

SOBRE RANKIN Y ANTISTENES

Elías Capriles

«*A rose is a rose is a rose is a rose...*»
Poetisa inglesa del siglo XIX

Se ha dicho que la aparición de la filosofía es un paso clave en la transición de la conciencia mítica a la conciencia racional. En mi obra (todavía en proceso de elaboración) *Los presocráticos y el Oriente*, se considera esta transición en términos de la filosofía degenerativa de la evolución y la historia humanas que desarrollé en *Individuo, sociedad, ecosistema* (Mérida, 1994, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes), y contrariamente a lo que hace la visión dominante en nuestras sociedades, se la considera como un nuevo y mayor desarrollo del error humano básico que los budistas designan como *avidya* y que Heráclito llamó *lethe* —o sea, del error cuyo desarrollo constituye el impulso de la evolución degenerativa de la humanidad que ha culminado en la actual crisis ecológica global (un error que, como he mostrado en *Individuo, sociedad, ecosistema*, entre otros trabajos, ha sido reducido al absurdo por la crisis en cuestión)—.

Mientras que quienes ven la evolución humana como un proceso de perfeccionamiento consideran que el predominio de la «razón» sobre el mito y la intuición constituye la más preciosa ganancia o adquisición que haya hecho la humanidad a lo largo de su evolución (que ellos ven como positiva), para quien esto escribe dicho predominio constituye uno de los más terribles pasos adelante en el desarrollo del error esencial que ha alcanzado su reducción al absurdo en la crisis ecológica actual. El eje del error en cuestión —que he descrito extensivamente en una serie de obras que incluyen *Qué somos y adónde vamos* (1986, Caracas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela) e *Individuo, sociedad, ecosistema*— es lo que a menudo designé como sobrevaluación del pensamiento, pero que ahora prefiero denominar «valorización delusoria del pensamiento»: el atribuir a nuestros pensamientos un grado de verdad (en el sentido de *adæquatio*), valor e importancia del que ellos en sí mismos carecen, a raíz de lo cual se los confunde con lo que ellas interpretan, o se las considerada como la verdad —o, por el contrario, como algo falso— con respecto a aquello a lo que ellas se refieren. Esta valorización delusoria es el resultado de una actividad del organismo que dota a los pensamientos de un ilusorio *valor* y de ilusorias *verdad* e *importancia*: una actividad vibratoria que parece emanar de, o estar concentrada en, el centro del pecho a la altura del corazón, «carga» con aparente valor, verdad e importancia a nuestros pensamientos, aunque en sí mismos éstos no tienen ni valor ni no-valor, ni verdad ni no-verdad, ni importancia ni no-importancia. Cuando los pensamientos en cuestión se identifican con segmentos del mundo sensorial, obtenemos la ilusión de enfrentar entes autoexistentes; cuando se los identifica con cualidades, obtenemos la ilusión de que los «entes» que enfrentamos poseen intrínsecamente tales o cuales cualidades.¹

¹Por supuesto, dichas ideas tienen que ser aplicables a los segmentos o cualidades en cuestión. Cabe señalar que, dado que desde el punto de vista temporal el mundo sensorial puede ser visto como un proceso, los «segmentos» que abstraemos en dicho mundo y que interpretamos como entes estáticos sustanciales y subsistentes, pueden ser vistos como segmentos del «proceso universal» —o, lo que es lo mismo, como subprocesos dentro de un proceso único—. Las cualidades son, a su vez, *aspectos* de estos subprocesos.

Más aún, quien esto escribe rechaza la contraposición misma que hizo el racionalismo entre razón, por un lado, e intuición y mito, por el otro. Blaise Pascal —quien reaccionó contra el racionalismo de Descartes y en general del clima cultural en su época y lugar— afirmó que «*le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas*» (el corazón tiene razones que la razón no conoce), dando a las «razones del corazón» un estatus no menor que el de las «razones de la razón». Quien esto escribe prefiere dejar a un lado las falsas divisiones del psiquismo humano establecidas por el racionalismo y consagradas luego por Kant, abandonando —como lo hicieran Mendelssohn, Schiller y luego de manera más radical muchos otros pensadores— espurias compartimentalizaciones tales como la de sensibilidad, entendimiento y razón (con ese cuarto principio autónomo que sería la facultad de juzgar entre los dos últimos), o la concomitante de intuiciones, conceptos e ideas (a los cuales se sumarían los juicios teleológicos y estéticos). Esto nos permitiría rescatar el sentido heraclíteo de *logoV*, superando el significado posterior que reduce el término al ámbito del entendimiento y/o de la razón (y que en Aristóteles lo hace sinónimo de «definición»).

Así, pues, en vez de decir que «el corazón tiene sus razones que la razón no conoce», preferiría afirmar que «el aspecto intuitivo de la razón tiene razones que su aspecto conceptual no conoce», y dividir la razón en: (1) proceso secundario, asociado al hemisferio izquierdo del cerebro; (2) proceso primario, asociado al hemisferio derecho, y (3) proceso básico (ó reptil), asociado al «cerebro reptil» que habríamos heredado de los saurios y que se encuentra en la parte trasera inferior de nuestro cerebro, limitando con la médula espinal.

¿A qué viene todo lo anterior en un trabajo sobre la interpretación que Rankin hace de Antístenes, discípulo de Gorgias y Sócrates y supuesto fundador de la «escuela» cínica? Para quien esto escribe, los problemas que enfrentó Antístenes eran propios del período cuando la valorización delusoria o sobrevaluación del proceso secundario estaba adquiriendo la más alta dignidad, mientras que la valorización delusoria o sobrevaluación del proceso primario estaba siendo desplazada de su antiguo sitio de honor. Mientras que las corrientes ideológicas que se volverían dominantes en el Occidente y luego en el mundo entero celebraban la reducción de toda comprensión humana al proceso secundario como un gran triunfo y un supremo logro, algunos pensadores entoncaban con el pensamiento de Heráclito y/o con otras formas tradicionales de pensamiento que alertaban sobre la imposibilidad de hacer corresponder el analógico proceso primario —o el también analógico mundo de los sentidos— con las tajantes y precisas divisiones digitales propias del proceso secundario.

