pasado aún... Y así hasta el infinito (ya que lo analógico es infinitamente divisible en términos digitales). Esto conduce al problema del movimiento en Hegel, quien concluye que, para que algo se mueva, tiene que, al mismo tiempo, estar y no estar en el mismo sitio (Hegel tiene que afirmar esto en la medida en la que cree en la perfecta correspondencia entre mapa y territorio e incluso cree que el mapa es el territorio; la alternativa, propia de la filosofía *madhyamaka* y en mi opinión de la de Heráclito, entre muchas otras escuelas y pensadores, es que no existe tal correspondencia exacta entre mapa y territorio y por ende no es que al mismo tiempo un cuerpo esté y no esté en el mismo lugar, sino que *no puede decirse nada con respecto a su posición que sea absolutamente preciso, justamente en la medida en la que lo analógico y lo digital difieren*. En la p. 75 (¶ 2) también Gadamer hace referencia a Hegel, aunque por otros motivos: la similitud entre la interpretación de ciertos desarrollos en los griegos y el Hegel; lo curioso es que al final de la página (en el ¶ 3) Gadamer descubra América y afirme que «...Cuando estudiamos a Platón, no debemos olvidar que se encuentra en el pasado con respecto a Hegel.» En las pp. 76-7 Gadamer sigue con estas comparaciones grecohegelianas, que lo llevan a criticar la actitud de dominio de la ciencia moderna (fuente de la crisis ecológica que antes había ignorado olímpicamente) hasta concluir con una nota sobre Husserl y Heidegger. Desgraciadamente, su pseudoecologismo es de origen y corte heideggeriano, aunque no nos inste directamente a instalarnos en un claro de la selva a contemplar el Ser en vez de seguir tratando de dominar y transformar nuestro medio ambiente.⁷⁷

Capítulo 7.- El planteamiento doxográfico de Aristóteles

Gadamer advierte correctamente (p. 80, ¶ 3) que Aristóteles, como Platón, no está motivado por un interés historiográfico, sino por los problemas de su filosofía. En efecto, los usa para entablar un diálogo vivo con ello que demuestre que sus propias ideas son las correctas. En la p. 81 nos dice que los números son para Aristóteles el orden mismo de la realidad, el orden del movimiento circular de los astros; pero Aristóteles escapa en parte de la crítica que se hizo antes en base a las diferencias entre lo analógico y lo digital y las citas de Gregory Bateson, en la medida en la que para él esto se aplica sólo al mundo supralunar, que identifica como el de los movimientos regulares (y al que en parte parece atribuir características propias de lo digital o, más bien, de una geometría perfecta como la que, para Arquitas, se distinguía de la que se dibujaba en la arena). Si bien hoy sabemos que no

⁷⁷En el ya citado trabajo «El arché, el ser y la verdad en Heidegger» (que debe aparecer en *Utopía y praxis latinoamericana*, LUZ, Maracaibo) he explicado por qué el pseudoecologismo heideggeriano es un ecologismo «malo» y también cuál es el «bueno».

hay ninguna diferencia radical entre el orden supralunar y el sublunar (por lo menos no en la medida en que lo hay entre las «dimensiones intermedias» y la dimensión subatómica, ni, mucho menos, en la medida en la que lo hay entre la «verdadera geometría» de Arquitas y la que se dibujaba en la arena), la creencia en lo contrario era aceptable en la época de Estagirita.

¡Qué bueno que Gadamer sepa que el Demiurgo no es un Dios creador, sino un artesano que toma como modelos las Formas eternas! (p. 81, ¶ 2) Agustín de Hipona —más influenciado por los neoplatónicos que por el mismo Platón— hizo con Platón lo que Tomás de Aquino con Aristóteles —aunque la diferencia es que el gran mito del *Timeo* se presta para la interpretación cristiana—. Tal como en Tomás la *æternitate mundi* se transforma así en la *æternitate dei*, desde Agustín la co-eternidad de los *eidos* y del demiurgo se transforma en creación ex-nihilo.

En la p. 82 (¶ 2) Gadamer dice que en la tradición occidental el concepto de *physis* se constituye precisamente a través de la comparación con la *techné*, y que esta comparación, al igual que la que se hace entre *physis* y *nomos*, es típicamente sofística. Antes vimos que no hay motivo para decir que los presocráticos no pudiesen haber tenido un concepto (o protoconcepto) de *physis*, ya que éste puede ser entendido como sinónimo del *bön* (*bon*) de los tibetanos, del *tao* de los chinos, del *manas* de los polinesios o del *brahmán*, o del *dharmā*, etc., de los hindúes —muchos de los cuales son anteriores a la existencia de los presocráticos (o, por lo menos, contemporáneos con éstos)—. Ahora bien, en los sistemas orientales que nos interesan, los equivalentes de *physis* no se contraponen, ni a equivalentes de *techné*, ni a equivalentes de *nomos*; tanto los productos y las convenciones humanos, como los entes y sistemas naturales, son todos ellos *physis*, y lo que muchos de ellos designan como «Iluminación» consiste en el descubrimiento total y definitivo de esta *physis*, con lo cual dejamos de creer erróneamente que cuando actuamos lo que actúa en nosotros es una entidad separada y distinta de la *physis* —lo que tomamos como nuestra mente e interpretamos como una substancia— y comenzamos a «saber» (de un modo que no comprende la intervención de pensamientos intuitivos o discursivos que creamos absolutamente verdaderos o falsos) que es ésta quien actúa en y a través de todos nosotros. Lo que se busca es lo que los taoístas y los budistas *ch'an* o *zen* designan como *wei wu wei* o «acción a través de la no-acción»: acción libre de la creencia en que un individuo-substancia separado está actuando, que es un «dejar que la *physis* actúe». (Recientemente un artículo en *La Recherche* mostró que los indígenas del Amazonas tampoco contraponen *nomos* y *physis*, o *techné* y *physis*, pues su medio ambiente natural es en una grandísima parte el producto de su propia actividad humana; la tasa de biodiversidad en las zonas que han estado habitadas por mucho tiempo es mucho mayor que la de las zonas que no lo han estado, de modo que, cuando el individuo humano tiene una visión del mundo y un conocimiento del medio ambiente como el que tenían los indígenas en cuestión, él o ella es una parte de la naturaleza esencial para la fecundidad de ésta.⁷⁸) Y si, en efecto, los presocráticos tuvieron un concepto (o protoconcepto) de *physis*, no puede haber la menor duda de que éste no correspondía al de Aristóteles, pues en la p. 82 (al final) Gadamer nos muestra que el concepto de *physis* del Estagirita está basado en el saber hacer, o lo que es lo mismo, está moldeado en base al modelo de la *techné*. Así pues, al mismo tiempo que el concepto de *physis* se desarrolla por contraposición con el de

⁷⁸Cfr. Descola, Philippe, «Les cosmologies des indiens d'Amazonie. Comme pour leurs frères du nord, la nature est une construction sociale.» Paris, *La Recherche*, No. 292, noviembre de 1996, pp. 62-7.

techné, adquiriendo su especificidad aristotélica, dicho concepto se estructura en base al modelo de la *techné*: éste tipo de desarrollo se repite una y otra vez en la historia de la humanidad y es propio de la «evolución» de sus conceptos.

En la p. 84 comienza una sección muy interesante. Gadamer se basa en las clasificaciones de los presocráticos que Aristóteles hace en la *Física* para llegar a una conclusiones bastante notables. Para Gadamer, entre los *pynótes-manótes* (partidarios de la condensación-rarefacción) se encuentran Tales de Mileto y Anaxímenes, mientras que Anaximandro es mencionado por el mismo Aristóteles, junto a Empédocles y Anaxágoras, como uno de los *eccrisis*. Como ya se adelantó, la tesis de Gadamer es que no hubo una escuela de Mileto, lo cual permitiría que se explicase el «retroceso» constituido por el paso del concepto de *ápeiron* (ἄπειρον) en Anaximandro al de aire en Anaxímenes. Es bien sabido que muchos estudiosos de los presocráticos han considerado que identificar el *arché* con el agua (como supuestamente lo habría hecho Tales, aunque como veremos Gadamer niega que esto sea lo que hizo el hombre que es universalmente reconocido como el primero de los filósofos griegos) era reducir el principio del universo a una de sus manifestaciones, lo cual es absurdo (puesto que el agua se define por contraposición al resto de los elementos de la tradición griega, sería absurdo emplear esta palabra para indicar el principio común a todos los elementos y a todo el universo). Quienes así piensan, consideran que postular el *ápeiron* como *arché* fue un gran logro de Anaximandro, ya que con ello se superaba el error anterior y se postulaba como *arché* algo que no era cosa ni elemento alguno, pero que podía constituir a todas las cosas y a todos los elementos. Además, el concepto así entendido se presta para una dialéctica de lo real que es verdaderamente sutil y todocomprensiva: el *ápeiron* o lo ilimitado sigue siendo siempre lo ilimitado, que es el *arché* de todas las cosas y de todos los elementos, pero en el plano de lo relativo (o sea, de manera en cierta medida ilusoria o provisional) parece limitarse de ciertas maneras específicas para constituir los diversos entes y elementos. Así, pues, todo elemento y todo ente es una limitación ilusoria o provisional del *ápeiron*, que es el *arché* y sigue siéndolo a pesar de todas sus aparentes limitaciones. Pero entonces, después de Anaximandro, viene Anaxímenes, para quien el *arché* es el aire: un error similar al de Tales, que es inconcebible si aquél hubiese sido discípulo de Anaximandro y, en consecuencia, hubiese existido una «escuela milesia». El retroceso de Anaxímenes es, en efecto, inexplicable si se postula la existencia de una escuela milesia.

Gadamer ha hecho un trabajo admirable, pero en mi opinión a su método le falta algo esencial, que es el elemento comparativo intercultural al que me referí anteriormente. ¿De dónde saqué mi interpretación de Heráclito, a la que he vuelto una y otra vez a lo largo de este trabajo, si es cierto que, como señala Gadamer, no podemos inferir hermenéuticamente la filosofía de los presocráticos de meros fragmentos conservados por distintos autores con diversos intereses y diferentes ideologías? Mi propia concepción de lo que debe ser la hermenéutica es radicalmente diferente de la de Gadamer, pues se apoya fuertemente en la comparación con los sistemas de otras culturas. Los fragmentos de Heráclito hacen que uno piense inmediatamente en el *Tao te king* de Lao-tse, el cual a su vez puede ser interpretado con grandes ventajas a la luz de sistemas de pensamiento y mística hindúes como la escuela budista *madhyamaka*, iniciada por Nagarjuna. Pero, dicho de esta manera, esto suena insubstancial y muy poco convincente. Adentrémonos en las ideas que nos interesan.

En vez de creer que *sólo* podemos reconstruir hermenéuticamente la filosofía de los presocráticos en base a los todavía existentes textos completos de Platón y Aristóteles (dos

autores que deforman la filosofía de aquellos presocráticos cuyas ideas les desagradan y no les son útiles para sus propios fines, habiendo contribuido a que, durante siglos, se considerase a Heráclito como un filósofo menor, como un energúmeno o un llorón, o como un inventor de ideas ridículas y sin importancia) y quizás a algún texto de Simplicio y de algún otro autor, creo que *también* podemos iluminar los fragmentos con nuestro conocimiento de sistemas completos de otras culturas. Puede que los motivos por los cuales Tales de Mileto afirmó que el *arché* era el agua, hayan sido muy distintos de los que, para decir lo mismo, haya podido tener el prebudista hindú Prajapati Paramesthin (a quien Benimadhab Barua llama «el Tales de la India»), quien nos dice que la materia original, que no surge ni de la definición de lo existente ni de lo inexistente, es el agua (*salila*). Puede que Gadamer tenga razón y lo que interesaba a Tales no fuese cuál era la materia original o primordial, sino qué era lo que sostenía el mundo, pero, para Prajapati Paramesthin, la filosofía era una búsqueda que, dentro de su corazón, llevaban a cabo los poetas a fin de descubrir, a la luz del pensamiento, la relación entre las cosas existentes y las inexistentes, es decir, la materia primordial.⁷⁹

La base del método que propongo es la siguiente: cada problema permite sólo un número dado de soluciones posibles; por lo tanto, cuando pensadores de distintas culturas o épocas se ocupan de los mismos problemas, es probable que muchas de las soluciones que proponen coincidan. Por otra parte, en ciertos momentos de su desarrollo, distintos pueblos que comparten ciertas características, enfrentan los mismos problemas conceptuales (y es un hecho que la lengua griega y el sánscrito comparten el uso de un alfabeto y una estructura de la lengua que posee las características que anteriormente señaló Gadamer). Más aún, esto es todavía más cierto cuando comparamos pueblos como los hindúes, los persas y los griegos, que resultaron de la mezcla de los belicosos invasores aryaos o indoeuropeos con los grupos humanos que con anterioridad poblaban las regiones donde ellos se establecieron —los cuales, a su vez, compartían importantes características culturales comunes—. Y, por último, no debemos olvidar que —como ya he señalado— se ha demostrado que los sumerios compartían una misma cultura con los dravidianos de la India, y que ambas culturas compartían tantas características con la cultura minoica. Seguiremos con esto más adelante.

Del mismo modo, es muy significativo que el prebudista hindú Brahmanaspati haya postulado como *arché* a *aditi* o «el infinito», que según Barua es lo mismo que el *ápeiron* de Anaximandro (aunque, según Max Müller, no se trata del infinito como resultado del razonamiento abstracto, sino el infinito visible): *aditi* es la base de todo, que es libertad y vida inmortal, y es madre de la luz, de la ley eterna, etc., etc., y que se contrapone a *nirriti*, que es decadencia, decrepitud, vejez y ataduras, y es madre de las tinieblas, del desorden, etc. Sin embargo, en este caso existe cierta base para interpretaciones como la de Gadamer, pues, para Brahmanaspati (también llamado Brihaspati), esta «base de todo» es lo que sostiene la tierra y también lo que le sirve de cúpula envolvente.

Por último, el prebudista hindú Anila postula que el *arché* es el aire (*vayu*), amigo del agua y poseedor (como el aire de Anaxímenes) de una notable capacidad de movimiento; es el primer nacido y dotado de un principio generador. El Atharva Veda comenta la doctrina de Anila remplazando el «aire» (*vayu*) por el «aliento vital» (*prana*), el cual es el Señor y la sede de todo. Su voz atronadora fecunda las plantas, para que conciban y se

⁷⁹Cfr. Barua, Benimadhab, *Historia de la filosofía india prebudista*. Versión española: Barcelona, Visión Libros, sin indicación alguna de año de publicación.

multipliquen. Cuando llega la estación, produce la alegría de todo cuanto se encuentra sobre la tierra; es él quien riega la tierra con lluvias. Todo lo cubre como un padre a su hijo querido. En el universo el principio es *vata* (aire) o *matarisvan* (viento); en el individuo es *prana* y *apana* (las dos fases de la respiración). Cuando los seres vivos duermes, la respiración continúa, vigilando la vida de aquéllos sin dormir ni descansar, y gobernando todo lo que no gobierna la mente consciente (por así decir, aunque la idea de un «inconsciente» no está en Anila). Es la vida pero también es la muerte (en forma de fiebre), y hace que el sabio alcance el más elevado de los mundos.

Antes de emplear a los prebudistas hindúes para interpretar a los presocráticos griegos, es necesario advertir que las visiones del mundo atribuidas a estos últimos podrían estar condicionando la interpretación que los estudiosos hacen de los prebudistas. En efecto, estos últimos no han sido tan estudiados como aquéllos y quienes lo han hecho han sido en muchos casos estudiosos de los primeros filósofos griegos. El mismo Barua se refiere a los tres autores anteriores como «el Tales de la India, el Anaximandro de la India y el Anaxímenes de la India». Sin embargo, es mucho más lo que se conserva de los prebudistas que lo que tenemos de los presocráticos, en parte porque sus doctrinas se incorporaron al Atharva Veda, que poseemos en forma escrita, en parte porque los brahmanes han conservado una serie de tradiciones orales, y en parte porque los budistas recogieron en sus propios textos las doctrinas de los primeros filósofos hindúes. Además, esto hace que en muchos casos dispongamos de varias fuentes para intentar reconstruir el pensamiento de uno u otro de los prebudistas.

Bien, parecería que tanto Prajapati Paramesthin como Anila estuviesen considerando sus respectivos elementos esenciales (el agua y el aire) como *arché* y no como soporte (que es lo que Gadamer dice que hacen Tales y Anaxímenes). En cambio, Brahmanaspati sí parece concebir a *aditi* —el supuesto equivalente del *ápeiron*— como soporte del mundo y también como cúpula que lo cubre. La paradoja es que en este sentido *aditi* es el infinito visible, o sea, lo que percibimos como ilimitado, pero Brahmanaspati nos dirá que *aditi* no es objeto de la experiencia. *Aditi* no es existente en tanto que no es limitado, pues todo lo existente es limitado (podríamos recordar que para que algo sea existente debe necesariamente ser limitado en el tiempo, teniendo comienzo y final, aunque esto no lo dice Brahmanaspati). Brahmanaspati afirma que, *como tal*, *aditi* no es objeto de la experiencia, pues todo lo que percibimos es una limitación (aparente) de *aditi*, que aparece como éste o aquél elemento, como éste o aquél ente. Sin embargo, *aditi* es la base permanente del mundo, de la cual provienen todos los cambios; es una concepción que va más allá de la experiencia pero que es indispensable para explicar la experiencia.

