

Transfiguraciones del Sujeto en tres filósofos latinoamericanos contemporáneos: Varela, Capriles y Fornet-Betancourt

Gustavo Fernández Colón¹

RESUMEN

La filosofía latinoamericana contemporánea ha generado importantes reflexiones sobre la crisis del sujeto moderno y el surgimiento de subjetividades alternativas que permitan fundar un nuevo orden social orientado a la armonía ecológica, la justicia social y la liberación permanente de los mecanismos psíquicos e ideológicos reproductores de la dominación. El chileno Francisco Varela, desde el campo de las ciencias cognitivas, el venezolano Elías Capriles, desde el ámbito de la ecología radical y la espiritualidad budista, y el cubano Raúl Fornet-Betancourt, desde la filosofía de la liberación de raigambre cristiana, ofrecen desde tres ópticas convergentes una visión de conjunto de las posibilidades de transformación de la subjetividad humana en su búsqueda de salidas colectivas frente a la crisis civilizatoria desencadenada por el capitalismo global.

Palabras clave: sujeto, conciencia, liberación, modernidad, postmodernidad.

THE TRANSFIGURATION OF SUBJECTIVITY IN THREE LATIN AMERICAN CONTEMPORARY PHILOSOPHERS: VARELA, CAPRILES AND FORNET-BETANCOURT

ABSTRACT

The contemporary Latin American philosophy has generated important reflec-

¹ Licenciado en Educación. Magíster Literatura Venezolana. Candidato a doctor en Ciencias Sociales. Profesor del Departamento de Lengua y Literatura de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Carabobo. fernandezcolon@gmail.com.

tions on the crisis of the modern subject and on the emergence of alternative subjectivities to build a new social order oriented towards the ecological harmony, the social justice and the emancipation of the psychological and ideological mechanisms of domination. The Chilean Francisco Varela, from the field of Cognitive Science, the Venezuelan Elías Capriles, from the field of radical ecology and the Buddhist spirituality, and the Cuban Raúl Fonet-Betancourt, from the liberation philosophy of Christian roots offer from three convergent perspectives an overview of the possibilities of transforming the human subjectivity in their quest for collective outings to respond to the Crisis of civilization triggered by globalized capitalism.

Key words: Subject, conscience, freedom, modernity, post-modernity.

¿Por qué
debo empuñar la daga,
Oh Señor?
¿Qué podría apuñalar,
de dónde la desclavaría,
si todo el mundo eres Tú,
Oh Ramanatha?

Devara Dasimayya, s. X

La multitud de los creyentes
no era sino un solo corazón y una sola alma.
Nadie tenía como propiedad lo que poseía,
sino que todo lo tenían en común.

Hechos 4,32

No cabe duda de que América Latina es una de las regiones más féculdas y activas del mundo en la búsqueda de alternativas a la crisis de fundamentos que hoy sacude a la modernidad occidental y sus realizaciones materiales y culturales extendidas a la casi totalidad de las sociedades humanas. En un trabajo anterior hemos argumentado que las perturba-

ciones contemporáneas del capitalismo globalizado son el resultado de la concurrencia de múltiples ondas de inestabilidad sistémica de orden ecológico, tecnológico, económico, político, cultural y militar; y que la sincronicidad de todos estos procesos caotizantes o de bifurcación hace de la actual encrucijada histórica una crisis multidimensional, que está obligando a la especie en su conjunto a escoger entre la devastación capitalista del hombre y de la Tierra o la construcción de una nueva civilización, mucho más respetuosa de las interdependencias ecológicas, la diversidad cultural y la equidad social (Fernández Colón, 2006).

Pero en esta oportunidad quiero referirme a las interpretaciones que algunos filósofos y científicos del continente latinoamericano han venido elaborando acerca de la presente transición, y en particular acerca de la insostenibilidad de la concepción moderna del sujeto en tanto que agente autónomo de cognición, voluntad y valoración. Con este fin, daremos un vistazo a los aportes formulados a este respecto por el neurobiólogo chileno Francisco Varela [1946-2001], el filósofo venezolano Elías Capriles [1948] y el pensador cubano, radicado en Alemania, Raúl Fonet-Betancourt [1946]. Los tres nacieron a finales de la década de los cuarenta del pasado siglo y sus obras han venido adquiriendo un reconocimiento creciente en los medios académicos latinoamericanos y europeos. Y aunque Varela falleció prematuramente a los 54 años de edad, los otros dos continúan desarrollando activamente su labor intelectual.