Mientras que se ha dicho que Crátilo radicalizó la doctrina heraclíteica poniendo el énfasis en el cambio e ignorando el igualmente importante elemento de la unidad subyacente, no sé de dónde extraen tales teorías quienes así piensan; por ejemplo, ello no se infiere de la afirmación de Crátilo según la cual no era posible entrar ni siquiera una sola vez en el mismo río, ni del hecho de que el filósofo se limitara a alzar un dedo cuando se lo interrogaba. En verdad tales formas de actuar correspondían perfectamente a la doctrina heraclíteica: el señalamiento de Heráclito según el cual no era posible entrar dos veces en el mismo río implicaba el descubrimiento de que no había un río continuo, y si no había un río continuo era evidente que no se podría entrar en él ni siquiera una sola vez (lo cual no implicaba que la *physis* no fuese un continuo universal como el postulado por la teoría de campo de Einstein, o como el concebido por la teoría holonómica de David Bohm, etc.); del mismo modo, las respuestas mudas con un dedo alzado de Crátilo podrían ser

comparables a las que daba a sus alumnos el maestro *ch'an (zen)* Shu-shih, discípulo de T'ien-lung (quien, como budista del mahayana, jamás habría negado la unidad subyacente en el cambio, aunque sí se habría negado a conceptualizar dicha unidad en tanto que verdad absoluta, a expensas de un mundo de cambio que es igualmente válido conceptual).

Ya antes de Crátilo, aunque después de Heráclito, Demócrito había desarrollado el método de *isosthenia* a fin de liberar a sus interlocutores del aferramiento a los mapas conceptuales: toda evidencia o argumento debía ser balanceada con una evidencia o un argumento contrario, de modo que ambos se cancelasen mutuamente y así, eventualmente, el individuo pudiese liberarse de la «valorización delusoria» o «sobreevaluación» que lo hacía paralizarse por un pensamiento, que tomaba como «la verdad», y que lo llevaba a negar el pensamiento contrario. El mismo método —que los japoneses llaman *mondo*— fue propugnado por el filósofo y místico chino Hui-neng Wei-lang y aplicado por la larga línea de sus descendientes espirituales en China, Vietnam, Korea, Japón y otros países del Asia. Hui-neng enseñó a sus discípulos:²

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

El método de *isosthenia*, al igual que la heraclíteica afirmación conjunta de dos ideas contrarias, podría eventualmente llevar a los individuos más allá del aferramiento a ideas e interpretaciones de lo dado y hacerlos descubrir una sabiduría no-conceptual que —para expresarlo en términos de la imagen de Korzybsky— no confunde el mapa constituido por las ideas, con el territorio que éste describe. Esto es imprescindible a fin de arribar a la verdad porque, como señala el *Madhyamakavrtti* (perteneciente a la escuela filosófica *madhyamika* de la India):³

«Una posición (*paksha*) implica una contraposición (*pratipaksha*),⁴ 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

²Esta 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 Hui-neng Wei-lang, *Sutra de Hui-neng*; en A. F. Price y Wong Mou-Lam, traductores (1969), *The Diamond Sutra & The Sutra of Hui-neng*; Boston, Shambhala Publications. Ver también Suzuki, Daisetz Teitaro (francés, 1970), *Le non-mental selon la pensée zen* (traducción del original en inglés *The Zen Doctrine of No-Mind*); Paris, Le courrier du livre. El filósofo y místico chino Ta-chu Hui-hai propugna el mismo método, que considera la esencia de la filosofía *madhyamika*, y hace un excelente uso del mismo en sus encuentros con sus discípulos y con otros maestros. Ver Blofeld, John (1956), *The Zen Teaching of Hui-Hai*; Londres, Rider.

³Guenther, Herbert V. (1964), *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Nueva Delhi, Motilal Banarsidass. El texto *Madhyamakavrtti* de la escuela *madhyamaka* de la India es citado por Guenther.

⁴Los 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.*»

nuestro aferramiento a toda posición, dándonos acceso a una sabiduría no-referencial que es libertad con respecto a todo aferramiento.

Así, pues, tenemos que Heráclito, Demócrito y Crátilo habrían compartido una actitud similar de denuncia hacia la valorización delusoria de los pensamientos y hacia la creencia en una correspondencia exacta del proceso secundario con el proceso primario y el mundo de los sentidos, y habrían aplicado métodos que eventualmente podrían provocar la ruptura de dicha valorización delusoria. «Sofistas» contemporáneos de Sócrates como Protágoras y Gorgias también compartieron esta actitud de denuncia hacia la valorización delusoria de los pensamientos y hacia la creencia en una correspondencia exacta del proceso secundario con el proceso primario y el mundo de los sentidos, y aunque Platón haya hecho lo posible por hacernos creer que tales «sofistas» hayan desarrollado sus concepciones meramente como medios para permitir al político convencer a las masas de cualquier cosa que le interesase (tratándose así de un medio de engaño contrario a la areth y no de una vía para el logro de ésta), los argumentos de Protágoras y otros «sofistas» que conocemos por otras vías nos recuerdan los de los grandes místicos del Oriente, destinados a permitir a los humanos acceder al desocultamiento (alegeia) del *Tao*/logoV — desocultamiento que naturalmente hacía que del individuo fluyese el *te*/ areth de dicho *Tao*, que anteriormente había sido bloqueado por su ocultamiento y por el desarrollo de la concomitante ilusión egoica, fuente del egoísmo—.

Como ya se señaló, Antístenes fue discípulo de Gorgias antes de hacerse discípulo de Sócrates, lo cual hace de él un heredero de toda una tradición escéptica: probablemente no sólo de la de Gorgias, sino quizás incluso de la del mismo Sócrates, ya que el pensamiento de Antístenes parece más congruente que el de Platón con la figura del ilustre ateniense (claro está, siempre y cuando no nos limitemos a las fuentes platónicas para obtener un esbozo de la personalidad y la actividad de Sócrates). De hecho, la dimensión política de la forma de actuar de Sócrates parece conformarse en mucho mayor medida a un ideal anarquista que al ideal autoritario y aristocrático que Platón esboza en su *República* (o incluso en las *Leyes*, o hasta en la *Carta VII*) —y precisamente el historiador del anarquismo Max Nettlau incluye a los cínicos —junto a los taoístas chinos y a los estoicos griegos (cabe recordar que estos últimos se reconocen a sí mismos como herederos de las ideas políticas de Sócrates tal como las transmitieron los cínicos, así como de la ontología de Heráclito)— entre los principales precursores del anarquismo (ubicando sus ideas en la «prehistoria» de dicha ideología). Actualmente P. K. Feyerabend habla de un «anarquismo epistemológico», aunque, a diferencia de Antístenes y los supuestos antistenianos y/o cínicos, el ex-militante nazi rechaza el anarquismo político.