Así, pues, a la luz de las concepciones de los prebudistas, no parece que los elementos que los milesios postularon como *arché*, hayan sido concebidos como «soporte» del mundo; el único caso en el que las concepciones de los prebudistas podrían sugerir algo semejante sería en el de Anaximandro, en la medida en la que el *aditi* de Brahmanaspati servía como «soporte» del mundo —y, sin embargo, incluso en este caso, en última instancia, lo que se está postulando es un *arché* en el sentido clásico de «verdadera naturaleza o esencia de todos los elementos y de todos los entes», aunque lógicamente se trata de un *arché* que, *como tal*, no puede ser experimentado: siempre es experimentado como este o aquel elemento, este o aquel ente—.

Así, pues, las doctrinas de los prebudistas hacen parecer más probable que Tales haya postulado el agua, y Anaxímenes el aire, como *arché* en el sentido de constituyente esencial de todo lo existente. Y aunque el *aditi* de Brahmanaspati haya sido concebido

también como soporte y como cúpula envolvente, no hay duda de que fue concebido *antes que nada* como el constituyente esencial de todos los entes —lo cual nos hace sospechar que Anaximandro *haya podido* concebir el *ápeiron* de manera similar—. En consecuencia, aunque nuestro método nos hace llegar a una conclusión similar a la de Gadamer con respecto a la inexistencia de una escuela de Mileto, en la medida en que Anaximandro no nos parece haber constituido un eslabón entre Tales y Anaxímenes (y por ende éste último no habría representado un retroceso con respecto a Anaximandro), también nos ha sugerido algunas conclusiones diferentes.

Los párrafos anteriores abarcan una buena parte de la discusión de Gadamer entre las pp. 84 y casi el final del libro. Luego seguiremos con el método de ir página por página tocando punto por punto entre los que nos interesan (excepto los que se tocaron en las páginas anteriores y los que se tocarán a continuación). Ahora deberíamos ocuparnos de Anaximandro, Empédocles y Anaxágoras, a quienes Aristóteles agrupa como siendo *eccrisis*. Gadamer dice que la superposición por Aristóteles de la filosofía de Anaxágoras a la de Anaximandro tuvo que tener alguna base en la tradición. «Así se deduce, por ejemplo, de Teofrasto, que atribuye a Anaximandro, como ha probado Diels, una cosmogonía fundada en la idea de la explosión de un huevo cósmico primordial y, por lo tanto, en la idea de separación y diferenciación (como distinta de la idea de condensación y rarefacción que era común a Tales y Anaxímenes). Está claro que este relato, conocido por Aristóteles, lo llevó a clasificar a Anaximandro en la teoría corpuscular. Esta clasificación, por otra parte, es tan natural que también la moderna historiografía filosófica la ha adoptado. La escuela de Viena, Gomperz y sus seguidores, y también el joven Dilthey, dicen a este respecto cosas muy semejantes.» Esta referencia a la explosión de un huevo cósmico primordial (compartida por el orfismo, aunque, por razones que ya hemos visto al referirnos a las distintas concepciones del alma en los griegos, ello pueda parecer extraño), es clave para demostrar la conexión viviente entre la civilización, las cosmogonías y la religión griega y sus contrapartes orientales, incluso hasta tierras tan lejanas como en Centro de Asia y China. Sin embargo, creo apropiado mencionar que, aunque Aristóteles haya clasificado a Anaxágoras entre los *eccrisis*, al lado de Empédocles y Anaximandro, ello no implica que pueda atribuírsele la cosmogonía del huevo cósmico. Para Anaxágoras el caos original es la mezcla primordial o *migma*, compuesta por un número infinito de elementos, y no el huevo cósmico tradicional, y la separación de dicha mezcla es iniciada por el *nous*, que la pone en movimiento y luego va acelerando dicho movimiento (aunque el mismo sigue luego de manera mecánica), que tiene conocimiento de todo y todo lo controla, encontrándose de algún modo en contacto con, si no presente en, todas las cosas. No se sabe si este proceso es o no cíclico; Simplicio interpreta la frase «como lo que tenemos aquí» que aparece en el fragmento 4, como refiriéndose a otros mundos y no al pasado; G. B. Kerferd, por su parte, dice que Anaxágoras podría haber estado pensando en la muerte de nuestro mundo, a la que seguiría un mundo subsiguiente según pautas cíclicas —aunque le parece más probable que se refiera a otras partes de nuestro mundo, e incluso a otros mundos, como lo sugirió Simplicio—.

Por ahora, citaré la discusión que hace Hervé Pasqua⁸⁰ de la obra de Laks sobre Diógenes de Apolonia y la obra de angel Cappelletti sobre Anaxágoras,⁸¹ en parte porque

⁸⁰Pasqua, Hervé, reseña publicada en la *Revue philosophique de Louvain*, mayo de 1989.

dicha discusión sigue la clasificación de Anaximandro con Anaxágoras, en parte porque ella nos permitirá reconstruir una de las líneas de transición desde el monismo (o por lo menos del no-dualismo y el no-pluralismo) jónico al dualismo y el pluralismo áticos (hasta ahora habíamos mencionado a Pitágoras y a Parménides como introductores del dualismo; ahora veremos que una tercera génesis del dualismo podría anunciarse con Anaxágoras):

«La reconstitución por A. Laks de la obra de Diógenes de Apolonia proyecta un nuevo día sobre la obra de este presocrático oscuro, contemporáneo de Anaxágoras de Clazomene. Considerado como ecléctico y retardatario, no se le permitió encontrar su verdadero lugar [en la historia de la filosofía]. La obra de Diógenes se inscribe en los años 30 del siglo V. Es el último de los «físicos» en el sentido que Aristóteles dio a esta palabra, que es el de «constructor de un sistema del mundo». El último, ya que después de Diógenes la reflexión filosófica renunciaría al paradigma cosmológico a fin de enfrentar el desafío de la empresa sofista, provisto de un discurso del hombre acerca de la ciudad. Sócrates se transformó en el heredero [de dicha empresa] en el momento mismo en el que su lógica lo condujo a condenar la perspectiva de los tratados sobre la naturaleza. (cf. Fedón 97a-99).

«Sin salir del marco tradicional de la física antigua, Diógenes definió las condiciones en las cuales el «entendimiento» puede ser tomado como principio, sosteniendo al mismo tiempo que el entendimiento es inmanente en el Aire. Estudiar el pensamiento de Diógenes es, en consecuencia, intentar comprender la relación entre la doctrina del Aire inteligente y el sistema del mundo [de este filósofo]. (Se trata del problema filosófico de la inmanencia). Esta relación es la de un retorno a sí del principio después de haber circulado en los «caminos» del mundo. A este respecto, A. Laks hace notar, juiciosamente, la importancia de los términos «aspirar» y «atraer hacia sí» en el vocabulario de Diógenes. Estas expresiones traducen bien el espíritu del monismo, inconcebible sin la idea de una inteligencia que tenga como único objeto la identidad del principio y que actúe en todos los lugares del universo. La vida, en efecto, es una desecación progresiva en beneficio del Aire: la desecación de la tierra hace que el principio regrese a su identidad.

«Situando así el entendimiento en el Aire, Diógenes modificó la naturaleza del elemento que se vuelve soporte de la inteligencia [de modo que] ya no se confunda con «lo que los hombres llaman Aire» (cf. p. 9) Sobre todo, afirma A. Laks, modificó el concepto de «entendimiento», —de Noesis— que en relación al Nous de Anaxágoras poseía un valor dinámico ligado a su función de causa (p. xxxix). El análisis de W. Theiler, quien no se satisfizo con ligar el entendimiento de Diógenes al fenómeno general de la sensibilidad y de la animación, se excedió en este sentido al acordar al entendimiento de Diógenes una función demiúrgica. Esta interpretación volvió a cuestionar la reducción de la doctrina [de Diógenes] a un monismo obsoleto y atribuyó a la inteligencia las características de la divinidad. H. Diller afirma: «La recuperación ideal de Heráclito es mucho más significativa e importante que la recuperación material de Anaxímenes: para Diógenes el regreso a Heráclito parecía ofrecer el mejor medio de responder a la exigencia de un principio racional [introducida por] Anaxágoras». La actividad y la inmanencia de la inteligencia formarían entonces los dos aspectos de una sola y la misma crítica del sistema de Anaxágoras. Ahora bien, la cuestión es precisamente saber si, al menos a nuestros ojos, el pensamiento de Diógenes se afirma contra el de Anaxágoras, o si no representa más bien la última tentativa de justificación de un monismo del cual se desembarazó en gran medida el filósofo de Clazomene.

«En relación a lo anterior, los análisis de A. Cappelletti llegan oportunamente. Ellos tienen por objeto «restituir este filósofo (Anaxágoras) frente a Diógenes de Apolonia y a Anaxímenes». La obra de Anaxágoras constituye, según el autor, una síntesis de toda la filosofía natural anterior a Platón, desde Anaximandro hasta Empédocles. Ella representa la última tentativa filosófica de establecer el Nous frente al mundo múltiple. El pensamiento de Anaxágoras, queriendo salvar la realidad fenoménica, marca el momento pluralista del presocratismo. A lo que se opone Anaxágoras es, entonces, al monismo de Diógenes, que permaneció fiel a la tradición jónica. Todo su esfuerzo consiste, en efecto, en [un intento de] conciliar el eleatismo con la pluralidad del movimiento.

«Para los filósofos de Mileto, hasta Diógenes, la Physis es un ser molecular, una sustancia única de la cual todas las cosas son tan solo modificaciones. En el origen, no hay más que una masa indiferenciada en la cual materia, alma e inteligencia se identifican. En consecuencia, lo que se opone en esta concepción no es la materia y el espíritu, sino la unidad primordial y la pluralidad derivada.

⁸¹(1) André Laks, *Diogène d'Apolonie. La dernière cosmologie présocratique* Edición, traducción y comentario de los fragmentos y de los testimonios. Lille Y París, 1983. (2) Angel J. Cappelletti, *La filosofía de Anaxágoras*. Un vol. 21x15 de 311 pp. Caracas, 1984.

«A este monismo de tipo dinámico, Parménides opone su monismo estático. En nombre de la identidad del Ser, el filósofo de Elea critica la movilidad de la *Physis*. Pues, para que la naturaleza sea, es absolutamente necesario que sea inmutable. El Ser, en efecto, no podría moverse, como lo piensan Heráclito y los Milesios. Para engendrar a los seres múltiples, dicen éstos, la Naturaleza debe moverse. Ella es concebida, en el monismo dinámico, como una célula —es decir, como algo vivo— que, no siendo engendrado y siendo eterno, contiene sin embargo en sí la exigencia del cambio y de la multiplicación, mientras que en el fondo de sí misma permanece una. Así, pues, el Fuego heraclíteo contiene la totalidad de lo que es, pero no la totalidad de los modos de ser. Si el mismo se mueve continuamente, es para llegar a adquirir los modos que no tiene. El ser se encuentra siempre, en consecuencia, en un estado de carencia.

«A los ojos de Parménides, el Ser es, por el contrario, la plenitud de lo que es. Moviéndose, él sólo podría ir hacia el no-ser. Ahora bien, esto es contradictorio, pues el paso del Ser al no-ser es tan inconcebible como el paso del no-ser al Ser. El eleatismo fuerza a fondo la lógica del *ex nihilo nihil*, permaneciendo extraño a la idea de creación y a la de una posible aniquilación total.

«El monismo estático implicaba, en consecuencia, la negación de la realidad moviente de lo múltiple fenoménico, lo mismo que la desvalorización del conocimiento sensorial. Anaxágoras no aceptó esta conclusión. El deseaba salvar los fenómenos y [en consecuencia] volvió la espalda al monismo dinámico de Diógenes y al monismo estático de Parménides. Salvar los fenómenos significaba reconocer la realidad de los entes⁸² y del devenir. Ahora bien, el devenir absoluto es imposible, pues nada nace ni perece ¡*ex nihilo nihil!* El Ser no puede surgir de la nada. Entonces, si se quiere afirmar la realidad de lo múltiple, es necesario reconocer que los diferentes entes existen desde siempre. Cada ser es, en efecto, irreductible a otro y debe existir como tal desde toda la eternidad: el ser B no puede venir del ser A, pues para que A se vuelva B debería antes ser no-A. Ahora bien, el ser es y no puede no ser. ¡Es por esto que Anaxágoras niega que las cosas surjan de una sustancia única, incluso si esta fuese el Aire inteligente de Diógenes! Ellas ya existen y son lo que son desde siempre.

«Pero, desde el momento en que afirmo la realidad múltiple de los fenómenos, debo reconocer la realidad del movimiento y preguntarme de dónde viene éste en un mundo compuesto de seres inmutables. Observando dicho movimiento, constato que los diferentes seres están localizados en un espacio real, que están más o menos próximos los unos de los otros y que, en consecuencia, el cambio podría muy bien consistir en una aproximación y un alejamiento [entre ellos]. Así, se comprende que los elementos originarios, no engendrados, inmutables y eternos, permanezcan iguales a sí mismos. Protagonistas del cambio, no cambian y componen todas las cosas por su unión y su separación. Los elementos son múltiples. ¿Pero por qué concebir, como Empédocles, cuatro de ellos y no una infinidad? Es el mérito (!?) de Anaxágoras haber planteado el asunto y haberlo resuelto. Del hecho de que el número de cosas sea infinito y ninguna se parezca a otra, él dedujo que los elementos que los componen deben ser infinitos. Para Anaxágoras, los elementos son tan numerosos como las diferencias cualitativas reales que percibimos en las cosas. A sus ojos, es la cualidad y no la cantidad lo que produce la diferencia. Su doctrina se aleja del atomismo de Leucipo, es decir, del pluralismo cuantitativo, y fuerza a fondo el pluralismo cualitativo limitado de Empédocles llevando hasta el infinito el número de los elementos. Esto es, dice A. Cappelletti, un precedente del pluralismo absoluto implícito en el puro moviismo de Protágoras.

«Esta multiplicidad infinita de partículas se encuentra junta desde siempre. Ella forma la mezcla —Migma— caótica y primordial, sin devenir, puesto que los elementos son incapaces de moverse por sí mismos. El Migma es el equivalente del *Sphairos* de Empédocles. Se distingue de éste en que está compuesto de un número infinito de elementos y no de cuatro. Pero es la negación del *Apeiron* de Anaximandro: «Mientras que el *Apeiron*», escribe A. Cappelletti, «es un 'unicum per se', único, eterno, una sustancia viviente y divina que contiene en potencia la multiplicidad infinita de las sustancias, el Migma no es más que un 'unicum per accident', el resultado de esta multiplicidad infinita de sustancias que es una unidad indeterminada» (p. 227). De un lado, en consecuencia, tenemos una unidad que engendra una pluralidad; del otro, una pluralidad que se manifiesta como unidad. El *Apeiron* es un principio capaz de moverse y desarrollarse por sí mismo; el Migma es materia inerte incapaz de ponerse en movimiento y de ordenarse por sí misma.

«La mezcla originaria es la masa en reposo de todos los elementos, en la cual se fusionan las cualidades de éstos y los contrarios se neutralizan. En este conjunto indiferenciado no se pone en evidencia ninguna cualidad. Es un compuesto de elementos cualitativamente irreductibles los unos a los otros, lo que

⁸²*Etants*: "estantes", en el sentido de "los que están siendo". Es posible que este término haya sido acuñado para traducir el vocablo alemán *Seiende*.

explica que la materia pueda ser a la vez única y diversa. Pero estos elementos siguen siendo cuantitativamente divisibles hasta el infinito. Es en ello que difieren de los átomos de Leucipo y Demócrito. Para estos últimos, un átomo es una unidad cuantitativa indivisible. Para Anaxágoras, la división puede progresar indefinidamente, ya que no es posible que lo que es deje de ser [por la división]. En lo que es pequeño no hay un último grado de pequeñez: siempre hay algo más pequeño [que lo pequeño]. Y del mismo modo, siempre hay algo más grande que lo que es grande. Así, pues, desde el punto de vista de la cantidad, lo grande es igual a lo pequeño. En cuanto al todo, no es en ningún sentido más grande o más pequeño [que las partes], puesto que no es posible que haya más que el todo. El todo permanece siempre igual a sí mismo.

«La conclusión que se desprende de esta reflexión es que, puesto que la cantidad de divisiones de lo grande es igual [a la cantidad de divisiones] de lo pequeño, puede haber de todo en todo. Es imposible que nada se encuentre aislado. Todas las cosas forman parte del todo. En efecto, desde el momento en que no puede haber un último grado de pequeñez, las cosas no pueden ser separadas ni llegar a existir. Ellas son, desde siempre, infinitas en número y en pequeñez. En consecuencia, todo está en todo. Pero puesto que este todo está compuesto de elementos inmutables, será necesario admitir una causa exterior que ponga en movimiento la Mezcla y la ordene como un cosmos. Este primer movimiento, que [como hemos visto] no puede venir de la mezcla, viene del Nous, que es lo único que permite comprender cómo todo puede transformarse en todo y ejercer sobre [cada cosa] su acción. Haciendo intervenir el Nous, Anaxágoras distingue —aunque sin formular esta distinción— la causa material de la causa eficiente. En efecto, distingue la sustancia única —el Nous— de la materia de la que están hechas todas las cosas. En consecuencia se aparta de Diógenes, para quien el Aire inteligente era el principio del movimiento en el interior de su propio circuito, en un mundo destinado a regresar a él.»