Francisco Varela

Los tres autores mencionados tienen en común el haber iniciado la maduración de un pensamiento original, en un contexto caracterizado por la preponderancia de la crítica postestructuralista a la modernidad y, particularmente, a la categoría de *sujeto* proveniente de la tradición cartesiano-kantiana. En el caso de Varela, su trabajo como neurobiólogo adquiere notoriedad internacional a raíz de la formulación del concepto de *autopoiesis*, elaborado entre 1970 y 1971 conjuntamente con su antiguo profesor en la Universidad de Chile, Humberto Maturana. La originalidad de la noción de *autopoiesis* radica en haber llamado la atención por vez primera sobre la propiedad exclusiva de los seres vivos, y particularmente de los unicelulares, de construirse a sí mismos mediante un proceso circu-

lar de producción y transformación molecular en virtud del cual emerge un sistema bioquímico estable, capaz de generar una membrana para diferenciarse de su entorno y autorreproducirse preservando su estructura original. Esta noción ofreció, por vez primera, una explicación dinámica sobre el origen y la evolución de los seres vivientes que luego sería corroborada experimentalmente y extendida, con diversos grados de éxito y por distintos autores, a otros campos del saber como la sociología y la antropología (Maturana y Varela, 2003, 2004).

Tanto Maturana como Varela habían completado su formación como biólogos adquirida en Chile, con estudios doctorales en la Universidad de Harvard sobre la fisiología de la visión animal. Ello les permitió conocer de cerca las aplicaciones de la cibernética y la teoría de sistemas en el estudio de los procesos cognitivos de los seres vivos y en los desarrollos teóricos y tecnológicos de la Inteligencia Artificial. En el caso de Varela, su incansable empeño por comprender integralmente la dinámica del conocimiento lo llevó a profundizar en los campos de la filosofía (especialmente en la fenomenología de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty), la epistemología y, en la última etapa de su obra, en la psicología budista.

En el campo de las llamadas Ciencias Cognitivas, el más relevante aporte de Varela (1998) fue la formulación del *paradigma enactivo* del conocimiento. Según el propio autor, dos paradigmas han predominado en este ámbito durante la segunda mitad del siglo XX: el cognitivista y el conexionista. El primero de ellos se apoya en el concepto clásico de *representación*, a partir del cual se define la cognición como el procesamiento de información mediante sistemas de símbolos que describen apropiadamente un aspecto del *mundo real*. Las investigaciones efectuadas en el marco del paradigma cognitivista suelen apoyarse en los ordenadores como modelos mecánicos del pensamiento. Desde esta perspectiva, el conocimiento es una mera computación física de símbolos, cuyo carácter representacional es abordado mediante la traducción de las diferencias semánticas en términos de las reglas sintácticas del código utilizado.

En contra de esta posición, el *paradigma conexionista* sostiene, con base en los más recientes descubrimientos de la neurociencia, que el cerebro humano jamás ha funcionado, en la práctica, como una unidad central de cómputos simbólicos. Investigaciones experimentales han re-

velado que cada neurona evoluciona operativamente en el marco de una red local que, en respuesta a ciertos eventos ambientales no habituales, tiende a articularse con otras redes locales. De esta manera, emergen espontáneamente diversos patrones sinérgicos o de cooperación global no lineal, que se corresponden con eventuales respuestas cognitivas del sistema nervioso a los retos de su entorno. Cuando estas redes de conexiones emergentes generan soluciones exitosas para las tareas requeridas, tienden a consolidarse. De ahí la naturaleza histórica de esta dinámica autoorganizacional de los sistemas biológicos de cognición.

La noción de representación resulta insatisfactoria al negar la indeterminación y la historicidad de los procesos cognitivos. La epistemología realista que se desprende de ella ha concebido erróneamente al sujeto cognoscente como una especie de paracaidista arrojado en un mundo pre-establecido, cuya descripción exacta estará siempre al alcance de la mano de todo aquél que disponga de un mapa fidedigno. En otras palabras, el *mundo real* está allí disponible para ser aprehendido por cualquier entidad cognitiva facultada para manipular en la pantalla de su mente los símbolos de un lenguaje apropiado, capaz de reflejar como un espejo la imagen de la exterioridad objetiva.

El fracaso de los intentos contemporáneos de construir una máquina lógica capaz de resolver *cualquier* clase de problemas, y la evidencia creciente de que la computación de lenguajes simbólicos sólo es capaz de inferir soluciones dentro de ámbitos estrictamente delimitados en función de la información previamente aportada por el programador, han llamado la atención sobre la complejidad y la creatividad implícitas en los procesos de aprendizaje de los seres vivos, como lo evidencia particularmente el proceso de adquisición del lenguaje por parte de los niños.

Para Varela, la mayor debilidad del paradigma cognitivista radica en que ignora por completo la dinámica co-evolutiva de *acoplamiento estructural* entre el organismo y su entorno, la circularidad de las interacciones mediante las cuales cada entidad cognitiva y *su* mundo se co-determinan creativamente a lo largo de la historia de la especie. Veamos un ejemplo tomado de los estudios de la visión, ofrecido por el autor para ilustrar este punto:

Las operaciones neuronales cooperativas que subyacen a nuestra

percepción del color son resultado de la larga evolución biológica de nuestro grupo de primates. Pero otras especies han creado mundos cromáticos diferentes al realizar operaciones neuronales cooperativas diferentes a partir de sus órganos sensoriales. Por ejemplo, parece que muchos pájaros son tetracromáticos (requieren cuatro colores primarios), mientras que nosotros somos tricromáticos (nos bastan tres colores primarios). En el dominio del color ni las aves ni nosotros somos más o menos “precisos” en lo que concierne a un dominio que presuntamente es el “mismo”, sino que habitamos dos mundos perceptivos de diferentes dimensiones, que por lo tanto no se pueden superponer. (1998, 106).