Quizás el más famoso de los escépticos haya sido Pirrón, quien vivió muy poco después de Antístenes —aunque quien esto escribe no tiene conocimiento de testimonios que lo vinculen en modo alguno con el discípulo de Sócrates que es objeto de este trabajo—. Algunos han considerado a Pirrón como un continuador y renovador de la tradición heraclíteica; de hecho, según Enesidemo, el escepticismo pirrónico era ante todo una metodología que debía servir como propedéutica a la ontología del Efesio.⁵ Pirrón

⁵Como anota Angel J. Cappelletti (Cappelletti, Angel J., 1969, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*. Caracas, Monte Avila):

«Enesidemo, el crítico más radical del principio de causalidad entre los antiguos, acaba considerando al escepticismo como una propedéutica a la filosofía de Heráclito, en la cual ve paradójicamente el fundamento metafísico para su doctrina gnoseológica (Capone Braga, *L'Eraclitismo di Enesidemo*. En la

propugnaba la *epojé* como medio para alcanzar la *ataraxia*, pero además adoptó y aplicó constantemente el método de *isosthenia* que, a través de Anaxarco de Abdera (su compañero en el viaje a la India con los ejércitos de Alejandro), había heredado de Demócrito.

Así, pues, tanto los escépticos pirrónicos como los estoicos podrían haber sido herederos de Heráclito; los estoicos fueron además herederos del socratismo de Antístenes y de toda la ideología política anarquizante propia de este último —y, aunque no hay testimonios que sugieran que Antístenes pueda haber influido sobre Pirrón, es un hecho que ambos compartieron una actitud escéptica hacia el conocimiento—. Del mismo modo, la escuela estoica y la de los escépticos pirrónicos eran ambas de corte soteriológico y eudemonista, pues cada una de ellas afirmaba que su forma de vida y su praxis vital constituía la vía real hacia la *ataraxia* (que los estoicos a menudo designaron como *apatheia*). Cómo pudieron entonces escépticos pirrónicos y estoicos disputar tanto entre sí es algo que quizás podría explicarse en términos de una hipótesis que presento en mi obra (todavía en proceso de elaboración) *Los presocráticos y el Oriente*.⁶

Rivista di Filosofia, pp. 33-47, Milán, 1931). Otro escéptico, Sexto Empírico, se refiere con bastante extensión a la gnoseología y a la psicología de Heráclito en su obra *Adversus mathematicos*, donde nos transmite textualmente el párrafo inicial de su libro.

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

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

⁶Antes de intentar responder esta pregunta, será útil considerar la distinción budista entre *samsara* y *nirvana*, en términos de una versión «superior» de la enseñanza de las Cuatro Nobles Verdades: (1) La vida, como nosotros la vivimos normalmente, es *dukkha*: insuperable y perenne falta de plenitud, insatisfacción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. Esta condición signada por el *dukkha* es lo que se conoce como *samsara*. (2) Hay una causa del *dukkha*, que es la *avidya* que he estado identificando con la *lethe* heraclíteica y que, como hemos visto, implica el error/delusión que signa a la humanidad: la valorización/absolutización delusoria nos hace tomar lo relativo como absoluto, lo interdependiente como substancial, lo puesto por nuestros mecanismos mentales como dado y así sucesivamente. Como hemos visto, la *avidya* nos hace sentirnos separados de la plenitud del continuo único de energía que es el universo y nos hace obrar de manera intencional y autoconsciente: lo primero hace que nuestra experiencia quede signada por una ineluctable carencia de plenitud, y lo segundo nos condena a la autointerferencia y la imperfección. (3) Hay una superación del *dukkha*, que es lo que el budismo designa como *nirvana* o como *bodhi* (Iluminación), según el caso, y que radica en el desocultamiento de lo que la enseñanza *rdzogs-chen* denomina *vidya* y la manifestación de la sabiduría conceptual sistémica que emana de dicho desocultamiento. (4) Hay un sendero por el cual podemos —por así decir— desplazarlos desde el estado de *dukkha* y *avidya* hasta el estado de plenitud y *vidya* que los budistas llaman *nirvana* o *bodhi*.

Ahora podemos avanzar una hipótesis acerca de las posibles razones por las que, en caso de que sus doctrinas hubiesen tenido una fuente común en Heráclito (e incluso si hubiesen tenido una segunda fuente común en Antístenes), estoicos y pirrónicos se enfrentaron tan a menudo entre sí:

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

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

(1) Los estoicos habrían seguido la línea que partía del atribuir fundamental importancia al mundo y la sociedad, adoptando en gran parte la ideología política de los cínicos y algunos elementos de la ontología de Heráclito, así como la concepción cíclica y degenerativa que éste tenía de la evolución y la historia

El pensamiento «escéptico» tuvo su continuidad en una serie de pensadores posteriores, entre quienes los más importantes quizás sean escépticos neoacadémicos como Cárneades y Arcesilao, y entre quienes cabe también contar a Enesidemo, así como (en gran medida) a Sexto el Empírico —y en un grado mucho menor, hasta el mismo Cicerón, a pesar de la fuerte influencia estoica asimilada por éste—. Sin embargo, éste no es el lugar para hacer un recuento de la tradición escéptica; para un seguimiento de la misma en la Europa posrenacentista, ver Popkin, Richard H., 1979; español 1983, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, Fondo de Cultura Económica.

Nuestra tarea es explicar algunas de las «extrañezas» de Antístenes que en su artículo también intentó explicar Rankin, pero haciéndolo en términos de la imposibilidad de correspondencia entre el proceso secundario y el primario. A este fin, el primer paso es explicar las características de ambos procesos y sus implicaciones en lo que respecta a la interacción entre ambos.