Aunque Pasqua piensa que con esto Anaxágoras ha dado un enorme paso hacia adelante, y cree leer en el texto de Cappelletti los prejuicios que él mismo asimiló «de la tradición», la verdad es que Cappelletti quizás consideraría que este paso tenderá a conducir a la introducción del venenoso dualismo que separará lo material de lo espiritual y atribuirá a lo segundo el principio del movimiento (dualismo que, como tal, todavía no se ha desarrollado en Anaxágoras, en la medida en la que para éste el *nous* es material y no se encuentra separado de ninguno de los entes). El dualismo, sobre todo en las formas introducidas por Pitágoras y por Parménides (aunque, como vimos, este último creyó haber ido más allá del dualismo al afirmar que lo que se opone al ser no se le opone en verdad pues simplemente *no es*), sentó las bases de todos los desarrollos aberrantes de la tradición filosófica occidental, sobre todo desde Platón y Aristóteles. El pseudomonismo de los neoplatónicos suaviza este dualismo pero conduce a una condena de la materia y de los llamados «instintos», con lo cual se reafirma un dualismo moral. Quizás sea sólo con Giordano Bruno que se rescata la unidad primordial de la *physis* propia de los primeros presocráticos y, más aún, de la «visión mágica» que les precedió. Pero sigamos con el texto de Pasqua:

«Para Anaxágoras, es sólo cuando es puesto en movimiento que el caos se vuelve armonía. Entonces aparecen las diferencias. Y puesto que todo está en todo, puesto que en cada sustancia hay elementos de todas las demás y puesto que las partes son sinónimos del todo, se deberá concluir que el primer efecto del movimiento será unir lo similar a lo similar y oponer lo disimilar a lo disimilar. Así, las «homeomerías» serán compuestos de elementos que forman un ente⁸³ concretó: los elementos similares que predominen numéricamente en cada sustancia darán su rostro [a esa sustancia] Un ente⁸⁴ será lo que las homeomerías dominantes hagan de él. Tal como en la Asamblea del tiempo de Pericles la opinión que prevalece es la de la mayoría, los elementos se unen y se separan dando a las cosas una figura efímera comparable a un rostro de arena a la orilla del mar que pronto será borrado por el reflujo del agua.

«El primer movimiento, que comenzó en un punto cualquiera de la Mezcla primordial, recorre con fuerza creciente la vasta extensión [de dicha mezcla]. Esta fuerza impersonal, esta potencia ordenadora, es el Nous: el ser pensante (es decir, que ordena). Por vez primera un filósofo afirmaba que una Inteligencia

⁸³*Etant.*

⁸⁴*Etant.*

actuaba sobre el Universo desde el exterior haciendo pasar los elementos del desorden al orden. Antes que nada, el Nous produjo un torbellino en el seno de la masa amorfa: el primer movimiento es giratorio, concéntrico, continuo y se propaga envolviendo partes cada vez mayores de la masa... Una vez que el Nous ha puesto las cosas en movimiento, ellas se separan, y el movimiento al acelerarse acentúa la separación. Tal es la acción específica del Nous. Antes de que [entrara en juego] esta acción separadora todas las cosas estaban todavía juntas. Ninguna aparecía con su contorno, con su color, con su forma.

«Al separar el todo por medio del movimiento, el Nous se separa también del conjunto movido por él, ya que, para seguir siendo igual a sí mismo, debe ser infinito y autónomo [y estar] solo en sí y por sí. Todas las cosas son separadas por el Nous; ahora bien, aunque ellas sean todas parte del todo, no son parte del Nous. En efecto, puesto que en todo hay una parte de Todo, si el Nous se mezclara a alguna otra cosa, participaría ipso facto de todas las cosas. Y lo que se habría mezclado con el Nous le impediría tener el poder que, estando solo por sí mismo, tiene sobre cada [una de las] cosas. Dicho poder se extiende a todo lo que se mueve, ya que fue el Nous lo que dio el impulso de partida —el «primer papirotazo»— [a todo lo que se encuentra en movimiento]. Habiendo ordenado todo, conoce el lugar de cada cosa. Del mismo modo, posee un conocimiento total de todas las cosas, desde la más ínfima hasta la más grande.

«En este punto se ha consumado la ruptura con el monismo jónico. El Aire de Anaxímenes y de Diógenes, transformado en Nous, dejó de ser causa material del universo para volverse causa eficiente. Esta causa eficiente «separada» es la sustancia de los monistas despojada de su función de causa material. Es un progreso inmenso. No obstante, esta causa, para ser perfecta, tendría todavía que ser espíritu puro. Ahora bien, aunque Anaxágoras distingue la sustancia única y la materia de la cual salieron todas las cosas —lo cual constituye su principal mérito—, no logra en cambio desmaterializar totalmente el Nous. Para ello, será necesario esperar por Aristóteles y su magistral noción del Pensamiento que se piensa en su pura inmaterialidad. (?) Falto de este aporte, Anaxágoras forja un Nous que es un ser aparte, pero que no es trascendente. (?)⁸⁵ En efecto, para que el Nous pueda poner la materia en movimiento debe tener en sí algo de material; según la expresión de Windelband, es todavía «materia racional». Esta fuerza incorpórea no es, en consecuencia, tan incorpórea como Zeller querría crearlo. En este sentido —pero sólo en ese sentido— se puede decir que Anaxágoras sigue siendo tributario del monismo de Diógenes.

«El esfuerzo de Anaxágoras tendría que haberlo conducido a la afirmación de la trascendencia y de la autonomía de lo espiritual. Pero en ello fracasó, lo cual, como sabemos, decepcionó a Sócrates. De ahí la revancha póstuma de Diógenes —rehabilitado por A. Laks—, quien insiste en el inmanentismo del Pensamiento-Aire. En efecto, A. Laks subraya que la relación entre el Entendimiento discriminante de Anaxágoras y la Mezcla primitiva es doblemente paradójica. Por una parte, la separación de las identidades no es acción del Entendimiento sino de la rotación provocada por él, que arranca progresivamente las partes [del todo, dándoles] su independencia. Por otra parte, uno puede preguntarse qué identidad produce el Entendimiento cuando la masa en reposo de las homeomerías contiene ya todas las identidades, que sólo tienen que ser separadas. En consecuencia, de un lado como del otro, el Entendimiento no actúa jamás como Entendimiento.

«El monismo de Diógenes aparece menos, en esta perspectiva, como la superación de un dualismo que no es más que aparente [entre el entendimiento separado y la mezcla primitiva], que como el reconocimiento de la identidad necesaria del entendimiento «identificador» y el substrato «identificado». La Noesis, en Diógenes, actúa propiamente como entendimiento —y no como origen del movimiento— porque no separa lo que ya se encuentra allí, sino que organiza la diferenciación de un principio único, llamado aire del interior porque se encuentra «dentro» .

«Diógenes sustituye las partes infinitesimales de Anaxágoras por la inmanencia de la Noesis . Pero entonces uno puede preguntarse qué sucede con la realidad de lo múltiple. Parece que en Diógenes todo sucede como si Parménides no hubiese existido jamás. Como hemos visto, la gloria de Anaxágoras radicó en que éste quiso salvar los fenómenos sometiendo lo múltiple a las exigencias del eleatismo. Esto lo condujo al atomismo —de un tipo particular, sin duda, puesto que, a diferencia de Leucipo y Demócrito, mantuvo la trascendencia del Nous o, por lo menos, aspiró a ello, queriendo ahorrarse la atomización a la cual el aire inteligente de Diógenes no parecía poder escapar—.»

⁸⁵Como ya se sugirió, aunque Hervé Pasqua (el autor de este artículo) parece valorar la idea de trascendencia —tal como había parecido valorar anteriormente el paso del monismo al pluralismo—, tales juicios de valor no se encuentran, ni explícitos ni implícitos, en el libro del profesor Cappelletti.

Me excuso por tan larga digresión; para evitar extenderme demasiado, no discutiré la evaluación que hace Gadamer de las explicaciones aristotélicas de por qué se tomó al agua o al aire como *arché*; baste con decir que puede ser cierto que la idea según la cual sin humedad no hay vida pudo haberse generalizado con posterioridad al siglo VI a.J.C., pero que esto no prueba que Tales no haya concebido el agua como componente esencial del universo. Sin embargo, es necesario hacer una referencia a la p. 87 (últimos dos ¶). Es evidente que la idea de un substrato o *hypokéimenon* se encontraba en la concepción de *aditi* como substancia primordial que se manifestaba como los distintos elementos y fenómenos y que podía ser conocida como éstos pero jamás podía ser conocido como *aditi* mismo. Y si se encontraba en Brahmanaspati, ¿por qué no podría haberse encontrado en los milesios, o por lo menos en algunos de ellos?

En la p. 89 (¶ 3) Gadamer nos dice que la materia no se desarrolla por sí misma hacia la forma. Por supuesto que si materia significa algo muerto (como lo indica la palabra latina *materia*, que significa madera muerta para construir), ella no podrá desarrollarse por sí misma hacia la forma; pero si materia significa *yle* o «madera viva», pues una de las propiedades de la materia viva es precisamente que crece y se desarrolla *tomando forma*. Este es el problema que consideró Pasqua y uno de los motivos por los que lo cité fue para poder recordar aquí que la exigencia de un agente espiritual externo a la materia fue introducida por Anaxágoras, quien sirve de eslabón entre los jónicos y Aristóteles con su doctrina de las «cuatro causas». Lo que sucede es que Aristóteles debe haber tomado la palabra *yle* de pensadores anteriores, pero en su pensamiento este *yle* tenía ya un significado que se expresaría mejor con el término latino *materia*.

Hacia el final de la página Gadamer nos recuerda que aunque en cierto sentido la materia es un ente, en otro sentido es un no-ente. En términos aristotélicos, cuando la *prima materia* adquiere cualquier forma (digamos, la de la madera), ya es un ente, pues hay materia y forma; la materia no es un ente cuando la consideramos como *prima materia*, pero en este caso —como bien lo supo Brahmanaspati— ella no puede ser percibida como tal y entonces es «no-existencia». Barua escribe:⁸⁶ «*Aditi*, como hija de Daksa, fue concebida como existencia, mientras que *aditi*, como madre de Daksa, lo fue como no-existencia.» a primera vista, esto parece prestarse para una interpretación aristotélica; Barua continúa: «Para Brahmanaspati, *aditi* en tanto que interminable extensión más allá del cielo, se aproximó a la concepción de *aditi* en tanto que no-existencia.» Todavía aquí podríamos aventurar una interpretación aristotélica y pensar que *aditi*, en tanto que interminable extensión más allá del cielo, sólo se aproxima a *aditi* en tanto que *prima materia*. En verdad, los conceptos filosóficos muchas veces surgen en la medida en la que se trata de explicar concepciones anteriores y, por ende, no es totalmente absurdo interpretar la concepción de *aditi* como no-existencia en términos de la *prima materia* del Estagirita.

Para concluir con este capítulo, cabe llamar la atención sobre la crítica de Gadamer a la introducción del concepto de hylozoísmo, sobre la base de que la materia no es lo que caracteriza a la naturaleza: para Aristóteles es ésta, y no el *yle*, lo que es «zoísta». La traducción latina de *hypokéimenon* confunde este concepto con los de substancia (primera y segunda).

Capítulo 8.- El pensamiento jónico en la *Física* de Aristóteles

⁸⁶Barua, Benimadhab, *op. cit.*, p. 41.

En la p. 91 Gadamer revisa la doctrina platónica de las cuatro causas (*Filebo*), que se deriva en gran parte de la tradición pitagórica, la cual parecería haber asimilado y elaborado la doctrina de Anaximandro (si ésta hubiese sido en efecto similar a la de Brahmanaspati). Saltamos las elaboraciones sobre las dictrinas de Aristóteles y algunas otras de Platón, pasando a lo que dice de Anaximandro a partir del último párrafo de la p. 93 y el primero de la 94. Con respecto a la famosa sentencia recogida por Simplicio y analizada por Heidegger, creo importante señalar que las preocupaciones con el inicio (del mundo, etc.) son posteriores a la «revolución neolítica» que representa la aparición de los primeros dioses: antes de la ruptura de la temporalidad cíclica no había necesidad de postular un principio ni de interrogarse sobre el mismo. En cambio, sí parece haber existido la noción de que lo que ahora llamamos «universo» (concepto quizás todavía inexistente) no era una multitud de substancias (lo cual implica un monismo o, más bien, un no-dualismo, no-pluralismo y no-substancialismo). Y aquí viene lo importante: lo del sentido de *alléois*, que no debe ser interpretado en el sentido schopenhaueriano-nietzsciano de que los entes purguen una pena por haberse separado, lo cual «constituiría una interpretación pseudobudista». Gadamer va todavía más allá en la p. 97, llegando a decir que «...Jaeger, en particular, ha hecho un buen trabajo al demostrar que el lenguaje usado por Anaximandro no expresa ninguna religiosidad mística de tipo budista, según la cual la individualización sería una culpa y como tal tendría que ser castigada por una pena.» ¿Cómo es posible que gente tan reconocida como Jaeger y Gadamer puedan decir burradas semejantes? ¿Cómo pueden atribuir las concepciones que les dé la gana a sistemas que a todas luces no conocen en lo absoluto, como lo es el budismo? Debe quedar bien claro que tal interpretación no podría ser considerada budista y ni tan siquiera pseudobudista. Para ningún tipo de budismo la separación ilusoria representa una culpa que haya que purgar; por el contrario, en el budismo hinayana (theravada, sarvastivadin, sautrantika, etc.) se acepta la existencia separada de entes que aparecen como objeto (entes que no son personas) y no se la juzga ni como un mal ni como un error; por su parte, las formas mahayana, vajrayana y atiyana de budismo consideran que las separaciones son sólo aparentes, y es cuando los seres humanos toman como algo absoluto estas separaciones aparentes, que se encuentran en el error llamado *avidya* (la segunda Noble Verdad) y, como consecuencia de ello, sufren la insatisfacción llamada *duhkha* (la primera Noble Verdad). Así, pues, tampoco desde este último punto de vista pueden los entes pagar una culpa por haberse separado, pues *en verdad* jamás se han separado; los que introducen la ilusión de una separación intrínseca son los seres humanos cuando se encuentran poseídos por el error llamado *avidya*, pero ello tampoco significa que ellos hayan incurrido en una culpa que deban purgar: la insatisfacción llamada *duhkha* no surge para purgar una culpa (la ilusoria separación no es una culpa sino, según el vajrayana, parte esencial y necesaria del juego cósmico o lila), sino como *consecuencia directa de un error*: en la medida en la que nos sentimos separados de la plenitud de ese continuo que es el universo y del cual somos parte inseparable, nos experimentamos como carencia-de-plenitud-que-debe-ser-colmada, y en la medida en la que por unos y otros medios tratamos de colmarla, nos afirmamos como entes separados, sosteniendo así el error en la base de nuestra carencia de plenitud e insuperable insatisfacción. En nada de esto hay culpa alguna, sino, más bien, un juego del principio o la esencia del universo consigo mismo. Si mal no recuerdo, en *El anticristo* el mismo Nietzsche (a quien Gadamer y Jaeger seguramente han conocido muy bien) señaló que lo que le gustaba del budismo era que no postulase una culpa. Pero volviendo ahora a la interpretación del término *alléois* y del fragmento de Anaximandro, Gadamer podría muy

bien tener razón en que el mismo alude a los *enantía*, a los opuestos y su reciprocidad. Las reflexiones de Gadamer en el segundo párrafo de la p. 95 el primero de la 96 también parece fundadas, por lo menos en gran medida; además, parece lógico que alguien que introduce un dualismo haya tomado como modelo a la *polis*, que es la encarnación misma de la degeneración. Todo lo que dice allí de los presocráticos ya ha sido comentado.

En el párrafo siguiente (p. 96, ¶ 2) no estoy tan seguro con respecto a las reflexiones sobre el *ápeiron* y el inicio de los entes; sin embargo, sería muy útil comparar lo que dice Gadamer con los dos diagramas que emplea Barua para ilustrar las doctrinas de Brahmanaspati.

El tercer párrafo de la p. 96 nos dará mucho que hablar, pues se presta para grandes elucidaciones. Sabemos que la cosmogonía de la explosión de un huevo cósmico parece haber sido adoptado en Grecia por sistemas de «misterios» tales como el orfismo y por filósofos tales como Anaximandro, Empédocles y Demócrito. A este respecto, Gadamer escribe: «...el mito de la explosión de un huevo cósmico. Investigaciones recientes han demostrado que en su trasfondo había mitos cosmogónicos orientales, en particular de los hititas y los sumerios. También se sabe que se ha desarrollado un debate sobre los caracteres de esta cosmogonía: ¿piensa Anaximandro en una cosmogonía que se repite periódicamente y que da origen a una multiplicidad de universos? No. Esto significa atribuirle el pensamiento de Empédocles y Demócrito.»

Bien, lo primero que hay que decir con respecto a lo anterior es mejor decirlo con una cita del libro *Indian and Indonesian Art* de Ananda K. Coomaraswamy. Sabemos que, antes de la invasión indoeuropea, la India había estado habitada por los pueblos llamados dravidianos (amén de tribus autóctonas o establecidas en la región desde tiempos inmemoriales, las cuales no habían desarrollado una civilización).⁸⁷ Bien, la Parte I del libro de Coomaraswamy se titula Pre-Maurya, y la primera sección de esta parte se titula «Indo-sumerio», en la medida en la que se considera que la civilización dravidiana y la sumeria son una y la misma. Coomaraswamy escribe:⁸⁸

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

⁸⁷En las excavaciones de ciudades dravidianas se han encontrado tantas capas una sobre la otra, que la antigüedad de la civilización dravidiana es casi insondeable. Aunque algunos afirman que los verdaderos pueblos autóctonos de la India son otras tribus prehistóricas carentes de civilización (algunas establecidas todavía en el subcontinente hindú), una serie de autores, entre quienes se cuentan Marshall, Chanda y Mackay, han concluido que la civilización dravidiana es autóctona, por lo menos en el valle del Indo (en el actual Pakistán).

⁸⁸Coomaraswamy, Ananda, *Indian and Indonesian Art*. 1927, Karl W. Hiersemann; 1965, Nueva York, Dover Publications.

Tenemos, pues, que una cultura única se extendió una vez desde el Mediterráneo hasta el valle del Ganges, y que la totalidad del Antiguo Oriente tiene tras de sí esta herencia común. Los centros culturales más importantes de los dravidianos se encontraban en el valle del Indos, en el actual Pakistán, y la zona cultural que nos interesa se extendía hacia el norte, incluyendo cuando menos el Turkestán en el Centro del Asia. Bien, el mito del huevo cósmico no aparece sólo en los hititas y en los sumerios —los «pueblos orientales» que menciona Gadamer— sino también en la antigua tradición bön del Centro de Asia (que podría haber imperado, desde el valle de Kabul en Afganistán, a través de toda la región kuchano-tibetana incluyendo el norte del actual Pakistán y Cachemira, hasta el Turkestán), ¡y hasta en el taoísmo chino! Como hemos visto, Gadamer supone que existieron dos versiones de la cosmogonía, una de ellas lineal y la otra cíclica; lo curioso es que, en sus versiones del Centro y el Este de Asia, dicha cosmogonía *siempre sea de tipo cíclico* —a pesar de que la versión bön del mito habría sido comunicada ya por Shenrab Miwó, alrededor del año 2.000 a.J.C., en los alrededores del monte Kailash, en lo que hoy en día es el Tibet occidental—. Por lo tanto, no está tan claro que Anaximandro, quien vivió apenas en el siglo VI a.J.C., no haya podido concebir esta cosmogonía de manera cíclica, de modo que ella se repita periódicamente, dando origen a una multiplicidad de universos, tal como lo afirmaron, no sólo los orientales, sino también Empédocles (quien, en Agrigento, Italia, se encontraba más distante del Oriente) y Demócrito (en Abdera, ciudad situada en Tracia, entre Jonia y Macedonia y por ende más cerca del Oriente) —quien, como ya hemos visto, popularizó el método de *isosthenia*, y a quien me empeño en relacionar con Heráclito, que también concibe la evolución y la historia humanas de manera cíclica, como una sucesión de *aiones*—. Esta cosmogonía cíclica se integró también (casi con seguridad a partir de la civilización dravidiana) a la cultura védica y la religión hindú en su forma actual. En efecto, para la cultura védica y la religión hindú de los últimos milenios, los universos surgen, se expanden y luego vuelven a contraerse como la «respiración de Brahma», cíclicamente, una y otra vez. (En el Apéndice a este trabajo titulado «Los griegos y el Oriente» se citará una descripción de la cosmogonía cíclica del «huevo cósmico» producida por la escuela filosófica *vaiseshika* de la India.)

(¿Tendrá Gadamer razón al sugerir que existieron dos versiones de la cosmogonía del huevo cósmico, una lineal y otra cíclica, o estará bajo la influencia de las dos teorías que predominan actualmente con respecto al origen del universo? La teoría del «Big Bang» es análoga a la del huevo cósmico si ésta no es entendida cíclicamente, y la teoría alternativa que propone la ciencia actual, de la repetitiva expansión y posterior contracción del universo, corresponde a la concepción cíclica del mito del huevo cósmico que Empédocles y Demócrito compartieron con atomistas hindúes como los *vaiseshika*, con los bönpo del Centro de Asia y con otros pueblos y sistemas religiosos y filosóficos del Asia. La unidireccionalidad de una de las leyes de la termodinámica, entre otras cosas, hace que la versión no-cíclica sea la dominante, pero sin embargo la otra tiene todavía un número de destacados defensores.)

Con respecto a la versión bön de la cosmogonía (establecida en el Tibet y en todo el Centro de Asia antes de la introducción del budismo), en su libro *El cristal y la vía de la luz* Namkhai Norbu escribe:⁸⁹

⁸⁹Norbu, Namkhai (1986, John Shane compilador; versión española 1996, Elías Capriles traductor-revisor), *El cristal y la vía de la luz*. Barcelona, Editorial Kairós.

«La existencia de los innumerables universos surge de la misma manera que la existencia condicionada del individuo: a partir de huellas kármicas. Por ejemplo, la antigua tradición tibetana de cosmología bön explica que el espacio existente antes de la creación de este universo no era otra cosa que la huella kármica latente dejada por seres de previos ciclos universales destruidos al final de los mismos. Este espacio se movió dentro de sí mismo y se formó la esencia del elemento viento; la feroz fricción de este viento contra sí mismo produjo la esencia del elemento fuego; las diferencias de temperatura resultantes causaron la condensación que resultó en la aparición de la esencia del elemento agua, y el movimiento de las esencias de estos tres nuevos elementos engendró la esencia del elemento tierra, tal como al batir leche se produce mantequilla. Este nivel de la esencia de los elementos es preatómico y consiste en luz y color.

«De la interacción de las esencias de los elementos habrían surgido los elementos al nivel atómico o material, de la misma manera y en la misma secuencia que sus esencias. A continuación, de la interacción de los elementos materiales o atómicos se habría formado lo que se conoce como el «huevo cósmico», constituido por todas las regiones o los dominios de la existencia condicionada: los de las divinidades superiores (sin forma y de la forma), el de los nagas y los correspondientes a los seis estados del reino de la sensualidad (divinidades de la sensualidad, antidioses, humanos, animales, espíritus famélicos y seres infernales).

«Si las esencias de todos los elementos, los elementos mismos y todos los reinos de experiencia surgen del espacio, constituido por las huellas kármicas latentes de seres del pasado, dicho espacio no se encuentra más allá del karma y el nivel condicionado de la existencia, de modo que no podemos aplicarle lo que se dice de la Base [no-originada y no-condicionada de todo lo originado y lo condicionado]: que desde el comienzo ha sido fundamentalmente pura y autoperfecta. La Base puede ser comparada al espacio en la medida en que es lo que permite la manifestación de todos los entes, pero no puede ser identificada con el espacio condicionado: ella es lo que permite que éste se manifieste y podría ser comparada con la esencia de dicho elemento, omnímoda, omnipresente y no-nacida. En las palabras del Canto Vajra [cuya entonación constituye una práctica yóguica], ella es «no-nacida y sin embargo continua sin interrupción, libre de idas y venidas, omnipresente..., manifiesta más allá del espacio y del tiempo, desde el comienzo mismo...»

«Las enseñanzas dzogchén (en su versión budista, que es la más sofisticada) consideran el proceso de originación cósmica de una manera paralela y sin embargo distinta a la de la tradición bön. En las enseñanzas dzogchén, se considera que, tanto en el nivel universal como en el individual, el Estado primordial, que está más allá del tiempo y, en consecuencia, de la creación y la destrucción, es la Base fundamentalmente pura de toda existencia. Por su propia naturaleza intrínseca, el Estado primordial se manifiesta como luz, la cual a su vez se manifiesta como los cinco colores que constituyen las esencias de los elementos. Estas últimas interactúan —tal como lo explica la cosmología bön— para producir los elementos mismos, que constituyen el cuerpo del individuo y la totalidad de la dimensión material. Así pues, el universo es entendido como el juego de la energía del Estado primordial, que surge espontáneamente y que puede ser disfrutado como lo que es —un juego— por quien permanezca integrado con su condición intrínseca esencial en el Estado autoliberador y autoperfecto del dzogchén. Ahora bien, si, como resultado de la percepción fundamentalmente incorrecta de la realidad que el budismo llama *avidya* o «ignorancia», el individuo entra en la confusión del dualismo, su conciencia dualista tomará las proyecciones de la capacidad cognoscitiva (o cognoscitividad) primordial, que

es su propia fuente y la fuente de toda manifestación, como una realidad externa que existe separada e independientemente de ella misma y quedará atrapada en dichas proyecciones. Las múltiples pasiones surgen de esta percepción errónea fundamental y condicionan continuamente al individuo, manteniéndolo en el dualismo.»

Los mitos de la creación en el bön y en el dzogchén budista que nos presenta el libro de Namkhai Norbu *The Crystal and The Way of Light* tienen como base, pues, la cosmogonía cíclica del huevo cósmico (integrándola, en el segundo de los casos, con ese concepto clave que he estado utilizando, que es el de *avidya* y que considero idéntico al concepto heraclítico de *letheia* u «ocultamiento»), que en ellos aparece combinada explícitamente con la concepción atomista que adoptó diversas formas en distintos pensadores y sistemas filosóficos de Grecia y de la India (la mayor parte de los cuales, como hemos visto, abrazan también la cosmogonía cíclica del huevo cósmico). Además, dichos mitos contienen elementos que, de haber sido compartidos por la totalidad de esa gran cultura que, como hemos visto, se habría extendido desde el Mediterráneo hasta el Ganges por el este y el Turkeistán por el norte, nos permitirían explicar el origen de las tesis sobre el *arché* de distintos presocráticos griegos (por ejemplo, la creación a partir del agua, del aire y del *ápeiron* y la consideración de éstos como *arché* en los milesios, o del fuego como *arché* en Heráclito, y así sucesivamente) y prebudistas hindúes. En un caso tal, las doctrinas de los milesios y de pensadores posteriores acerca del *arché*, las tesis de los atomistas y otras doctrinas griegas hasta Sócrates, podrían ser entendidas como fragmentos escindidos de una única cosmovisión anterior. (Cabe señalar que, si bien la cosmogonía del huevo cósmico está ligada al atomismo, los filósofos y escuelas más sofisticados entre los que hacen referencia a átomos no afirman el supuesto carácter absoluto o substancial de éstos; por ejemplo, entre las escuelas budistas, la *sarvastivadin* o *vaibhashika* —considerada como la inferior— afirma la existencia substancial de los átomos; la *sautrantika* y la *theravada* postulan átomos, pero éstos no existen *materialiter* ni *substantialiter*; por su parte, la *madhyamika* —considerada la suprema entre las que pertenecen al sutrayana— se dedicó a refutar todas las concepciones realistas, idealistas, substancialistas y materialistas de la existencia de los átomos —y ella misma no postula ni la existencia ni la inexistencia de éstos—.)

Por supuesto, con esto último entramos en el terreno de la mera especulación. En general, con respecto al método hermenéutico-compartivo-intercultural que he estado aplicando, es necesario precisar que, para que el mismo pudiese proporcionarnos resultados mucho más exactos, sería necesario que se estudiaran los filósofos prebudistas y en general el pensamiento antiguo del Oriente con una precisión mucho mayor que la que hasta ahora ha caracterizado a los estudios realizados en dicho campo. En particular, se tendría que conocer con precisión la evolución de las teorías filosóficas, físicas, médicas, etc., en los distintos siglos y las distintas culturas, por medio de estudios similares a aquéllos que han tomado como su objeto el pensamiento griego.

No me ocuparé del tratamiento que Gadamer hace de Empédocles, pues no me interesa grandemente. Al final del capítulo, Gadamer pasa a ocuparse de Parménides (como lo hará también en los capítulos siguientes) y termina el capítulo afirmando que «...lo verdaderamente importante es comprender que Parménides y Heráclito responden ambos, aunque de modo diverso, a la misma provocación filosófica.» Suponiendo que esto sea cerca, cabe decir que casi todas las lecturas conocidas de Parménides hacen que éste parezca haber sido quien respondió al problema que habría compartido con Heráclito de la «manera mala» que conduciría a todos los desarrollos aberrantes de la filosofía, la ciencia y

la tecnología occidentales, mientras que mi interpretación de Heráclito hace de él quien habría dado la «respuesta buena» que, de haber predominado, habría mitigado todos los desarrollos aberrantes en cuestión, haciéndolos también más lentos e incluso introduciendo la posibilidad de una evolución en una dirección ligeramente diferente.

Capítulo 9.- Parménides y las *Dóxai brotòn*;

Capítulo 10.- Parménides y el ser

En estos dos últimos capítulos, no voy a entrar en el grado de detalle de los capítulos anteriores, pues para hacerlo tendría que poder consultar la versión griega de lo que se conserva del *Poema* de Parménides, cosa que me es imposible. Emprendamos, pues, un vuelo rápido sobre estos dos capítulos.

En la p. 103 (últimas tres líneas del ¶ 2) Gadamer dice: «Desde este punto se parte para ir hacia los *lógoi*, las argumentaciones, la dialéctica. Con la filosofía platónica y aristotélica comienza un nuevo camino hacia la verdad.» En verdad, el camino que ellos abrieron fue el de la profundización del error llamado *avidya* por los budistas y *letheia* por Heráclito, que, como hemos visto, desemboca en la crisis ecológica, con lo cual se completa la reducción al absurdo empírica, tanto del error mismo (*avidya* ó *letheia*) como del camino abierto por los pensadores en cuestión. (Aunque la verdad es que el «mal camino» fue abierto por predecesores de estos dos «pensadores mayores»: comenzó cuando se intentó conceptuar el principio único que era reconocido y celebrado por todos cuando imperaba la «visión mágica» y cuando se elaboraron cosmogonías, avanzó un poco más con el protodualismo de Anaxágoras, alcanzó un grado crítico de desarrollo con la introducción de ideas dualistas por parte de Pitágoras y Parménides, y se consolidó en su forma definitiva con la obra de Platón y Aristóteles.)

En la p. 105 (¶ 2, l. 17) Gadamer cita a Nietzsche en relación a Parménides. Es curioso que, ya que Gadamer nos brindará una interpretación de Parménides tan reivindicadora, no intente refutar la crítica que Nietzsche hizo a Parménides y que ya fue citada en este trabajo:⁹⁰

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

Algunas de las cosas que Gadamer dice en las pp. 107-111 parecen válidas, aunque no creo que yo pueda aportar algo discutiéndolas aquí. Sin embargo, no puedo decir lo mismo cuando Gadamer afirma, en la p. 111 (últimas líneas del ¶ 1) que: «Está claro, pues, que el primer paso es comprender que todo esto tiene que ver con las concepciones de los jónicos, y el segundo es comprender que estas concepciones quedan superadas, que son confirmadas y al mismo tiempo corregidas.» En efecto, ya hemos visto en qué sentido Anaxágoras anunció, y Pitágoras y Parménides introdujeron, un dualismo que no se corresponde con el llamado «monismo» jónico y que introduce las semillas de los desarrollos aberrantes que se sucedieron desde esa época. El hecho de que por lo general se presente a Parménides después de Heráclito (p. 104; cfr. sobre todo las últimas líneas de la página) es inevitable para mentes condicionadas por el pensamiento dualista que imperó desde la época fatídica a la que me he estado refiriendo.

Sobre todo a partir de la p. 109, la interpretación que Gadamer hace de Parménides es muy favorecedora; no me ocuparé de ella a fondo debido a la imposibilidad de consultar

⁹⁰Nietzsche, Friedrich. No recuerdo de cuál de los libros mencionados en la bibliografía es esta cita.

el texto original griego en este momento. Pero no cabe duda de que presentar a Parménides como un continuador de Anaximandro, consciente de que en el universo nunca predominaba una cualidad de un modo definitivo y absoluto, sino que siempre se veía equilibrada por otra cualidad (como, por ejemplo, el invierno está equilibrado por el verano), es presentarlo a una luz sumamente favorecedora (independientemente de que tenga o no razón al hacerlo). Pero mayor aún es la revolución que hace en su interpretación al final de la p. 110 y el comienzo de la 111 cuando, en vez de «una de las dos», interpreta «la reducción a la unicidad de lo que es doble». Por supuesto, un Heráclito sabría que nada es doble y que, si suponemos que algo es doble y lo reducimos a la unicidad, esta unicidad será falsa [error que comete Hegel cuando afirma que el dualismo constituido por la autoconciencia se conserva en la unicidad del concepto y, finalmente, de la idea; cfr. (1) mi crítica de la *Fenomenología* en la sección «La reducción al absurdo del error y la inversión hegeliana» del segundo de los ensayos de mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema*, titulado «Filosofía de la historia y teoría de la evolución social, política, económica y global de la humanidad», y (2) mi artículo «La inversión hegeliana de la historia» en el No. 4 de la revista *Filosofía* de la Maestría de Filosofía de la ULA en Mérida]