Lo primero que habrá que explicar será el sentido de los términos «analógico» y «digital». Una señal es analógica cuando una magnitud o cantidad es utilizada para representar una cantidad que varía de manera continua en el referente, sin «saltos» ni intervalos.⁷ En cambio, una señal es digital si existe discontinuidad entre ella y otras señales de las que deba distinguirla. «Sí» y «no» son ejemplos de señales digitales.⁸ Del mismo modo, los números son señales digitales, mientras que las cantidades —aunque son siempre expresadas en números— son en sí mismas señales analógicas. El afán cuantificador que caracteriza a las ciencias desde Galileo exige mediciones exactas, pero éstas son imposibles de lograr, pues las señales discontinuas no pueden corresponder exactamente a las señales continuas. Gregory Bateson escribe:⁹

«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

humanas —y quizás incluso algunos elementos, para nosotros desconocidos, de sus ideas políticas, concordantes con las de Antístenes y «los cínicos»—.

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

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

⁷Bateson, Gregory (1979), *Mind and Nature. A Necessary Unity*. Nueva York, Dutton. Aquí hemos citado la versión española (1982; primera reimpresión 1990): *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires, Amorrortu editores S. A. (Glosario, p. 200.)

⁸*Ibidem* (glosario p. 200).

⁹*Ibidem*. El primer párrafo en la cita es de la p. 44; el segundo párrafo es de la p. 99.

insignificante cuando añadimos muchos decimales a los números: ello nos permite calcular con un alto grado de aproximación la trayectoria que seguirá un misil balístico o un cohete enviado a Saturno, etc.

Mientras que las primeras computadoras eran analógicas y funcionaban en base a un aumento continuo o una disminución continua de cantidades (por ejemplo, mediante el aumento continuo o la disminución continua de la magnitud de una corriente eléctrica), las computadoras actuales son (¿casi?) todas digitales y tienen un funcionamiento binario en base a las alternativas de «sí» y «no». El cerebro humano, en cambio, procesa *ambos* tipos de señales. El hemisferio cerebral normalmente situado a la derecha procesa las señales analógicas, mientras que el hemisferio cerebral normalmente situado a la izquierda procesa las señales digitales.¹⁰ Nuestra experiencia y nuestros actos son el resultado de la combinación de ambos procesos (así como del funcionamiento del llamado «cerebro reptil», y quizás de alguna otra región de nuestro encéfalo y sistema nervioso central); en consecuencia, no pueden ser reducidos ni al uno ni al otro.

En términos de los conceptos introducidos por Sigmund Freud en su *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895,¹¹ el funcionamiento analógico del cerebro humano corresponde al proceso primario, mientras que su funcionamiento digital corresponde al proceso secundario.¹² Según Fenichel¹³ el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las relaciones y *no en quién es quién en ellas*, y es metafórico. El proceso secundario, en cambio, tiene negativos, especifica tiempo y modo verbales, pone el énfasis en quién es quién en las relaciones, y es literal.¹⁴

El proceso primario no distingue claramente a qué sujetos deben ser aplicados los distintos tipos de relaciones; esa distinción es hecha claramente por el proceso secundario, pero este último está siempre determinado por el primario y no es capaz de determinarlo *completamente* a su vez.¹⁵ Debido a esto y al hecho de que en el proceso primario no existe la negación, una vez que en un sistema humano se introduce un tipo dado de relaciones y éstas comienzan a desarrollarse, no hay forma de limitar su desarrollo al campo de las

¹⁰Ibidem; ver también Pribram, Karl H. y Merton Gill (1976), *Freud's «Project» Re-assessed*. Nueva York, Basic Books.

¹¹Aunque muchas de las teorías de Freud han perdido credibilidad, las más recientes investigaciones neurológicas y de la conducta han sustentado la división en dos tipos de proceso mental —primario y secundario— que estableció Freud en el *Proyecto* de 1895. En efecto, los trabajos de Jacques Lacan, de Gregory Bateson, Jay Haley y otros miembros del grupo de Palo Alto, del neurofisiólogo Karl Pribram y sus asociados, y de Anthony Wilden, han puesto el *Proyecto* de Freud en el centro de las teorías de vanguardia, tanto en el campo de la neurofisiología como en el de la psicología y la psiquiatría.

¹²Esta correspondencia fue establecida en Wilden, Anthony (1972; 2a edición 1980), *System and Structure*. Londres, Tavistock, y en Bateson, *op. cit.* En efecto, las características que Freud atribuyó al proceso primario corresponden a las del procesamiento de señales analógicas, y las que atribuyó al proceso secundario corresponden a las del procesamiento de señales digitales.

¹³Fenichel, Otto (1945), *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York, Norton. Ver Bateson, Gregory (recopilación 1972), *Steps to an Ecology of Mind*. Nueva York, Ballantine, y Londres, Paladin. Hay versión española de mala calidad: *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé.

¹⁴Nietzsche prefiguró la distinción que hizo Freud entre un proceso primario y un proceso secundario cuando señaló que el «inconsciente» (concepto que prefiero no utilizar) del cual emana la creatividad no es crítico, y que el creador sólo puede criticar lo creado después de haberlo creado.

¹⁵Cabe señalar que la relación entre los mencionados procesos es enmascarada y condicionada por lo que Bateson *et al.* (Bateson, Gregory, recopilación 1972, ensayo «Toward A Theory of Schizophrenia») designaron como «dobles constreñimientos» (*double binds*). Al condicionar la interacción entre los procesos en cuestión, aquéllos condicionan el desarrollo de *ambos*.

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

relaciones internas del individuo, al de las relaciones entre individuos, al de las relaciones entre sociedades, o al de las relaciones entre los humanos y el medio ambiente.¹⁶ Dadas las características del proceso primario (y en particular el hecho de que carece de negativos), la única forma de superar las relaciones que han de ser superadas es desarrollándolas hasta el extremo en el cual completan su reducción al absurdo y, no pudiendo ser «estiradas» aún más, se revientan, como una liga que es estirada más allá de su máxima resistencia. Aunque en el proceso primario jamás puede dárseles un «no» a las relaciones a superar, una liga que es estirada, al alcanzar el límite de su resistencia no tiene que decir «**no** puedo estirarme más», sino que simplemente se rompe.

Esto explica por qué en la evolución humana —tanto colectiva a largo plazo como individual a corto plazo— lo que ha de ser superado tiene necesariamente que ser exagerado de modo que crezca exponencialmente hacia su extremo lógico. El proceso primario, como todo proceso analógico, carece de negativos. En consecuencia, aunque en el proceso secundario nos demos cuenta de que ciertas relaciones de proceso primario **no** funcionan, el **no** que les demos a esas relaciones en el proceso secundario será incapaz de interrumpirlas en el proceso primario, en el que no existe el **no**. Ahora bien, lo curioso no es que nuestro intento consciente de detener una relación de proceso primario no pueda lograr su objetivo, sino que dicho intento *podría tener un efecto contrario al que intenta producir, y exacerbar esa relación en vez de interrumpirla*.¹⁷

En el campo de la psiquiatría, Gregory Bateson¹⁸ ha explicado en términos de un «circuito de realimentación positiva» la exacerbación y reducción al absurdo de lo que debe ser superado. Esto podría hacernos creer, erróneamente, que dicha exacerbación es provocada por un proceso endógeno independiente de la acción consciente del sujeto y de los cómputos del proceso secundario.¹⁹ En verdad, como señalé arriba, la acción consciente

¹⁶(1) Capriles, Elías [1990a (escrito en 1986)], «Las aventuras del fabuloso hombre-máquina. Contra Habermas y la *ratio technica*.» Mérida, revista *Actual* de la Universidad de Los Andes, números 16-17. (2) Capriles, Elías y Mayda Hocesvar (1991), «Enfoques sistémicos en sociología». San Sebastián (Euskadi/País Vasco), *Anuario Vasco de Sociología del Derecho (Eskubidearen Soziologiako Euskal Urtekaría)*, N° 3, 1991, pp. 151-186.

¹⁷Así, pues, podría decirse que, aunque es el analógico proceso primario el que parece dar su empuje a la «evolución» humana en todos sus niveles, para que el mismo pueda dársele es imprescindible su interacción con el digital proceso secundario.

¹⁸La interpretación de la exacerbación de pautas negativas como procesos de reducción al absurdo y su explicación en términos de la relación entre el proceso primario y el secundario fue realizada originalmente por Gregory Bateson al estudiar ciertos procesos psicológicos, entre los cuales figuran las psicosis y el alcoholismo. Ver *The Cybernetics of Alcoholism*, en Bateson, Gregory, recopilación 1972.

Mi visión de la «evolución» y de la historia humanas (incluyendo mi crítica de Hegel y mi explicación sistémica de la historia en términos de los vocablos empleados por Anthony Wilden en *System and Structure* para describir la transformación psicológica y social) es una aplicación de la mencionada teoría batesoniana al problema en cuestión, que no fue considerado por Bateson [(1) Capriles, Elías (1986), *Qué somos y adónde vamos*. Caracas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela; (2) Capriles, Elías (leído en 1986; resumen en inglés e italiano 1988), *Sabiduría, equidad y paz*. Ponencia presentada en el Primer Encuentro Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida que se realizó en Mérida en 1986; resúmenes publicados: extenso inglés e italiano, revista *MeriGar*, 1/10/88 (Arcidosso, Grosseto, Italia); breve español e inglés, colección de resúmenes del Encuentro; (3) Capriles, Elías (1992a), «La inversión hegeliana». Mérida, *Filosofía* (Revista del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes), N° 4, diciembre de 1992].

¹⁹Aunque Bateson jamás sugirió que el proceso en cuestión fuese independiente de la acción consciente del sujeto y del proceso secundario.

del sujeto y la intervención del proceso secundario son esenciales al proceso de exacerbación y reducción al absurdo de lo que debe ser superado.

Puesto que, como hemos visto, en el *analógico* proceso primario no existe el «no», cuando *conscientemente* damos un «no» a una función-relación de nuestra psiquis, el «no» que le da el proceso secundario y la atención que a ella dirige la conciencia, en el proceso primario no hace más que poner un énfasis especial en la función-relación que está siendo negada. En un proceso mental en el que no existe la negación, este énfasis alimenta la función-relación que está siendo negada, reforzándola en vez de truncarla.²⁰ Es así como la conciencia y el proceso secundario pueden impulsar el circuito de realimentación positiva que produce la exacerbación de las funciones-relaciones que se demuestran contraproducentes para los seres humanos y que en consecuencia han de ser superadas. Aunque Gregory Bateson identificó este circuito de realimentación positiva con el *Thánatos* freudiano,²¹ el hecho de que la intencionalidad de la conciencia pueda impulsarlo muestra que el concepto de «instinto» que Freud tomó de la Biblia²² es insuficiente para explicarlo.

El circuito sistémico que Bateson relacionó con el *Thánatos* freudiano constituye una verdadera teleonomía²³ que hace que las relaciones de proceso primario que han de ser superadas se desarrollen hasta el «nivel umbral» en el cual se rompen, y podamos así acceder a lo que Bateson designó como «sabiduría sistémica». En efecto, sólo la reducción al absurdo empírica del error y la fragmentación, de la opinión y de la ciencia divorciada de la sabiduría, y de la explotación de los seres humanos y de la naturaleza, podría restituir la

²⁰Esto no significa que la conciencia y el proceso secundario no logren gran parte del tiempo sentirse en control del proceso primario; el individuo bien adaptado que no exagera demasiado en sus intentos por controlar sus impulsos y emociones ciertamente logra sentirse en control gran parte del tiempo, aunque éste no sea el caso de quienes intentan obsesiva e ininterrumpidamente controlar el proceso primario.

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

²¹Bateson, Gregory, recopilación 1972.

²²En sus *Metáforas*, Gregory Bateson señaló que los «instintos» son una invención de la Biblia. Ver Bateson, Gregory, recopilación 1972. En efecto, el *Thánatos* no debe ser concebido como un «instinto» ni atribuido a un «inconsciente».

²³Adoptando aparentemente con ello un punto de vista metafísico, Bateson habla de «teleología» y no de «teleonomía». Aquí preferí utilizar el término «teleonomía», empleado por biólogos y filósofos que abarcan desde Pittendrigh hasta Monod «con el fin de poner de relieve que el reconocimiento y descripción de una dirección hacia un fin no conlleva una aceptación de la teleología como un principio causal eficiente» (Pittendrigh). En efecto, aunque la *dirección* del proceso corresponde exactamente a una interpretación específica del sentido de la vida (como lo es, por ejemplo, la que los orientales han expresado en términos del mito del *lila*), esta *interpretación* no puede ser considerada como causa eficiente del proceso.

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

sabiduría característica de la Edad de Oro o Era de la Verdad y producir así una genuina armonía social.