Gadamer continúa con su reivindicación de Parménides: dándonos una interpretación que casi hace de él un no-dualista: «El resultado al que hemos llegado en la interpretación de estos versos es, en primer lugar, que en ellos se encuentra una visión del universo como constituido por opuestos interrelacionados e inseparables...» En otras palabras, Parménides casi ha resultado ser otro Heráclito. Gadamer continúa: «...en segundo lugar, que esta concepción es conceptualmente superior a la de los jónicos y, finalmente, que la imagen luz-tinieblas, que sintetiza esta concepción, alude también a la manifestación del ser y la posibilidad de conocerlo.» Gadamer nos dice que Parménides ha hecho un gran adelanto cuando transforma la imagen del fuego en la de la luz; en la p. 113 (¶ 1, últimas 8 líneas) nos dice: «Esta novedad está en el hecho de que el antiguo tema del fuego pasa a ser el tema de la luz, de su homogeneidad e identidad consigo misma, que nos sugiere la identidad del ser. Hay aquí una afinidad clara con el problema de las opiniones plausibles de los mortales: casi podríamos substituir esta imagen del fuego como luz por la del «corazón inmóvil de la verdad» que hemos visto en el proemio.» El fuego se transforma en luz y la luz indica conocimiento; Gadamer nos recuerda en la p. 112 (¶ 2, desde l. 8) que en fragmentos del *Poema* (6 v. 1 y 3) se identifica el ser con el *noein*, y que aunque traducimos este término como pensar, su significado primario no es el de pensamiento racional sino el de percibir mentalmente, no es un preguntarse qué es esto sino el afirmar que *hay* algo. Mi propia concepción del *noein* es el de «intuición no-sensible» (aunque quién sabe si el término no pueda abarcar también la sensible). Pero, si al ser nos lo da la intuición inmediata y es inseparable de ésta, entonces es inseparable del pensamiento intuitivo, el cual *no* nos da un universo de opuestos interrelacionados e inseparables. Uno de los problemas que aquí se nos presentan es el de la relación entre el significado de *noein* en Parménides y el de *noesis* en Platón (y, en particular, en *La República*). Platón distingue entre *dianoia*, que es el pensamiento discursivo propio de las matemáticas y que no reconoce que sus premisas no son más que hipótesis, y pensamiento dialéctico, que trata sus premisas como hipótesis y que (extrañamente) se identifica con la *noesis*, que parece ser un tipo de «intuición pura» (o sea, no sensible). En efecto, Platón no nos dice que la dialéctica sea *dianoia* en sus etapas discursivas y *noesis* en sus conclusiones, sino que ella es siempre una función de la *noesis* o verdadero «entendimiento», en el que la razón trata las hipótesis como siendo literalmente hipotéticas (*Rep.* 511b), como ideas que se han

expuesto pero que deben ser tratadas como meros pasos hacia el encuentro con el primer principio que no es hipotético (y, habiéndolo alcanzado, el entendimiento vuelve a descender de nuevo hasta una conclusión, «sin hacer uso en absoluto de algo visible, sino procediendo por medio de las Formas y, a través de las Formas, a sus conclusiones, que son Formas». *Rep.* 511c, Grube.) Para Platón la *noésis*, que constituye el tipo más elevado de pensamiento, hace inteligibles, por medio del primer principio, los objetos del pensamiento matemático —pensamiento que Platón llama *dianoia*—, los cuales, tal como se los estudia en las matemáticas, no se comprenden verdaderamente (Cfr. Annas, pp. 248, 250). Lo extraño es que Platón designe a la totalidad del pensamiento dialéctico propio del filósofo como *noésis*, a pesar de que el mismo comprende numerosos pasos discursivos y sólo es intuitivo-intelectivo al alcanzar conclusiones. Si *dianoia* fuese pensamiento discursivo y *noesis* fuese pensamiento intuitivo (quizás un tipo especial de intuición pura), la *noesis* no tendría etapas discursivas; lo curioso es que la *noesis* es al mismo tiempo pensamiento discursivo que trata sus premisas como meras hipótesis y una forma de intuición pura.⁹¹ En vez de servir para aclarar el sentido del *noein* de Parménides, pues, el uso que hace Platón de *noesis* en *La República* nos deja en una mayor obscuridad y confusión. Creo, pues, que es mejor dejar a Platón a un lado y concluir, como Gadamer, que «...Es como si Parménides dijera que es propio del ser manifestarse en algo cuya existencia es percibida de una forma inmediata.»

Luego Gadamer pasa a ocuparse de las bases fisiológicas del pensamiento de Parménides; no importa lo que pueda citar en favor de su interpretación, me parece muy difícil de creer que para Parménides percepción y pensamiento se formen por la mezcla de los humores del organismo. Yo preferiría creer que los cuatro versos del fragmento 16 transmitido por Aristóteles (p. 114, ¶ 1, desde l. 7) significa: «El *nous* está articulado y sus partes (se encuentran) en mútua dependencia y armonía, como lo están las partes de un organismo».

En la última p. del capítulo 9 (p. 115), Gadamer sigue adelante con la interpretación que hace de Parménides casi un Heráclito (todo lo de la unidad e inseparabilidad de calor y frío). Luego Gadamer nos dice (cerca del final de la p.): «La percepción sensible es ya, en cierto sentido, percepción intelectual. Este es el significado de *noein*.» No me parece que tan afirmación pueda considerarse como el «significado» de algo. Por otra parte, el establecer identidad es una función de lo que neorrealistas ingleses o filósofos de Oxford como H. H. Price llamarían reconocimiento. Si ésta es la función de la percepción sensible y de la percepción intelectual, y constituye el sentido de *noein* (?!), entonces *noein* es parte esencial (como siempre lo pareció) de lo que tradiciones orientales como el taoísmo o como el budismo mahayana, vajrayana y atiyana nos enseñan a superar —superación que se encuentra en la base de la filosofía de Lao-tse tanto como de la de Nagarjuna y sus seguidores *madhyamika*, que tomo como ayudas para mi interpretación de la filosofía de

⁹¹Para Kant, la intuición es el modo de conocimiento propio de la sensibilidad, como el concepto lo es del entendimiento y la idea lo es de la razón (aunque, por supuesto, Kant también habla de un tipo de «intuición pura», como la que funcionaría en las matemáticas). Descartes, por su parte, contraponen el pensamiento intuitivo al pensamiento deductivo, pero entiende este último no en un sentido que se contraponga a «inductivo», sino en el sentido más general de «inferencia» —y, por lo tanto, su uso está muy cerca del que le dimos al término cuando explicamos que para muchos estudiosos recientes las conclusiones del pensamiento discursivo se alcanzan intuitivamente—. En Kant, esto podría quizás corresponder a la ya mencionada «intuición pura» que entraría en juego las matemáticas —pero para Platón las matemáticas no son *noesis* sino *dianoia*—.

Heráclito—. Para mí, pues, el *noein* de Parménides se encontraría en la base del error que los budistas llaman *avidya* (sobre todo en las interpretaciones mahayana, vajrayana y atiyana de este término) y que Heráclito habría llamado *letheia*.

Gadamer concluye el capítulo 9 afirmando que lo que encontramos en el poema de Parménides es la estabilidad del ser que se anuncia en la relatividad del percibir. Esto no significa mucho, pero si interpretásemos «ser» como un sinónimo del *lógos* -fuego de Heráclito (y conste que no creo en lo absoluto que pueda serlo), entonces tendríamos que Parménides se ha transformado en Heráclito. Para mí, sin embargo, el fenómeno de ser (el cual, como señaló Sartre, constituye el ser del fenómeno) no tiene nada que ver con lo sensible o con lo físico (lo cual, para Heidegger y para Gadamer, sería más bien el «ente total» que nosotros llamamos universo, y no podría jamás constituir el ser de algo), sino que es el resultado de la sobrevaluación del más general de los conceptos, la cual produce la manifestación más básica, general y esencial del error (*avidya/letheia*).

Con respecto a la p. 117, lo único que deseo comentar es que Hesíodo tiene razón en que las musas pueden enseñar cosas verdaderas pero también cosas falsas. Es lo que dijo Nietzsche al afirmar que la creatividad es acrítica y que luego hace falta ponderar lo que ella nos entrega: la creatividad es una función del proceso primario (asociado al funcionamiento del hemisferio cerebral derecho), y la validez o no de sus productos debe ser establecida por medio de la crítica que realiza el proceso secundario (asociado al hemisferio izquierdo).

En todo caso, tiene razón Gadamer (p. 118, ¶ 2 ya hacia el final) en que si no se entiende la inmediatez del *noein*, no se entiende la afirmación parmídica acerca de la inseparabilidad del ser y del pensar. Pero cabe advertir que esta «inmediatez» es mediata; lo que un F. F. Price llama «reconocimiento» es el filtro que —para usar la imagen de William Blake— obstruye las «puertas de la percepción», *separando* el sujeto de su objeto y haciendo que éste sea captado en términos del filtro, constituido por el «reconocimiento», a través del cual lo percibimos: es todo lo contrario de la inmediatez, que implica la superación del reconocimiento (o percepción), y a la que Blake se refirió al afirmar: «...Cuando las puertas de la percepción están abiertas, todo se capta tal como es: en su infinita maravilla.» Esta inmediatez verdadera precede, por un ínfimo instante, a toda percepción (que es mediata); aprender a ampliarla es el objetivo de algunas de las técnicas de meditación orientales. En última instancia, el objetivo de la mística que me interesa, es lograr la convivencia de la verdadera inmediatez con los distintos tipos de pensamiento (intuitivo y discursivo), lo cual implica la superación de nuestra creencia en la verdad o falsedad absolutas de lo que pensamos: sólo cuando hemos alcanzado dicho objetivo, estamos plenamente conscientes de la relatividad de nuestras percepciones y de nuestros pensamientos en general. Y sólo esto es verdadera *aletheia* heraclítica o verdadero *vidya* budista.

En la p. 124 (hacia mitad de p.) quiero señalar que el tercer camino podría muy bien ser el de hombres comunes que no distinguen lo verdadero de lo falso o que a menudo los confunden. Los razonamientos de la p. 128 (sobre todo en el ¶ 2 desde el comienzo) se parecen a los que emplearon los *madhyamika* para mostrar que nuestros conceptos de origen, de movimiento, etc., no son aplicables a la *physis* o a las sensaciones que nos dan lo que interpretamos como un universo físico. Es por esto que he podido emplear las pruebas de Zenón para sostener una cosmovisión tipo *madhyamika* y es por esto mismo que hay tanto parecido entre los razonamientos de Nagarjuna, Chandrakirti y otros *madhyamika* y los de Zenón de Elea (cfr. una de las digresiones en letra más pequeña al

comienzo de este trabajo, así como mi libro *Individuo, sociedad, ecosistema*). Sin embargo, sigo creyendo que lo que Parménides y Zenón quisieron demostrar es más bien contrario a lo que querían mostrar los *madhyamika*.

En mi texto faltan las pp. 130-1 y no me pareció que lo que aparece en las últimas páginas amerite comentarios. Por lo tanto, dejamos aquí el texto de Gadamer y pasamos a considerar las relaciones de los griegos con el Oriente, que son importantes para el enfoque hermenéutico-comparativo-intercultural que he adoptado en este trabajo.

APENDICE:

Los griegos y el Oriente

Me pareció indispensable incluir este apéndice porque, como acabo de mencionar al final del texto principal de este trabajo (en el cual iba comentando distintas afirmaciones de Gadamer con respecto a los presocráticos), las relaciones de los griegos con el Oriente son centrales en el enfoque que he designado como «hermenéutico-comparativo-intercultural». Como ya he señalado, no es necesario demostrar que se hayan producido influencias directas entre filósofos del Oriente y filósofos griegos, siempre y cuando se aprecie la herencia cultural común de griegos, persas, hindúes y centroasiáticos, se reconozca la similitud de condiciones culturales e ideológicas en la Grecia presocrática y la India prebudista, y se advierta la intensidad de los contactos que se producían constantemente entre las distintas civilizaciones orientales.

Ahora bien, es un hecho que las primeras doctrinas de los pensadores griegos necesariamente deben haber respondido a las concepciones anteriores —las cuales, como hemos visto, eran compartidas por los habitantes de una vasta región que abarcaba todo el territorio comprendido entre el Mediterráneo y el Ganges (por el este) y que comprendía el Turkeistán (por el norte). Y también es un hecho que, ya en la época de Sócrates, Pirrón (en compañía de su maestro Anaxarco de Abdera) viajó con Alejandro hasta la India (donde habría sido influenciado por los «gimnosofistas» o «sabios desnudos», así como durante su viaje habría sido influenciado por los magos persas);⁹² y también está demostrada la presencia de monjes budistas, «ginmosofistas»⁹³ y brahmanes en Alejandría para la época en la que aparecieron y se desarrollaron las escuelas del helenismo.

En su libro *Herakleitos und Zoroaster*, Gladisch afirmó que la filosofía de Heráclito podría tener un origen persa. Del mismo modo, en *Empedokles und die Aegypter*

⁹²Decir que los magos influenciaron a Pirrón es una generalización demasiado amplia, pues sabemos que entre los persas hubo distintas escuelas religiosas y filosófico-místicas; por ejemplo, el zurvanismo es infinitamente más compatible con el pensamiento de Pirrón (así como con el de Heráclito) que lo que pueda serlo el zoroastrismo. Con respecto a los «gimnosofistas» o «sabios desnudos», no me parece probable que se trate de los *jaina*, cuyas doctrinas me cuesta asociar a las de Pirrón; me parece más probable que se trate de miembros de alguna secta shivaíta que preconice la desnudez (como lo hacen, por ejemplo, los *naga baba*). La teoría según la cual los gimnosofistas serían brahmanes que vivían desnudos en la selva me parece carente de todo fundamento, pues no conozco ningún grupo de Brahmanes que haya actuado de esa manera; lo propio de los brahmanes es el seguir estrictamente las convenciones sociales, e incluso aquéllos que, a cierta edad, abandonan la vida mundana para dedicarse a la meditación, no abandonan ni sus ropas ni sus estrechas convenciones casteístas.

⁹³Cfr. la nota anterior.

postuló influencias egipcias sobre Empédocles, en *Anaxagoras und der Israeliten* habló de influencias israelitas sobre Anaxágoras y en *Die Hyperboreer und die alten Chinesen* propuso que Pitágoras habría recibido influencias chinas.⁹⁴ Ahora bien, como lo recordaba recientemente el profesor Cappelletti,⁹⁵ desde Zeller,⁹⁶ las teorías que postulan genealogías orientales para el pensamiento de los filósofos griegos han caído en el mayor desprestigio.

En mi caso particular, no veo razones determinantes para postular muchas de las tesis de Gladisch: sistemas de pensamiento como los de Empédocles, Demócrito y Leucipo, en la medida en la que recurren al mito del huevo cósmico (y quizás también en cierta medida el sistema de pensamiento de Anaxágoras, si aceptamos la interpretación de la ya citada frase del fragmento 4 como refiriéndose a una cosmogonía cíclica), parecen estar relacionados con las culturas, cosmogonías y sistemas místicos de los hititas, los sumerios, los dravidianos, los kuchano-tibetanos, los hindúes en general, los turkestanos e incluso los chinos. En la medida en la que todos ellos postulan distintos tipos de atomismo (incluyendo a Anaxágoras, a pesar de su concepción *sui generis* del atomismo), nos recuerdan la *dharshana* (punto de vista filosófico) hindú *vaiseshika* asociada al filósofo Kanada (o Kanabhuj, o Kanabhaksha), la cual, aunque mucho más antigua que el «realismo lógico» del *nyaya*, está de algún modo asociada a éste. (Puesto que no es éste el lugar para hacer una descripción del sistema *vaiseshika*, refiero al lector al libro de Radhakrishnan *Indian Philosophy*,⁹⁷ Vol. II, pp. 176-246, donde se encuentra una de las más concisas descripciones del sistema que nos concierne.) Pero, lo que es más importante, aunque estudiosos como Radhakrishnan han mencionado a Leucipo y a Demócrito en sus estudios sobre el *vaiseshika*, esta doctrina también comparte su atomismo y su cosmogonía cíclica del huevo cósmico con Empédocles y Demócrito. Considérense las siguientes palabras con respecto a la cosmogonía del huevo cósmico en los *vaiseshika*:

«Ninguna escuela de pensamiento hindú se sale de los surcos tan trillados de la teoría de los ciclos o períodos cósmicos de creación y destrucción que se suceden unos a otros. A estos procesos los describe Prashastapada. Cuando han pasado cien años por la medida de Brahma, llega el momento de su liberación. Para asegurar el descanso a todos los seres vivientes preocupados por sus andares, el Señor supremo, a quien no debe confundirse con Brahma, desea reabsorber toda la creación. La aparición de este deseo implica la cesación de las operaciones de las tendencias invisibles (*adrishta*) de todas las almas que sirven de causa para (la existencia de) sus cuerpos, órganos sensorios y elementos burdos. Entonces como resultado del deseo del Señor y de la conjunción de las almas y los átomos materiales, tiene lugar la disgregación de los átomos que constituyen sus cuerpos y órganos sensorios. Cuando las agrupaciones de átomos se destruyen, las cosas que ellos constituyen también se destruyen. Sigue entonces una disgregación o reabsorción sucesiva, una tras otra, de las sustancias materiales últimas: tierra, agua, fuego y aire. Los átomos se quedan aislados (los unos de los otros), al igual que las almas impregnadas por las potencialidades de sus virtudes o vicios precedentes.

⁹⁴Cfr. Gladisch (1859), *Herakleitos und Zoroaster*; (1859) *Empedokles und die Aegypter*; (1864) *Anaxagoras und der Israeliten* y (1866) *Die Hyperboreer und die alten Chinesen*. Cfr. Cappelletti, Aggel J., 1972a.

⁹⁵Conferencia «Pacifismo y ecologismo en la religión de Zaratustra»; Cátedra de Estudios Orientales de la Universidad de Los Andes, miércoles 22 de junio de 1994. Cfr. también Cappelletti, Angel, 1972a.

⁹⁶Cfr. Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*.

⁹⁷Radhakrishnan, S. (1927/1931 y reediciones), *Indian Philosophy* (2 vol.). Londres, The Muirhead Library of Philosophy, George Allen & Unwin Ltd.

«Entonces, para que los seres vivientes puedan obtener experiencia, de nuevo el Señor supremo desea la creación. Por la voluntad de Dios, comienza el movimiento en los átomos de aire, debido a su conjunción bajo la influencia de las tendencias invisibles que comienzan a operar en todas las almas. Los átomos de aire se unen para formar díadas y tríadas, y finalmente el gran aire, y pronto aparece la gran agua, luego la gran tierra y finalmente el gran fuego. Por el mero pensamiento de Dios (*abhidhyanamatrat*), el **huevo cósmico** se produce a partir de los átomos de fuego y tierra, y en él el Señor produce tanto este mundo como a Brahma (dios de la creación en la trinidad tradicional hindú), a quien se le asigna el trabajo futuro de creación. Brahma es supremo en la jerarquía de los sí-mismos (o almas) y conserva su puesto tanto como lo requiera su mérito.»