En *Individuo, sociedad, ecosistema* mostré como la concepción hegeliana de la dialéctica fenomenológica y por ende de la evolución y la historia humanas está totalmente invertida, precisamente porque Hegel desconoce completamente el proceso secundario y reduce todo al secundario, y confunde la negación fenomenológica (que he explicado en términos de la «espiral de simulaciones» concebida por Ronald David Laing) con la negación lógica. Este no es el lugar para repetir todos dichos argumentos.²⁴

Ahora podemos ocuparnos del asunto que nos interesa. Teniendo en cuenta las características del proceso primario y el secundario, podríamos suponer que el motivo por el cual Antístenes nos dice que la negación es imposible sea precisamente porque Antístenes estaba consciente de que el proceso primario es más determinante que el secundario, y porque sabía que la negación que haga el proceso secundario no será capaz de

²⁴En verdad, lo que Hegel llamó «proceso dialéctico» no es (como creyó éste) el desarrollo progresivo de la verdad, sino el desarrollo progresivo del error que —tomando prestada la frase de Spinoza— caractericé como «lo incompleto y abstracto», por impulso del circuito de realimentación positiva que Bateson identificó con el *Thánatos* postulado por Freud. «Dialéctica» significa «a través del Logos». Puesto que al considerar el desarrollo dialéctico Hegel tomó en cuenta tan solo el proceso secundario, estaba reduciendo el Logos a los cálculos del proceso secundario, e ignorando los cálculos del proceso primario. Y tomando en cuenta el proceso secundario e ignorando el primario, era una posibilidad válida —aunque sólo una entre otras— considerar el desarrollo en cuestión como una sucesión de posiciones, negaciones y unificaciones-que-se-vuelven-posiciones.

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

Si hubiese tomado en cuenta el proceso primario, Hegel habría podido explicar, en particular, el fenómeno de «transformación en los contrarios» que caracteriza a lo que ha sido llamado «desarrollo dialéctico». Este fenómeno podría tener su origen en el hecho de que, mientras una relación de proceso primario —la cual, como tal, pone el énfasis en el tipo de relación que se da entre las partes y no en la identidad o las posiciones de éstas en dicha relación— se desarrolla por impulso del *Thánatos*, en el proceso secundario, que sí establece claramente quién es quién en la relación y cuál es la posición que cada uno tiene en ella, las posiciones de las partes pueden irse intercambiando sucesivamente. Así, pues, a medida que la relación de proceso primario se desarrolla, en el proceso secundario la posición que ocupan las partes puede invertirse una y otra vez.

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

detener cualquier relación, circuito o proceso de proceso primario que se proponga detener. Lo que se muestra en el proceso primario no puede ser obliterado, disuelto o anonadado por la negación que de ello pueda hacer el proceso secundario; por el contrario, la negación que de ello haga el proceso secundario, en el proceso primario no hará más que poner más énfasis en lo que el proceso secundario intentaba negar.

Del mismo modo, no es posible definir en términos de «es» porque las interpretaciones digitales del proceso secundario jamás podrían corresponder a las presentaciones analógicas del proceso primario, tal como los números no pueden corresponder con exactitud a las cantidades. En *Individuo, sociedad, ecosistema* utilicé un amplio número de argumentos a fin de demostrar cómo nuestras interpretaciones (digitales de proceso secundario) no pueden jamás corresponder exactamente a lo que interpretan (cuyo funcionamiento parece ser analógico); al final de este trabajo incluiré algunos de dichos argumentos a manera de apéndice. Esto significa que las interpretaciones literales del proceso secundario (recordemos que una de las características del proceso secundario es, según Fenichel, su naturaleza literal) —como por ejemplo las definiciones— no pueden corresponder exactamente al proceso primario y al mundo de los sentidos. Ahora bien, por el contrario, sí es posible establecer correspondencias metafóricas entre nuestras interpretaciones y lo que éstas interpretan. Así, pues, no podemos definir lo que es la plata: no podemos establecer en términos digitales y literales lo que es aquello que se nos presenta en el proceso primario. Pero sí podemos, en cambio, decir en términos metafóricos *cómo* es la plata: la plata es *como* el estaño.

Por último, cabría recordar que la tercera tesis que Gorgias —quien, como hemos visto, habría sido el primer maestro de Antístenes— habría mantenido en su escrito *Sobre el no-ser o de la naturaleza* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως) era: «Aunque hubiese conocimiento del ser, sería incomunicable, a causa de la diferencia entre lo que se mienta y lo mentado; en efecto, no pueden entrar por los oídos las cualidades que corresponden a los ojos». «Las cualidades que corresponden a los ojos» podrían muy bien referirse a las experiencias del proceso primario, ya que los ojos a menudo se han usado para representar lo que se muestra (y que se entiende en términos de pensamientos intuitivos, los cuales no están asociados al sentido del oído, sino a una presencia de tipo más bien visual), como distinto de lo que se mienta (lo cual, al pensarse, se experimenta como pensamientos discursivos, que se piensan como si estuviesen siendo escuchados). A su vez, el «entrar por los oídos» podría muy bien referirse al proceso secundario, ya que los pensamientos discursivos asociados al proceso en cuestión se piensan «como si fuesen escuchados» —o, lo que es lo mismo, como si uno los estuviese pronunciando mentalmente—. Así, pues, esta interpretación de Antístenes en términos de las diferencias entre el proceso primario y el secundario podría quizás aplicarse también a Gorgias, mostrando una continuidad de pensamiento entre el discípulo y su primer maestro —la cual, sin embargo, no excluiría la posibilidad de una comunidad de opinión o punto de vista entre el discípulo y su segundo maestro, Sócrates—.

A continuación, podría seguir paso por paso el trabajo de Rankin, dando mis propias respuestas a cada uno de los problemas que él se plantea con respecto al sentido de la «lógica» de Antístenes. Sin embargo, mi tiempo está tan restringido que casi me estoy ahogando en él, y creo que con lo dicho hasta aquí ya he establecido una clave confiable para la interpretación de la «lógica» de Antístenes y/o de los «antistenianos», si es que puede hablarse de tal cosa.