Luego de lo anterior sigue la descripción de todo lo que Brahma ha de crear en una secuencia preestablecida, pero ello haría demasiado largo este trabajo. Basta con añadir que los átomos que son las causas materiales de las díadas y las tríadas, son eternos y no pueden ser destruidos.

Pero volvamos a las tesis de Gladisch. La idea de que el pensamiento de Pitágoras pueda derivarse del antiguo pensamiento chino no podría ser más absurda; las únicas justificaciones aparentes de tal afirmación sería el desarrollo, tanto por los taoístas como por los pitagóricos, de series de contrarios asociados entre sí, y el recurso a los números por algunos chinos y por el pitagorismo. Pero, contrariamente a lo que hace el taoísmo, el pitagorismo no insiste en la unidad de los contrarios, sino en la condena de uno de ellos y la exaltación del otro, en cada uno de los casos. En cambio, el pensamiento taoísta «metafísico», tal como lo expresa Lao-tse en su *Tao-te-king* y como se lo sigue desarrollando en los libros atribuidos a Chuang-tse, Lieh-tse y los maestros de Huainan, es sumamente parecido al pensamiento que parecemos encontrar en los fragmentos de Heráclito.

En efecto, habría sido mucho más lógico asociar a Heráclito con los taoístas llamados metafísicos, pero que yo prefiero llamar «de inoriginación» (en China) y con los filósofos *madhyamika* (en la India), que haberlo asociado con los persas (sobre todo si no se especifica que hubo distintos tipos de pensamiento persa). En efecto, hoy en día no es nada original comparar los libros de Heráclito y Lao-tse (que muchos consideran casi perfectamente análogos y que incluso contienen muchos versos que parecen ser casi idénticos entre sí.), o de Heráclito y Nagarjuna; yo mismo interpreto a Heráclito (el que más me interesa entre todos los filósofos griegos) en base al pensamiento de estas dos grandes figuras de China y de la India, respectivamente.

Creo que la universalidad del espíritu humano y la similitud de condiciones sociales en distintas regiones son suficientes para explicar la identidad de cosmovisión o *Weltanschauung* que a menudo se produce entre individuos o grupos de distintas regiones, de la cual un ejemplo notable es la que tuvo lugar entre Heráclito y Lao Tse. En efecto, no cabe duda de que las grandes verdades pueden ser descubiertas independientemente por distintos individuos de diferentes lugares y civilizaciones, o de que a condiciones sociales análogas los seres humanos puedan reaccionar con preguntas equivalentes (las cuales, a su vez, sólo admiten un número determinado de respuestas). Sin embargo, cuando las similitudes son tan evidentes como en el caso de Heráclito y Lao Tse, *no se puede descartar* la posibilidad de que ambos hayan bebido de las mismas fuentes.

Ahora bien, volviendo a la hipótesis de Gladisch, ¿no habrá alguna forma de pensamiento persa que corresponda, tanto a lo que parece haber sido el pensamiento de Heráclito, como al pensamiento de Lao-tse y al de Nagarjuna? Esta investigación, junto con

la de los elementos comunes en las cosmogonías, las filosofías y los sistemas místicos de la región comprendida entre Grecia y China, es lo que me propongo realizar en este apéndice. Esto no implica, bajo ningún respecto, que esté intentando, como Gladisch, afirmar que el pensamiento de algunos presocráticos griegos se derive del de algunos pensadores del Asia. Sin embargo, tampoco implica que desee, como Zeller, negar toda posibilidad a tales influencias.

En efecto, en tanto que no aparezcan pruebas sólidas que confirmen la veracidad de tales genealogías, afirmarlas constituiría una tremenda temeridad dogmática que sólo podría ser considerada como «anticientífica». Sin embargo, bajo las mismas condiciones tampoco sería propiamente «científico» negarles *a priori* toda validez. A este problema podría aplicarse lo que dijo Wittgenstein de quienes negaban la posible existencia de una base en-sí de lo fenoménico que sería inaccesible a nuestra experiencia: para negarla sería necesario haber dirigido la mirada a ese «más allá de la experiencia» y así haber confirmado que allí no había nada en absoluto; en consecuencia, negarla es tan dogmático y carente de fundamento como afirmarla.

Consideremos lo que escribe el profesor Cappelletti en su libro *Inicios de la filosofía griega*:

«Es cierto, por una parte, que difícilmente pudo haber alguna derivación histórica de la filosofía griega a partir de las filosofías orientales. Y esto, sobre todo, porque los únicos pueblos orientales de quienes puede decirse con propiedad que elaboraron una filosofía, esto es, los indios y los chinos, no tuvieron ningún contacto permanente y directo con Grecia hasta épocas muy posteriores a la aparición de la filosofía en este país.»

Es verdad que no tenemos *evidencia histórica* de contactos directos permanentes entre los hindúes o los chinos y los griegos, pero ello no significa que no haya podido haber contactos directos entre los griegos y los persas y, a través de estos últimos, contactos — directos o indirectos— entre los griegos y los kuchano-tibetanos, los hindúes y los chinos. Aunque Mabileau, por ejemplo, negaba la existencia de tales contactos, reconocía los paralelismos entre sistemas filosóficos griegos y sistemas filosóficos de la India y de la China:⁹⁸

«...aunque sea necesario excluir una influencia real del sistema indio Kannada⁹⁹ sobre Empédocles y Demócrito, por falta de pruebas históricas positivas, no debe negarse una verdadera similitud en el contenido del atomismo griego e indio. El estudio del pensamiento indio y chino en los últimos cien años ha aportado una serie de elementos que contribuyen a corroborar la teoría de un desarrollo paralelo, ya se fundamente éste en el supuesto de un común origen étnico (sobre todo en el caso de India y Grecia), ya en el supuesto más genérico de que, dadas condiciones socioculturales análogas, se plantean en todas partes análogos problemas teóricos y prácticos, que reciben también análogas soluciones. El mismo Zeller no negaba en principio la posibilidad de todo esto, aunque tendía a minimizar su importancia para la comprensión histórica de la filosofía griega.»

En la época de Gladisch, de Zeller y de Mabileau no se conocía evidencia ni siquiera de *posibles* contactos *indirectos* —a través de la gran región kuchana-tibetana del *Zhang zhung*, donde imperó la doctrina metafísica y la mística bönpo (*bon po*) desde unos 3.000 años antes de nuestra era— entre Persia y China, o entre Persia y la India. Como ya hemos visto (cfr. la cita de Coomaraswamy en el Capítulo 8 de este trabajo y los

⁹⁸Cappelletti, Angel, 1972a.

⁹⁹Como ya hemos visto, Kannada no es un sistema sino un filósofo; el sistema de este filósofo es el *vaisesika*, algunos de cuyos principios ya introduje con una cita de Radhakrishnan. Ahora bien, a pesar de esta confusión, lo que nos dice Mabileau en la cita es admirable, considerando lo que era común en su época.

comentarios que se hicieron al respecto), hoy en día, en cambio, sabemos que durante la Edad de Cobre imperó una cultura común desde el Mediterráneo hasta el Ganges —y hechos tales como la presencia de la cosmogonía del huevo cósmico en el taoísmo, el hecho de que Lao-tse haya salido de China hacia el Tibet dejando su *Tao-te-king* a un guardia de la frontera entre esos países y muchos otros datos que se considerarán más adelante, sugieren que incluso China pudo haber compartido parte de esa cultura—. En épocas históricas y en particular hacia el siglo VI a.J.C., en cambio, esa gran zona cultural había sufrido un largo proceso de diferenciación, pero sin embargo poseemos *algunos indicios* de la posible existencia de contactos *indirectos* —a través de la gran región kuchana-tibetana del *Zhang zhung*, donde imperó la doctrina metafísica y la mística bönpo (*bon po*) desde unos 3.000 años antes de nuestra era— entre Persia y China, o entre Persia y la India. De haber existido, tales contactos, que podrían haber permitido la circulación de doctrinas filosóficas y prácticas místicas entre el Asia Menor, Persia, el Centro de Asia y el Extremo Oriente en épocas tan remotas como la de Heráclito y de Lao Tse e incluso *muchos* siglos antes. ¿Por qué no podríamos, en base a tales indicios, *especular* acerca de la posible veracidad o falsedad de una relación concreta entre el pensamiento de Heráclito y los de pensadores y escuelas de diversos países del Asia?

No cabe ninguna duda, por ejemplo, de que —como lo afirmó el profesor Cappelletti en su conferencia «Pacifismo y ecologismo en la religión de Zaratustra» (Cátedra de Estudios Orientales de la Universidad de Los Andes, 22-6-94)— el intento de buscar las fuentes del monismo de Heráclito en el dualismo zoroástrico no parece nada coherente.

Ahora bien, el dualismo zoroástrico no es la única forma del pensamiento persa. Para el zurvanismo, originalmente todo es Zurván o el «tiempo infinito». Según una cierta interpretación de esta doctrina, es «cuando» aparece el tiempo finito, en el que el universo fenoménico humano se disgrega y fragmenta, que surgen el dualismo y la pluralidad —los cuales, sin embargo, son sólo aparentes y, por ende, no fragmentan en verdad la unidad de Zurván, que será redescubierta por todos al final del ciclo cósmico (el *aión* de Heráclito, el *kalpa* de los hindúes, el *evo* de los estoicos, etc.) y, durante el mismo, por quienes «rompen» el ciclo con la «Iluminación»—. Al final del ciclo, en efecto, la más extrema aceleración del tiempo finito hará que éste finalmente se desmorone, dejando de *velar* la condición original y absolutamente verdadera representada por Zurván.

Este pensamiento sí es congruente con el de Heráclito, y podría, en efecto, encontrarse en sus raíces: recordemos que en vida de Heráclito los persas tomaron la ciudad de Mileto y, según ha reportado Temistio,¹⁰⁰ habrían sitiado también la ciudad de Éfeso. Por otra parte, la supuesta relación epistolar entre Heráclito y el rey Darío de Persia, de la que dan (falso) testimonio las *Epístolas pseudoheraclíteas*, es también referida por Diógenes Laercio —aunque hoy en día los estudiosos en su mayoría consideran improbable que la relación epistolar en cuestión haya tenido lugar—.¹⁰¹

¹⁰⁰Temistio, *Sobre la virtud* 40; cfr. Cappelletti, Angel, 1969. Temistio cuenta una anécdota según la cual Heráclito, para enseñar austeridad a los efesios que estaban sitiados por el ejército persa, habría mezclado agua con cebada y la habría agitado con una rama. El profesor Cappelletti señala que la anécdota es claramente apócrifa; sin embargo, ello no significa que la hipotética circunstancia histórica del sitio de Efeso durante la vida de Heráclito no pueda ser cierta.

¹⁰¹Angel Cappelletti escribe:

«La relación epistolar entre Heráclito y el rey Darío, que testimonian las Epístolas pseudoheraclíteas y Diógenes Laercio, es seguramente apócrifa. La idea de vincular al más grande de los reyes bárbaros con el

Pero mucho más importante aún es el hecho de que la conexión zurvanista permitiría encontrar una posible relación entre Heráclito y Lao Tse —cuyo *Tao Te King* es, como ya hemos visto, casi idéntico a lo que, por los fragmentos que se conservan, parece haber sido el libro de Heráclito (que según Gadamer no se habría llamado *Peri Fusewç* o *Sobre la naturaleza*)—. Ahora bien, ¿cómo podrían encontrarse fuentes comunes para las filosofías de Heráclito y Lao Tse, cuando no se sabe que en las épocas en que vivieron el uno y el otro haya habido intercambios entre China y Grecia? La clave de este dilema podría encontrarse en el zurvanismo persa y en el bön de la región kuchano-tibetana del *Zhang zhung*.

En efecto, según los libros sagrados de los bönpo (*bon po*) tibetanos (los miembros de la tradición mística y cultural prebudista de la región), su tradición habría sido importada a la tierra de *Zhang zhung* (Tibet occidental, Cachemira, Norte de Pakistán y zonas adyacentes) y establecida en el corazón de la misma —la zona del monte Kailash y el lago Manasarovar— por el maestro Shenrab Miwó (*gShen rab mi bo*), precisamente desde Persia, poco después del año 3.000 a.d.J.C.¹⁰²

En su libro *Die Religionen Tibets und der Mongolei*,¹⁰³ entre descripciones que subrayan los elementos aparentemente teístas y dualistas de algunas vertientes de la tradición bönpo, Giu-seppe Tucci afirma explícitamente que ésta se derivó del zurvanismo. Tucci escribe:¹⁰⁴

«Las tradiciones bön mismas preservan alusiones a los lugares de origen de los más famosos maestros y codificadores de su doctrina. Las áreas mencionadas incluyen a *Bru sha* (Gilgit y las regiones vecinas) y *Zhang zhung*, un término geográfico con el que se designa normalmente al Tibet occidental pero que también indicaba a una región mucho más vasta que se extendía desde el Oeste del país hacia el Norte y el Noreste (una región en la cual se hablaban ocho lenguas principales y veinte y cuatro dialectos de menor importancia)...

«Otros elementos, claramente más antiguos, indican la posible influencia de creencias iránias; especialmente, parecería, las del zurvanismo. Por ejemplo, se habla de un dios originario del mundo —*Yang dag rgyal po: deus otiosus*— que existía antes de que hubiese sol o luna, antes de la existencia del tiempo y de las estaciones, quien era pura potencialidad. Entonces nacieron dos luces, una blanca y la otra negra, las cuales a su vez produjeron dos criaturas: de la luz negra surgió un hombre negro y de la blanca un hombre blanco. El hombre negro representa el principio de la negación o del no-ser. Está armado y se llama *Myal ba nag po*, «pena negra». De él se originaron las constelaciones y los demonios, al igual que la sequía; él trae consigo pestilencias y mala fortuna de todos los tipos. Fue así que los demonios *'dre*, *srin*, *byur*, comenzaron su tarea siniestra, mientras se extinguía la fe en los *lha* (las deidades buenas y positivas).

«El hombre blanco, por el contrario, es el dios positivo, el buen dios del ser. Su nombre es *sNang srid sems can yod pa dga' ba'i bdag po* (también *'Od zer ldan*, el Radiante), el principio tras todo lo que es

más profundo y severo de los filósofos griegos anteriores a Sócrates surgió muy probablemente en círculos estoicos o cínico-estoicos hacia el siglo I de nuestra era. Lo cual no impide que aquella relación haya sido cronológicamente posible. Cfr. Cappelletti, Angel, 1969.

¹⁰²Esto lo repiten todos los que han estudiado las obras en cuestión; yo lo he leído en numerosos trabajos en lenguas occidentales y también lo he escuchado de boca de Namkhai Norbu Rinpoché y de varios otros maestros tibetanos. Una de dichas obras llega a decir incluso que los libros sagrados de la tradición en cuestión fueron traducidos de obras de otros países (*Sum pa*, *sTag gzig*, *Zhang zhung*, India, China, *Khrom*).

¹⁰³Tucci, Giuseppe y Walther Heissig (1970), *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart/Berlín/Colonia/Meinz, W. Kohlhammer GmbH. La parte de Tucci sobre el Tíbet 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).

¹⁰⁴Cabe señalar que el simbolismo del hombre blanco y el hombre negro está basado en el contraste entre la luz y la oscuridad y no, bajo ningún respecto, en consideraciones raciales; es incluso lo más probable que los autores de los textos en cuestión no hayan conocido individuos de piel negra.

bueno. Después de su aparición se restableció el culto a los *lha* (las divinidades buenas y positivas) y comenzó la lucha por derrotar a los demonios. Es evidente que aquí nos estamos moviendo en un mundo de conceptos que ha sido afectado por el zurvanismo.»

Tucci nos dice que en el bön también se habla de tres aspectos de la existencia: lo en-sí que ha existido siempre y es inactivo; el ser activo, y las condiciones gracias a las cuales este último se desarrolla y diferencia. Hay, pues, un mundo de potencialidad que se vuelve acto gracias a la intervención de un «Creador», de cuyo aliento emergen las sílabas *hu hu* y, progresivamente, el universo entero. Los contenidos de este mundo aparecieron por agencia de un padre bueno (*phan yab*) y un padre creador del mal (*gnod yab*) —el primero nacido de un huevo blanco y el segundo de un huevo negro—.

Ahora bien, como lo señala una de las notas al texto inglés, desde la publicación del libro de Tucci muchos textos bönpo han sido publicados en India, y el capítulo del que he citado está necesariamente basado sólo en el material disponible en la época en que el libro fue escrito (o sea, antes de 1970).¹⁰⁵ En particular, más recientemente el lama, estudioso e investigador tibetano Namkhai Norbu Rinpoché ha señalado que la atribución de un origen extranjero a los textos originales del bön se habría debido al hecho de que, a raíz de la importación del budismo desde Öddiyana, India y China, y de la derrota política del budismo chino frente al budismo hindú, los Tibetanos habrían sido condicionados para no atribuir valor alguno a lo autóctono. En consecuencia, los bönpo, seguidores de una doctrina autóctona (en la medida en la que consideremos que el *Zhang zhung* y el Tibet son el mismo país), se habrían visto obligados a atribuir un origen extranjero a su doctrina, de modo que ésta fuese valorizada apropiadamente por los tibetanos.¹⁰⁶

Las coincidencias cosmológico-cosmogónicas entre el bön y el zurvanismo subrayadas por Tucci parecen no dejar dudas acerca de la relación entre una y la otra tradición. Como ya hemos visto, el mito de la creación en el bön que nos presenta el libro de Namkhai Norbu *El cristal y la vía de la luz*, el cual carece de los elementos teístas y dualistas que subraya Tucci, confirma la relación en cuestión.