APENDICE SOBRE LA IMPOSIBILIDAD DE CORRESPONDENCIA EXACTA ENTRE NUESTRAS INTERPRETACIONES Y LO QUE LAS MISMAS INTERPRETAN

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:²⁵

«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,²⁶ 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».²⁷ En cambio, todo parece indicar que para Heráclito el mapa era sólo un

²⁵Kirk y Raven, *opere citato*. Fragmento 206 según Diels-Kranz. En la traducción que presentan Kirk y Raven, lo uno nace del todo porque al conceputar el todo lo entendemos como **un** sólo todo, y del uno nacen todas las cosas porque, una vez conceptuado el todo como **uno**, comenzaremos a conceputar en él **múltiples** partes como entes separados. Angel J. Cappelletti (Cappelletti, Angel J., 1972 a, *Los fragmentos de Heráclito*; Caracas, Editorial Tiempo Nuevo), 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.»

²⁶Testa, A., 1938, cap. 5. Citado en Cappelletti, Angel J. (1969), *La filosofía de Heráclito de Éfeso*. Caracas, Monte Avila.

²⁷Hegel, 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

mapa, y si tenemos la impresión de que los mapas del efesio violan el principio de no-contradicción, ello se debe al hecho de que, según el punto de vista que adopte el sujeto, al mismo territorio se pueden aplicar mapas contrarios, ninguno de los cuales describe cabalmente ni agota el territorio que representa. Así, pues, con sus aparentes paradojas, el efesio probablemente quiso liberarnos de la confusión de los mapas conceptuales que aplicamos al territorio de lo *dado* con este último, y hacernos entender que mapas opuestos podían ser válidamente aplicados a la misma realidad cuando ésta era considerada desde puntos de vista, perspectivas o tipos lógicos diferentes.

Las aparentes paradojas del efesio no constituirían violaciones del principio de no-contradicción si, como explicaron Russell y Whitehead,²⁸ 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.²⁹ Esto significa que dicha teoría no salva el carácter supuestamente absoluto del principio de no-contradicción.

A diferencia de Hegel, filósofos como Heráclito, Crátilo, Pirrón y los escépticos académicos Carneades y Arcesilao, «sofistas» como Protágoras y Gorgias, y muchos otros pensadores, parecían estar conscientes de que la verdad a la que aspira la filosofía no es algo que pueda ser pensado y enunciado en términos de conceptos. Esta es, en parte, la tradición que continúan los escépticos cristianos —tales como Gian Francesco Pico della Mirandola, Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, Francisco Sánchez, Michel de Montaigne, etc.—, los llamados «antirracionalistas» —tales como Schelling, Schopenhauer y Nietzsche— y, quizás en menor grado, vitalismos como los de Bergson, Unamuno y otros. Nietzsche nos dice, al criticar la posición que atribuye a Parménides:³⁰

«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

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.

²⁸Russell, Bertrand, y Alfred North Whitehead (1910-1913) *Principia Mathematica* (3 Vol.) Cambridge University Press.

²⁹Ver Bateson, Gregory, recopilación 1972. Bateson nos recuerda que la teoría de tipos nos prohíbe, al resolver un determinado problema, considerar entes o clases que pertenezcan a un tipo lógico distinto del que nos concierne (de modo que los mismos no pueden ser considerados ni como *x* ni como *no-x*). Ahora bien, para saber que no podemos ni incluirlos en nuestra consideración ni excluirlos de ella, tenemos que haberlos ya excluido, violando los principios de la teoría. Por otra parte, el no poder considerar entes o clases como *x* ni como *no-x* viola ya los principios del tercero excluido y de no-contradicción.

³⁰Nietzsche, Friedrich. No recuerdo de cuál de los libros mencionados en la bibliografía es esta cita.

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.³¹ Algunos pensadores de la tradición a la que nos referimos se han preguntado cómo puede lo no-cambiante corresponder a lo cambiante. Otros han respondido que, aun-que no *corresponde*, sí lo *entiende*. El problema radica en que, al entenderlo, creemos que lo entendido *es* la idea en términos de la cual lo entendemos y, por ende, estamos en un error. Ese error es un producto de lo que he llamado «sobreevaluación».

(2) La idea no es espacial, y por ende no puede corresponder exactamente a una realidad que sí es para nosotros espacial.³² A esto se ha respondido que aunque la idea no *corresponde* a dicha realidad, sí la entiende. El problema radica en que, al entenderla, creemos que lo entendido *es* la idea en términos de la cual lo entendemos y, por ende, estamos en un error. Esto también es un producto del error que he llamado «sobreevaluación».

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

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

³¹Aunque, 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).

³²Según 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.

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

Esto último puede ser ilustrado por la prueba de Q del primer argumento contra la pluralidad (de entes-unidades). Según Gregory Vlastos, ésta afirmaría que todo lo que tiene tamaño es divisible en partes, y que lo que es divisible en partes no constituye en sí mismo una unidad. Esto puede ser ilustrado con un argumento utilizado por los filósofos *madhyamika* de la India a fin de refutar la ilusión de autoexistencia de los entes: si una carreta es la suma de las ruedas, los ejes, la plataforma principal, las sillas, las riendas, etc., entonces no constituye en sí misma una unidad, sino un agregado de unidades, y, en consecuencia, no debe ser considerada como un ente autoexistente. Vlastos y otros han objetado a este tipo de argumento que la multiplicidad de lo que consideramos uno no niega su unidad. Ahora bien, cuando captamos un ente, lo entendemos como intrínseca y absolutamente uno, y no hay en nuestra mente ninguna comprensión de que él es también multiplicidad. Es este error nuestro lo que, *en verdad*, revela la prueba de Q. Para superarlo, sería necesario acceder a la 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:³³ avanzan en una sola dimensión a la vez y lo hacen en forma discontinua. ¿Cómo podrían entonces esa comprensión y esa descripción corresponder cabalmente al territorio que interpretan? Por otra parte, al abstraer un fragmento de lo dado y entenderlo en términos de una idea, lo que hacemos es aislar *uno de sus aspectos* y considerarlo *desde un cierto punto de vista*. Si considerásemos otro de los aspectos del fragmento, o cambiásemos de punto de vista, la idea contraria le sería quizás tan aplicable como aquella en términos de la cual lo hemos entendido. Por esto, estamos en un error cuando creemos que las ideas que aplicamos a los fragmentos de lo dado abstraídos por nuestras funciones perceptivas son la verdad absoluta y única acerca de la totalidad de dichos fragmentos.

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

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

Por ello, los más genuinos sistemas místico-religiosos intentan romper nuestro intento de comprender la realidad en términos de ideas que confundimos con lo que interpretan o que tomamos por la única verdad (o, en caso contrario, por algo absolutamente falso) acerca de aquello a lo que se refieren, y darnos acceso a la vivencia

³³El sentido del término «digital» será discutido en el próximo ensayo de este libro.

no-conceptual de lo *dado* y el «entender no entendiendo» al que «los sabios arguyendo jamás pueden vencer»—. Juan de la Cruz escribe:³⁴

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

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

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

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

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

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

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

³⁴Juan de la Cruz, obra citada en la bibliografía.

toda ciencia trascendiendo.

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

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

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

Lo anterior apunta a una concepción particular de la filosofía según la cual ésta tendría (como afirmaba Hegel)³⁵ el mismo objeto que la religión³⁶ —o, por lo menos, que cierto tipo de mística—,³⁷ aunque poseería un método que le es propio. Korzybsky decía que «el mapa no es el territorio», mientras que el «segundo Wittgenstein» nos decía que

³⁵Para Hegel, la filosofía, la religión y el arte tendían hacia el mismo fin. No obstante, como veremos en *Filosofía de la historia*, Hegel insistía en la conservación de la autoconciencia, que constituye el núcleo del error humano básico, y parecía aterrizado ante la posibilidad de la pérdida total del sentido de existencia individual. Así, pues, el objeto común que Hegel atribuía a la filosofía y la religión no es el que se les atribuye en este trabajo, sino un objeto propio de la deformación que Chögyam Trungpa llamó «materialismo espiritual» (Trungpa, Chögyam, 1973, *Cutting Through Spiritual Materialism*. Boulder y Londres, Shambhala Publications. Hay versión española (1985): *Más allá del materialismo espiritual*. Barcelona, Edhasa; Capriles, Elías, Caracas, UCV 1986).

³⁶No sabemos de otros animales, aparte de los seres humanos, que tengan tipo alguno de religión. En efecto, parece que el ser humano es el único animal conocido por nosotros que posee plena autoconciencia —y por ende una ilusión de absoluta separatividad, individualidad y autonomía—. En consecuencia, parece ser el único que tiene que superar su ilusoria alienación con respecto al principio único del universo (que los humanos tienden a confundir con un dios personal con el cual deberían religarse). Puesto que en verdad no estamos separados del principio en cuestión, más que «religarnos» tenemos que superar la ilusión de separatividad.

³⁷El tipo de mística que no nos exige aceptar creencias o supersticiones, sino que, por el contrario, nos libera de toda creencia al darnos acceso a la vivencia directa, desnuda, no-conceptual de lo dado y permitarnos así superar el error humano básico. En Occidente, éste es el tipo de mística que caracterizó a Juan de la Cruz, Francisco de Asís, Ramón Lull, el maestro Eckhart y tantos otros, y que ha sido transmitido por ciertas órdenes esotéricas. En Oriente, éste es el tipo de mística que caracteriza a las formas más auténticas del budismo zen, del *rdzogs-chen*, de ciertos tipos de tantrismo, del sufismo, de ciertos tipos de Shiva-bhakti, etc.

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

debíamos liberarnos del «embrujo de nuestra inteligencia mediante el lenguaje».³⁸ Para expresarlo con la frase de Ashvagosha³⁹ —con cuya concepción de lo que hoy llamamos «filosofía» me identifico plenamente— ésta «utiliza el lenguaje para ir más allá del lenguaje». Tomando prestada la imagen de Wittgenstein, «utiliza la escalera para acceder al lugar en el cual puede abandonarla».

Parece haber sido en esta vena que Schopenhauer afirmó que la filosofía era una de las vías que permitían a los seres humanos agotar la «voluntad de vivir». La «voluntad de vivir» de la que hablaba Schopenhauer podría equivaler a lo que los budistas llamaron *trshna* o «sed de existencia»: un poderoso impulso a colmar por uno u otro medio el sentimiento de carencia (que será considerado en el tercer trabajo de este libro) inherente a la sensación humana de separatividad intrínseca. De ser así, sería necesario señalar que la filosofía como tarea intelectual jamás podría ser suficiente para agotar esa sed —ni, mucho menos, podría serlo el arte como se lo concibe actualmente—. Para agotarla, sería necesario dedicarse de lleno a la práctica de los métodos de liberación individual más directos y efectivos entre los transmitidos por las tradiciones milenarias de sabiduría.⁴⁰ Por otra parte, habría que advertir que agotar el *trshna* o «sed de existencia» no significa volverse apático,⁴¹ ni mirar el mundo con desprecio o indiferencia.⁴² De lo que se trata es de superar la sensación de *separatividad intrínseca* y así alcanzar la *plenitud absoluta*, superando con ello el ansia (*trshna*) y la insatisfacción.

³⁸Wittgenstein, Ludwig (inglés, 1953) *Philosophical Investigations*. Oxford, Anscombe, Rhees and von Wright, editores. Reproducido por Blackwell & Mott.

³⁹Precursor de la filosofía *madhyamaka* de la India.

⁴⁰O sea, a métodos de práctica como los que corresponden a la enseñanza *rdzogs-chen* transmitida en el Tíbet y a sus equivalentes en otras tradiciones y regiones. Según la enseñanza *rdzogs-chen*, la vía más directa para agotar el error y la «sed de existencia» que le es inherente es practicar sucesivamente los dos niveles del *rdzogs-chen man-ngag-gyi-sde (upadesha): khregs-chod y thod-rgal*. Una vía menos directa consistiría en llevar hasta sus últimas consecuencias la práctica del *rdzogs-chen klong-sde*.

⁴¹O bien la *apatheia* de los estoicos tenía un sentido distinto del que por lo general se le atribuye, o bien el estoicismo, a pesar de haber surgido de genuinas tradiciones de liberación individual (como es evidente por su filosofía de la historia y su doctrina social, política y económica), había ya perdido los métodos de éstas. Y lo mismo podría decirse de la *ataraxia* de los escépticos (en efecto, si, como sospechamos, ambas tradiciones hubiesen surgido de la misma raíz, los dos términos tendrían el mismo significado original).

⁴²Como lo hacen los «renunciantes» que se creen superiores a los demás seres humanos porque han «renunciado al mundo» y en consecuencia desarrollan una enorme arrogancia (a la cual son, en cambio, incapaces de renunciar).