Según el mismo Namkhai Norbu, la relación entre el Tibet y Persia parece ser confirmada por el tipo de caracteres empleados en la escritura. Nuestro autor afirma que la escritura tibetana creada por el tibetano Tomi Sambota en base al sánscrito, que según aquellos lamas que sólo valoran lo que proviene de la India fue la primera empleada por los tibetanos, no lo fue en verdad; la escritura «umapa» que usan los lamas en sus cartas, etc., sería muy anterior y estaría relacionada íntimamente con la escritura persa anterior a la arabización islámica. Del mismo modo, no podemos pasar por alto el hecho de que los tibetanos, por una parte, y los persas preislámicos y los parsis postislámicos, por la otra, se

¹⁰⁵*Ibidem*, p. 270 de la versión inglesa publicada por Allied Publishers, notas al cap. 7, «La religión *bon*», nota 1

¹⁰⁶Esta tesis de Namkhai Norbu Rinpoché, un lama tibetano que en su infancia fue reconocido y desde entonces ha sido considerado como un importante «tulku» (término que ha sido traducido como «reencarnación búdica»), y quien ha realizado los estudios más importantes de la segunda mitad de nuestro siglo sobre la Antigüedad tibetana. El maestro Namkhai Norbu cree haber visto confirmadas sus tesis con el descubrimiento de una antiquísima ciudad del *Zhang zhung* que realizó durante una expedición a Monte Kailash y sus alrededores a fines de los años 80. Sus tesis han sido escuchadas por mí de su propia boca, pero algunas de ellas también han sido publicadas en forma de libro por las oficinas del Dalai Lama en Dharamsala (Dist. Kangra, Himachal Pradesh, India).

encuentran entre los únicos grupos humanos que disponen de sus cadáveres entregándolos a animales salvajes.¹⁰⁷

Así pues, si acaso hay alguna duda en relación a la conexión entre el *Zhang zhung* y Persia, es con respecto a la dirección en que se habrían producido las influencias más importantes.¹⁰⁸ Para Tucci, quien ha tomado demasiado en serio los textos «arreglados»

¹⁰⁷La religión zoroástrica lo hace por considerar que los cadáveres son impuros y que contaminarían las aguas si se los echase a los ríos, las tierras si se los enterrase y los aires si se los cremase; sin embargo, no podemos descartar la posibilidad de que ésta haya sido la racionalización de una práctica anterior, motivada no sólo por la necesidad de impedir la contaminación —que seguramente también era de la mayor importancia para bönpos y zurvanistas— sino también por la necesidad de cortar el apego del moribundo al cuerpo que había de «abandonar». Mientras que los actuales parsis y los antiguos persas entregan o entregaban los cadáveres sólo a los buitres y otras aves de carroña (a las que consideran impuras y por ende no susceptibles de ser contaminadas), los tibetanos los entregan a los animales salvajes en general.

¹⁰⁸Aunque, como han señalado Dumézil y otros, el concepto de un absoluto impersonal y no extramundano es propio de todos los pueblos antes del neolítico, es probable que el concepto de Zurván como tal no sea de origen indoeuropeo (en efecto, mientras que tanto en India como en Grecia, Italia y otras partes de Europa encontramos dioses que corresponden a casi todos los dioses iraníes, no encontramos algo que corresponda a Zurván, ni como deidad ni como principio). Podría ser, pues, que antes de la llegada de los indoeuropeos a Persia entre el -2000 y el -800, entre los habitantes del área, que habría estado en contacto íntimo con la cultura kuchano-tibetana del *Zhang zhung*, el concepto de Zurván haya sido el equivalente de los conceptos de Tao y de Bön. Por supuesto, también es posible que, como afirman muchos investigadores, el zurvanismo haya surgido durante la dinastía sasánida como reacción contra el desarrollo progresivo del henoteísmo, el monoteísmo y el dualismo por influencia semítica (y en particular judía según Cappelletti), quizás recibida de otras regiones. Sin embargo, el concepto de absoluto impersonal no-extramundano representado por Zurván corresponde a la visión mágica del paleolítico y (aun más) de épocas anteriores, tal como sucede con el concepto chino de Tao, el polinesio de Manas, el kuchano-tibetano de Bön, etc. Por lo tanto, en base a la tesis de Dumézil es más lógico pensar que el mismo sea anterior a la aparición de los dioses (cfr. también la interpretación y el empleo que hago de la teoría de Jacques Cauvin sobre los orígenes de la agricultura en el libro *Individuo, sociedad, ecosistema*). La secuencia evolutiva lógica correspondería a la aparición del teísmo a partir de la visión mágica no-teísta y el siguiente desarrollo del henoteísmo, del monoteísmo y luego del dualismo (que habría comenzado con Zoroastro y habría alcanzado su extremo lógico con Manes o Mani y el maniqueísmo).

De ser cierto lo anterior, tendríamos que en India la religión Arya original se habría vuelto paulatinamente monista por influencia dravidiana. Del mismo modo, para muchos investigadores de importancia, el dios Shiva habría tenido un origen dravidiano. Como ya se sugirió en el texto principal al citar a Coomaraswamy, parece también muy probable que dravidianos y centroasiáticos hayan compartido esa cultura común que se habría extendido desde el Mediterráneo hasta el Ganges (considérense la similitud entre algunos tipos de escritura del Zhang-zhung kuchano-tibetano y la escritura cuneiforme de los sumerios, los elementos que comparten el shivaísmo y los sistemas kuchano-tibetano, chino y zurvanista (o persa preario), el hecho de que la morada de Shiva se encuentra en el corazón del *Zhang zhung*, y la referencia a la importación de doctrinas tántricas (shivaítas) desde el Tibet (Bhota), China y Mahachina (Gran China) que hacen tres de los tantras del hinduismo.

Otro hecho de significación es que Zaratustra haya rechazado el *ahoma (soma)* propio de la visión mágica y haya tomado partido por los pastores sedentarios (que en el Avesta identifica con el bien, mientras que identifica a los pastores nómadas con el mal): ello nos hace pensar que el Avesta es agrícola-teísta y se rebela contra lo mágico preagrícola y preteísta. ¿Será que los indoeuropeos no eran plenamente nómadas, sino que se hallaban en un proceso de transición a la agricultura y el teísmo, mientras que los habitantes del Centro de Asia, Persia y el Hindu Kuch a quienes los indoeuropeos debieron vencer para instalarse en la región, sí eran en cambio totalmente nómadas (siendo quizás los nómadas tibetanos de hoy los descendientes de aquéllos)? En relación con este dilema se debe tener en cuenta que la transición a la vida sedentaria en el Oriente de Persia es ubicada generalmente entre los siglos X y VIII a.J.C.

Las dos obras de Dumézil de cuya existencia en lengua española tengo conocimiento son: (1) Dumézil, G. (1971) *Los dioses de los indoeuropeos*. Barcelona, Seix Barral. (2) Dumézil, G. (1977) *Mito y epopeya*. Barcelona, Seix Barral.

por los tibetanos, la influencia se produjo de Persia hacia el *Zhang zhung*; Namkhai Norbu invierte este orden y afirma que fue desde el *Zhang zhung* y en particular desde la zona del monte Kailash que hubo una expansión de antiguas doctrinas —mantenidas en esa área por los bönpo— hacia otras regiones, de modo que, si la «conexión persa» y en particular zurvanista existió en verdad, la dirección en que se habrían transmitido las doctrinas en cuestión habría sido desde el *Zhang zhung* kuchano-tibetano hacia Persia.

Se ha objetado a la tesis de Tucci, que no se conocen restos arqueológicos de civilización avanzada alguna alrededor del año 3.000 a.d.J.C. en el territorio de lo que hoy es el Estado de Irán. En cambio, Namkhai Norbu Rinpoché habría validado la suya con el descubrimiento de una ciudad del antiguo *Zhang zhung* (que bien podría ser su capital y de la cual además rescató textos antiguos) en las cercanías del monte Kailash en el Tibet Occidental durante su expedición de fines de los años 80.¹⁰⁹

Cabe señalar que Tucci no sólo postula una influencia zurvanista, sino también una influencia shivaíta, incluso otra ismaelita y hasta una posible influencia maniquea¹¹⁰ sobre la antigua religión o tradición del *Zhang zhung*:

«Tales costumbres (las que imperaban en el *Zhang zhung* prebudista) proporcionaron la base sobre la cual una superestructura doctrinal podría ser construida gradualmente. Esto tuvo lugar bajo la influencia, no sólo del budismo, sino también de otros conceptos y doctrinas religiosos que los tibetanos habían llegado a conocer gracias a sus conquistas en el Centro de Asia y a sus contactos con China e India.

«Además [de los maestros bönpo (*bon po*) del Zhang-zhung, en los textos de la mencionada tradición] se menciona a maestros de *Kha che* (Cachemira), de China y del *Sum pa*. Gilgit (y lo mismo se aplica a Cachemira) es el nombre de un área cuya religión había sido afectada por el shivaísmo y en cuyas inmediaciones —en Hunza— se habían esparcido enseñanzas gnósticas de origen tanto iranio como shivaíta. Estas enseñanzas gnósticas encontraron su expresión en un famoso libro de las escuelas ismaelitas y gozaron de gran popularidad en esta región. El *Zhang zhung* también era una vasta región fronteriza destinada a transmitir no sólo sus ideas religiosas indígenas sino también ecos de conceptos foráneos. La tradición bönpo también habla de un país llamado *sTag-gzig*, un nombre que en la literatura tibetana indica el mundo iranio (o el mundo de habla irania), e incluso el mundo islámico. De todo esto podemos inferir la influencia del shivaísmo en el campo doctrinario —una influencia que también fue reconocida por los escritores tibetanos de tratados— No cabe duda de que algunos acuerdos con ideas shivaítas pueden ser explicados indirectamente a través de la mediación del dzogchén (*rdzogs chen*); en otras palabras, pueden haber tenido lugar después de que esta secta,¹¹¹ que tenía mucho en común con el shivaísmo, había ejercido su influencia sobre la sistematización de las enseñanzas bönpo.

También y sobre todo con respecto a la relación entre el shivaísmo y el bön, Namkhai Norbu insiste en que la influencia se produjo en el sentido contrario al que propone Tucci. En efecto, los bönpo no consideran que la morada de sus deidades se encuentre fuera del Tíbet; son los shivaítas quienes ubican la morada de su dios (Shiva) en

¹⁰⁹Hasta donde llega mi conocimiento, las pruebas científicas para determinar la antigüedad de las ruinas descubiertas todavía no han sido realizadas.

¹¹⁰Si postular una influencia zoroástrica sobre Heráclito es ilógico en la medida en que Zaratustra enseñó un dualismo y Heráclito un no-dualismo, más aún lo es postular una influencia maniquea sobre el bön blanco: esta última tradición es no-dualista y celebra lo sagrado en cada manifestación mineral, vegetal, animal y humana, mientras que el maniqueísmo no sólo es dualista, sino que es enemigo de la vida e incluso de todo lo material.

¹¹¹El dzogchén (*rdzogs chen*) no es una secta, sino una enseñanza y el estado mismo de realización espiritual. Dicha enseñanza se difundió originariamente, con ese nombre, dentro del bön; luego se difundió dentro del budismo ñingmapa (*rNying ma pa*) o «antiguo», del cual constituyó la quintaesencia, y finalmente se infiltró en las sectas budistas sarmapa (*gSar ma pa*) o «nuevas», siendo practicada por miembros de todas las sectas budistas tibetanas.

el monte Kailash, que se encuentra en el Tibet y al cual, en la medida de lo posible, regularmente efectúan peregrinajes.¹¹²

Ahora bien, volvamos a lo que nos interesa, que es la posible relación entre Heráclito y el Oriente y, en particular, entre Heráclito y Lao Tse. Es evidente que todo lo anterior podría dejar abierta la posibilidad de una relación indirecta entre Heráclito y los bönpo tibetanos a través de Persia y en particular del zurvanismo, pero ¿cómo podría ello dejar abierta la posibilidad de una conexión entre Heráclito y Lao Tse?

Sucede que los taoístas en general afirman que su tradición es una y la misma que la tradición bön de los tibetanos (que anteriormente estaba establecida en la tierra de *Zhang chung*). Esto último lo he escuchado directamente de maestros taoístas, pero ha sido reportado también por Alexandra David-Neel en sus obras sobre las religiones y la cultura del Tíbet.¹¹³

Sabemos también que, según la leyenda universalmente aceptada dentro del taoísmo, Lao Tse habría salido de China hacia el Tibet, entregando su *Tao Te King* a un oficial de la frontera que le habría pedido dejar por escrito su sabiduría. Este es otro dato que apunta a una relación entre el taoísmo en general (y Lao Tse en particular), y el Tibet con su tradición mística y metafísica. Si transferimos a esta relación la polémica que tuvo lugar con respecto a la supuesta conexión entre Buda y Lao Tse, tendríamos que concluir que en el estado actual de la investigación no se puede determinar concluyentemente que Lao Tse haya sido un chino que al final de su vida llevó enseñanzas de China al Tibet: algunos mitos sobre los orígenes del taoísmo podrían incluso sugerir que Lao Tse haya podido ser un kuchano-tibetano que llevó enseñanzas desde el Tibet hacia China y regresó luego a su tierra natal a terminar sus días.

La «ascensión al cielo en pleno día» del *shen hsien* taoísta es representada con la imagen de una serpiente que desecha su vieja piel —que es la misma imagen que emplea el dzogchén (*rDzogs chen*), tanto bönpo como budista, para representar lo que se conoce como «obtención del cuerpo de luz o cuerpo arco iris» (*dja' lus*)—. Si bien actualmente

¹¹²Algo similar sucede con la relación entre la tradición del *Zhang-zhung* y tradiciones islámicas como el ismaelismo y el sufismo de la secta *khajagan* o *naqshbandhi*: ambas habrían recibido sus doctrinas de la antigua tradición del *Zhang-zhung* y las habrían conservado y transmitido bajo un manto musulmán. Y, a través de Hassan Ibn el-Sabbah, el jerarca de los ismaelitas que transmitió sus doctrinas a los templarios, las tradiciones en cuestión podrían incluso haber llegado a Occidente y haber hallado su lugar dentro de la masonería, el rosacrucismo, los carbonieri y algunas órdenes religiosas católicas.

Idries Shah (Shah, Idries, 1964, español 1975, *Los sufíes*. Barcelona, Luis de Caralt Editor, S. A.; traducción de Pilar Giralt Gorina) escribe:

«(El maestro sufí y padre de la alquimia europea) Jabir Ibn el-Hayyan fue durante mucho tiempo íntimo colaborador de los Barmecidas, visires de Harún el-Rashid. Estos *barmakis* descendían de los sacerdotes de los templos budistas afganos, y se creía que disponían de la antigua enseñanza que les había sido transmitida desde dicha área.»

En efecto, el budismo afgano es el budismo de *Öddiyana*, *Shambhala* y *Bru-sha* (Kirguitzia), que había asimilado las tradiciones del *Zhang-zhung* y que luego fue implantado en el Tibet. Así pues, ciertas tradiciones sufíes, las tradiciones ismaelitas, el zurvanismo, el taoísmo, el shivaísmo y la antigua tradición bönpo del *Zhang-zhung* serían una y la misma tradición.

Para una visión de las posibles relaciones entre el sufismo y otras tradiciones místicas y metafísicas tanto de Occidente como de Oriente, cfr. el ya citado libro de Idries Shah, así como Shah, Idries (2a edición española, 1978), *El camino del sufí*. Buenos Aires, Editorial Paidós.

¹¹³David-Neel, Alexandra, *Parmi les mystiques et les magiciens du Tibet*. Cfr. También *Inmortalidad y reencarnación* (español 1973, Buenos Aires, Editorial Dédalo) y *Textos tibetanos inéditos* (español 1976, Buenos Aires, Editorial Kier).

muchos contrastan el taoísmo alquímico de los «inmortales» con el taoísmo metafísico de Lao Tse, es probable que, en sus orígenes, el primero haya estado supeditado al segundo como accesorio «potenciador», tal como sucede todavía dentro de las tradiciones tibetanas, tanto bönpo como budistas.

En la mitología, en el arte, en la teoría política y social, en la concepción de la historia y en otras manifestaciones culturales de los pueblos y tradiciones que nos interesan, hay muchos indicios que podrían apuntar a una conexión entre Persia, el *Zhang zhung* kuchano-tibetano y la China.

La capital del *Zhang zhung* era, según Snellgrove y Richardson,¹¹⁴ la ciudad de Chunglung (*Khyung lung*), cuyo nombre se deriva del ave mitológica chung (*khyung*), de la cual (según Namkhai Norbu Rinpoché) se habría derivado también el *zhung* del nombre *Zhang-zhung*. En efecto, el ave *khyung* era el símbolo mismo de la tierra de *Zhang-zhung*. Y sucede que esta ave no es otra que el *simurgh* de los persas (llamado *kerkés* por los turcos), que en Occidente se conoce como «ave Fénix» y que es parte también de la mitología china (si mal no recuerdo, el nombre del ave en mandarín es *k'i*). Es ya en tiempos musulmanes, que Attar, el famoso poeta persa del sufismo, escribe su obra *El parlamento de las aves*, que representa la búsqueda sufí del «maestro de la época» en términos de la búsqueda, por parte de los distintos tipos de aves comunes, del *simurgh* ó *khyung* —y el autor, a pesar de ser musulmán, en su obra ubica en China la morada del ave Fénix—. ¹¹⁵ A su vez, los tibetanos, a raíz de la importación y el triunfo del budismo hindú, asimilaron su ave *khyung* al *garuda* de la mitología hindú, que se alimenta de *naga* (seres en parte antropomórficos, en parte con forma de serpiente) y sobre el cual montaba el dios Vishnu; fue así que surgió el kalding (*mkha'-lding*) o namkeding (*nam-mkha'i lding*), que ocupa un importante lugar en la mitología budista tibetana.

Algo similar sucede con los dragones, que desde los tiempos más remotos son parte de la mitología persa, de la mitología kuchano-tibetana (en tibetano se los designa con el término *'brug*) y de la mitología china (en mandarín se los llama *lung*), en las que responden a un simbolismo análogo. Más adelante, los budistas chinos asimilaron el dragón a los *naga* de la India (los cuales en mandarín también se llaman *lung*, pero en tibetano no son designados por el mismo nombre del dragón, sino como *klu*).

En lo que respecta al arte pictórico, las similitudes entre las ilustraciones persas de libros y los *thangka* tibetanos son verdaderamente sorprendentes; baste con considerar la forma de representar las nubes y las montañas para que la relación entre la pintura de ambas regiones se haga evidente (en el caso de las montañas, se aprecia también una relación con la pintura china).

El taoísmo, el bön, el shivaísmo, el ismaelismo, el sufismo *khajagan* o *naqshbandi*, el zurvanismo, la filosofía de Heráclito, el estoicismo y en general la totalidad de las tradiciones que hemos estado considerando responden a la visión «mágica» que Dumezil asoció al paleolítico, a lo que luego Clastres llamaría «la sociedad indivisa» (en la cual no se ha desarrollado el Estado en que unos imperan sobre otros) y al «comunismo primitivo». En efecto, aunque el zurvanismo, el bön, el shivaísmo y otras de las mencionadas doctrinas postulan deidades que intervienen en la ordenación del mundo e incluso en los asuntos humanos, todas las doctrinas que nos interesan conciben el absoluto de manera impersonal —como Zurván o tiempo absoluto (que luego fue personalizado como deidad), como Tao,

¹¹⁴Cfr. Snellgrove, David y Hugh Richardson (1980), *A Cultural History of Tibet*. Boulder, Prajña Press.

¹¹⁵Cfr. Attar, Farid ud din (inglés 1979), *The Parliament of the Birds*. Boulder, Shambhala Publications.

como Lógos, como Bön, como Atman/Brahmán (representado como Shiva, que es personal, pero que jamás es confundido con una persona por los verdaderos místicos shivaítas)— y tienen por objeto la develación directa y no-conceptual de dicho absoluto.

En lo que concierne a la concepción política, social y económica, también encontramos una misma visión, no sólo en el taoísmo y el bön (*bon*), sino incluso en esa tradición en gran parte derivada de Heráclito que es el estoicismo. Las tres tradiciones postulan un comunismo ácrata al comienzo de nuestro ciclo temporal y parecen creer que el mismo será restablecido al final de dicho ciclo (como lo expresa explícitamente el *tantra Kalachakra*,¹¹⁶ transmitido y practicado dentro del budismo tibetano).¹¹⁷ Y, en efecto, los

¹¹⁶El estudioso de la civilización china James Legge relaciona el taoísmo con el anarquismo, y el estudioso de la historia del anarquismo Max Nettlau ubica al taoísmo en un lugar privilegiado dentro de la «prehistoria del anarquismo» —como lo hará también con la doctrina de los estoicos—. Cfr. Nettlau, Max (español 1933), *El anarquismo a través de los tiempos*. Madrid.

Mientras que para el marxismo el Estado aparece como resultado de las divisiones económicas, según el antropólogo anarquizante Pierre Clastres la aparición del poder político surge con la transición a la agricultura; en particular, con la transición de la caza, la pesca y la recolección a la agricultura de rociado y el MPD o «modo de producción doméstico» —el cual representa todavía una economía de la abundancia pues, como señala Clastres—:

«El MPD asegura de este modo a la sociedad primitiva una abundancia que se mide por la igualación de la producción con las necesidades; funciona con miras a su total satisfacción, negándose a ir más allá. Los salvajes producen para vivir, no viven para producir: «el MPD es una producción de consumo cuya acción tiende a frenar los rendimientos y a inmovilizarlos en un nivel relativamente bajo»... *Estructuralmente* (escribe Sahlins) *allí la economía no existe*. Equivale a decir que lo económico, como un sector que se despliega de una manera autónoma en el campo social, está ausente del MPD... *Las sociedades primitivas son sociedades del rechazo de la economía*.»

Ahora bien, el poder que según Clastres surge en esta etapa no confiere ningunos privilegios económicos al «jefe» (éste está más bien obligado a *dar* a su tribu. Y, para poder hacerlo, tiene que explotar a sus mujeres. Así, pues, la poliginia y la explotación de la mujer serían las condiciones de la aparición del poder político y de la posterior explotación económica). Para que éste obtenga beneficios económicos de su poder político, la «curva continua de poder político» de la tribu tendrá que seguir su desarrollo progresivo y alcanzar la etapa que Clastres llama «de las monarquías polinesias».

El sistema tibetano prebudista conocido como bön planteaba un esquema diferente del anterior, según el cual la introducción de la propiedad privada sería el origen del poder político, pues ella produciría caóticas luchas que sólo podrían ser suprimidas cuando todos reconocieran a un soberano, quien luego abusaría del poder (Reynolds, John Myrdhin, 1989, «The Nagas—Ancient Bönpo Teachings and the Nagas». *Rivista Meri Gar/Meri Gar Review*, Arcidosso, Grosseto, Italia). La aceptación de un soberano produciría una casta o clase social dominante, engendrando el sistema de castas y clases sociales, y la necesidad de proteger la distinción de castas o clases daría lugar a un mayor desarrollo del poder político que ejercen los sectores privilegiados de la sociedad. Esta dinámica produciría la opresión y explotación de unos seres humanos por otros.

¹¹⁷El budismo tibetano integró las antiguas tradiciones del bön (*bon*) y las expresó, modificadas, en terminología budista. En los niveles del *vajrayana* (Sendero de Transformación) y el *atiyana* (Sendero de Autoliberación), aparece así una forma de budismo que, en términos de la clasificación de Albert Schweitzer, es claramente «afirmadora de la vida». En China, el *ch'an* y, en menor medida, el Hua Yen y la escuela de la Tierra Pura, integraron enseñanzas del taoísmo, pero lo hicieron dentro del marco del Sendero de Renuncia que es propio del *sutrayana* (*hinayana* y *mahayana*).

La división del budismo en los tres Senderos mencionados aparece ya en dos textos de fines del milenio pasado (o sea, anteriores al año 1.000 d.J.C.). Uno de ellos es el texto del gran maestro Nubchén Sanguie Ieshe (*gNubs-chen Sangs-rgyas Ye-shes*) llamado Samtén Migdrön (*bSam-gtan Mig-sgron*), que estuvo oculto bajo tierra en Tun Juang (*Tun Huang*) desde el siglo XI o XII hasta la transición a nuestro siglo (cuando fue rescatado por los equipos que descubrieron los templos en ese lugar, dirigidos por Pelliot y otros); el otro es el texto de Namkhai Ñingpo (*Nam-mkha'i sÑing-po*) titulado *Kathang Dengá* (*bKa'-thang sDe-lnga*), que fue ocultado como terma (*gter-ma*) y luego fue revelado por Örguien Lingpa. Aunque estos

cármatas ismaelitas siempre han sido considerados como agitadores comunistas,¹¹⁸ los taoístas intentaron varias veces transformar el orden imperante por medio de revueltas armadas, el rey Mune Tsampó del Tibet (discípulo de maestros del dzogchén budista) intentó en tres ocasiones consecutivas redistribuir equitativamente la riqueza de los tibetanos, los estoicos griegos criticaron instituciones tales como la propiedad, el Estado y la familia (y si bien sus sucesores romanos dejaron a un lado sus objeciones en contra de la participación en el gobierno del Estado, humanizaron el derecho romano), los tántricos shi-vaítas y budistas subvirtieron el sistema de castas en la India,¹¹⁹ etc., etc.

Todo lo anterior se inscribe dentro de la teoría de la temporalidad que es común a las tradiciones que nos interesan y que sólo es concebible dentro de una visión no-dualista del mundo (que es la que les sirve de base a todas las tradiciones consideradas, aunque el zurvanismo y algunos de los textos antiguos del bön parezcan postular la actividad de fuerzas dualistas dentro de la gran no-dualidad del universo). Como vimos, Heráclito postula una visión cíclica o circular de la temporalidad: la temporalidad se da en *aión-es* (eónes), que consisten en la manifestación del fuego como universo y el posterior retorno de éste al fuego. Esta doctrina es aceptada por los hindúes en general (quienes llaman *kalpa*

dos autor fueron por encima de todo grandes maestros de dzogchén, también practicaron intensivamente y conocieron profundamente las enseñanzas tántricas de los ñingmapa, la tradición ch'an (zen) de la China de su época y las enseñanzas del sutra gradual. Por ello, Nubchén Sanguie Ieshe y Namkhai Ñingpo estaban más capacitado que nadie para explicar las similitudes y las diferencias entre las distintas enseñanzas budistas de su época. Y eso fue lo que hicieron magistralmente en los dos libros mencionados, que se hicieron muy famosos por la claridad con la que describían las particularidades de la enseñanza dzogchén y las contrastaban con las de los otros sistemas budistas. El *Kathang Dengá*, en particular, comienza con una explicación completa de la enseñanza del sutrayana y de las diferencias entre la forma gradual y la forma no-gradual de dicho vehículo, en la cual se especifican las maneras de comprender la Contemplación y de aplicarla en ambas variantes del vehículo en cuestión. Luego la obra explica todos los niveles del tantrismo, así como las distintas formas de aplicar la práctica y la finalidad de la misma en este vehículo. Finalmente, el texto explica cuáles son las diferencias entre todos los sistemas considerados y la enseñanza dzogchén.

¹¹⁸Cfr. Bausani, Alessandro (1980; español 1988), *El islam en su cultura*. México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios). Bausani escribe:

«Los ismaelitas, desde el principio perseguidos como un peligro público, se dispersaron por las varias regiones del impero califal y ganaron prosélitos hasta en las regiones más lejanas por medio de sus *da'i* (literalmente «el que invita a la Verdad») o propagandistas. Uno de ellos era Hamdan Karmat, cuyos adeptos se llamaron *cármatas* y, al decir de los heresiógrafos musulmanes, propugnaron ideas comunistas ganando prosélitos rápidamente y poniendo varias veces en peligro el imperio abasida, hasta conquistar La Meca en el 930. Las relaciones entre los cármatas, que parecen representar un ala extrema con características sociales particulares (entre los cármatas se ha buscado también el origen de las corporaciones de artesanos y de comerciantes generalizadas en todo el islam) y los demás movimientos ismaelitas no están del todo claras, sobre todo con los fatimitas [a quienes habrían servido como propagandistas y con quienes habrían tenido las mejores relaciones]... Durante los siglos X-XIII la actitud del hombre medio musulmán hacia los ismaelitas fue comparable en cierto modo a la de muchos burgueses actuales hacia el comunismo.»

Los ismaelitas estuvieron implicados en la revuelta de los esclavos *sanj* en Kuwait (en la que posiblemente se haya implicado a Mansur el-Hallaj, el más famoso de los mártires sufíes e ismaelitas) y en otras revueltas de carácter «izquierdista». Su influencia dentro del sufismo fue enorme: el maestro de Rumi, Shams-i-Tabriz, habría sido nieto de un lugarteniente de Hassan Ibn el-Sabbah. Por último, en el sufismo iranio y centroasiático y en el ismaelismo encontramos una «mística de la luz» en la cual los elementos iranio-kuchano-tibetanos son evidentes.

¹¹⁹En las bacanales tántricas se mezclaban los miembros de todas las castas entre sí, los ricos y los pobres, los reyes y los mendigos. Los Estados contruidos sobre los principios tántricos (como el de los newari en Nepal antes de la invasión *gorkha* y el del Bhután a raíz de las reformas de la dinastía actual) están caracterizados por un alto grado de igualdad socioeconómica.

al *aión* y lo dividen en 14 *manvantara* —cada uno de los cuales se divide a su vez, como el evo de los estoicos, en cuatro eras (*yuga*)— o, en algunas tradiciones, directamente en tres eras o *yuga*),¹²⁰ por los tibetanos (que han adoptado las divisiones y la terminología de la India) y por los taoístas, que postulan una visión circular análoga pero no dividen el ciclo cósmico en un número determinado de eras o de *manvantara*. Esto puede ser apreciado en muchos versos del *Tao Te King*; baste con citar el siguiente:¹²¹

«Perdido el Tao, queda la virtud¹²²;
perdida la virtud, queda la bondad;
perdida la bondad, queda la justicia;
perdida la justicia, queda el rito.»

Pues bien, como hemos visto, el zurvanismo tiene una visión análoga de la evolución y la historia humanas. En el comienzo era *Zurván* o el tiempo infinito, que según la interpretación que nos interesa es disgregado (al menos en apariencia) por la manifestación del tiempo finito, que se va acelerando a medida que transcurre el ciclo hasta que al final del mismo llega a acelerarse tanto que se desmorona, haciendo patente de nuevo el tiempo infinito o *Zurván*.

Esto es exactamente lo que postulan distintas tradiciones del budismo tántrico; lo anterior es casi exactamente la explicación de la temporalidad que aparece en el *terma* tibetano *La leyenda de la Gran Stupa*.¹²³ También el *tantra Kalachakra* o «Rueda del Tiempo» plantea una visión análoga, según la cual, como ya vimos, al final del ciclo (que actualmente se aproxima) se restablecerán la justicia, la armonía, la igualdad y la plenitud de la Era Primordial. En su libro *Time, Space and Knowledge*,¹²⁴ basado en las enseñanzas del *Kalachakra* y en tradiciones tibetanas asociadas, el lama tibetano Tarthang Tulku nos habla de un Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento (que correspondería al *Zurván* del zurvanismo) en el que la naturaleza esencial del universo y de los seres vivos se muestra tal como es, pero que es velado por la aparición de un pequeño espacio-tiempo-conocimiento en la experiencia condicionada de los individuos, cuya característica distintiva es el error (correspondiente a la *avidya* que una interpretación mahayana del budismo identifica como Segunda Noble Verdad: como Causa del Sufrimiento). En términos del libro de Tarthang Tulku, la «Iluminación» de que habla el budismo es la plena develación del Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento.

Es significativo que todavía en Zaratustra la concepción del tiempo finito corresponde a la de las demás tradiciones que nos conciernen; incluso afirma que al final de los tiempos un último «profeta» producirá el «arreglo final de cuentas» que destruirá al mal

¹²⁰Por lo general, las tradiciones hindúes que postulan cuatro *yuga* dividen el *kalpa* en catorce *manvantara* y es a cada *manvantara* al que dividen en cuatro *yuga*. En cambio, las tradiciones que postulan tres *yuga* (que en el hinduismo son heterodoxas) no postulan *manvantara*, sino que dividen directamente el *kalpa* en tres eras o *yuga*.

¹²¹La pérdida del Tao es ilusoria, pues en verdad ella es parte del flujo del Tao, como lo son también los pensamientos y actos de los seres humanos después de la «caída».

¹²²En chino, *te*, que es la virtud del Tao en el sentido en el que se habla de la «virtud curativa» de una planta. No se trata de «virtud» en el sentido en el que se dice que un hombre que se sobrepone a los impulsos de su egoísmo y artificialmente se dedica a ayudar a los demás es «virtuoso».

¹²³Cfr. Padmasambhava (inglés 1973), *The Legend of the Great Stupa*. Dharma Publishing, Emmerlyville, California.

¹²⁴Cfr. Tarthang Tulku (1977), *Time, Space and Knowledge*. Dharma Publishing, Emmerlyville, California.

y pondrá las cosas en su lugar. Para Zaratustra el ciclo cósmico dura 12000 años y se divide en 4 períodos de 3.000 años.

Incluso con respecto a la manera extraordinaria en que nacen los Iluminados y los profetas encontramos importantes coincidencias en los mitos de varias de las tradiciones que hemos considerado. Por ejemplo, Lao-tse, Shenrab Miwó, Garab Dorje (primer maestro del dzogchén budista), Zaratustra, Krishna, Jesús y otros nacen de mujeres vírgenes fecundadas por medios paranormales.

Hasta los nombres de los *amesha spenta* o santos inmortales del zoroastrismo y el de los *shen hsien* o santos inmortales del taoísmo corresponden, aunque ello podría no ser más que una coincidencia, ya que lo que los mismos indican difiere significativamente. En cambio, es un hecho que los ángeles persa-babilonios y las dakinis y los dakas kuchano-tibetanos corresponden de manera más o menos exacta.

Mientras que los bönpo del Centro de Asia y los taoístas chinos caminan alrededor de los monumentos sagrados en la dirección contraria a la de las agujas del reloj, los hindúes lo hacen en la dirección del reloj. Desgraciadamente hasta el momento no he encontrado los medios para determinar en qué dirección caminan los parsis (que sería la misma de sus predecesores persas), pero es bien sabido que los musulmanes, que surgieron de la reforma de una tradición árabe que había recibido influencias persas, lo hacen también en la dirección contraria a la del reloj.

Así pues, no se puede descartar la posibilidad de una relación entre Heráclito y Lao Tse a través del *zurvanismo* y del bön: Heráclito habría podido estar en contacto directo con los zurvanistas persas, quienes habrían podido estar en contacto directo con los bönpo del *Zhang chung*, quienes podrían haber estado en contacto directo con los taoístas de China.

Todo esto no es más que una hipótesis indemostrable, que jamás pretendería dar por cierta, a menos que se hallasen las pruebas necesarias. Sin embargo, me vi impulsado a presentarla, aunque fuese únicamente a fin de mostrar que es imposible demostrar que no haya habido ningún contacto indirecto entre Heráclito y Lao Tse a través de los persas.