La interacción circular entre el organismo y su entorno, que *hace emerger* tanto la identidad cognitiva del sujeto como la configuración de su mundo, es lo que Varela define como *enacción*. En el caso de los seres humanos, es importante destacar que tanto la subjetividad como el mundo producidos simultáneamente por la dinámica enactiva son correlativos e inseparables. Es imposible para nosotros salirnos de nuestro *mundo de vida*, como lo llamó Husserl, para verificar la correspondencia entre nuestras representaciones y una supuesta *realidad objetiva* independiente de la historia de nuestra relación con ella. Sin embargo, este énfasis en la co-determinación del sujeto y el objeto no implica una caída insalvable en el subjetivismo o el solipsismo, puesto que la enacción es un proceso abierto tanto a las perturbaciones ambientales como a las respuestas creativas de la especie. Por otra parte, el *mundo de vida* que sirve de fundamento a nuestro *sentido común* carece de límites precisos, lo que hace imposible reproducir las más complejas operaciones de la conciencia humana mediante las reglas de cómputo de cualquier máquina lógica inspirada en el paradigma cognitivista de la Inteligencia Artificial (Varela, 1996, 1998).

A la luz del nuevo *paradigma enactivo*, ¿qué queda entonces de las identidades individuales o colectivas?, ¿existe en nuestro interior un *yo* unitario y permanente?, ¿sigue en pie el sujeto autónomo de la modernidad? Varela nos ofrece sus respuestas a estas preguntas integrando, sin solución de continuidad, los descubrimientos del neurobiólogo con las reflexiones del filósofo. Con base en la teoría conexionista del funcionamiento cerebral, propone que la dinámica histórica de acoplamiento estructural del

organismo con su entorno hace emerger una variedad de redes neuronales locales asociadas a aptitudes cognitivas específicas que, al estabilizarse, dan origen a las *micro-identidades* del sujeto. Cada una de estas micro-identidades está asociada, a su vez, a un *micro-mundo*, a un ámbito restringido dentro del campo ilimitado de sus interacciones con el medio. Pero ni el conjunto de las micro-identidades conforma una macro-identidad unitaria y permanente, ni el conjunto de los micro-mundos configura un *mundo de vida* estable y clausurado. Como afirma Varela textualmente:

...nuestros micro-mundos y micro-identidades no constituyen un yo sólido, centralizado y unitario, sino más bien una serie de patrones cambiantes que se conforman y luego se desarman. (1996, 38-39).

Si bien resulta lógico inferir que la pluralidad y la transitoriedad de nuestras micro-identidades pone en evidencia la inexistencia de un *yo* sólido, no es menos cierto que la sensación subjetiva de contar con un *yo* unitario que constituiría el núcleo de nuestra personalidad contradice esa conclusión. Varela resuelve esta aparente paradoja señalando, como lo hizo antes Lacan, que el *yo* es una construcción lingüística, una ilusión creada por las facultades de autodescripción y narración desarrolladas por el lenguaje humano. Sostiene además, esta vez siguiendo a Nietzsche, que la contradicción entre las pruebas científicas sobre la inexistencia del *yo* y la creencia de nuestro sentido común en un *yo* central y personal, es un ejemplo notable del *nihilismo radical* en el que se encuentra atrapada la humanidad de nuestro tiempo. Topamos aquí con un tópico clave de la filosofía postmoderna: el dilema insoluble entre nuestra convicción de que los valores fundamentales de la modernidad son insostenibles y nuestra incapacidad de renunciar a ellos (Varela, 1997).

Varela cree, sin embargo, que este dilema puede ser superado mediante la vivencia directa de la insustancialidad del *yo* experimentada por las personas entrenadas en ciertas técnicas orientales de meditación, y en particular por los practicantes del budismo zen y el budismo tibetano. Su trabajo conjunto con destacados exponentes contemporáneos de estas tradiciones, como los lamas tibetanos Chogyam Trungpa y Turku Urgyen, lo llevó a convencerse de que el apego psicológico al *yo* o a la identidad personal se va disolviendo paulatinamente en los sujetos dedicados a estas prácticas meditativas. En estos sujetos desaparece también la angustia

existencial ante la experiencia del vacío o la carencia de fundamentos, y se manifiesta una inédita sensación de libertad y plenitud. Para los meditadores expertos, la inexistencia del *yo* no es, por tanto, una convicción teórica sino una realidad palpable que emerge en la conciencia durante la observación atenta del flujo de pensamientos y emociones de la propia mente. En otras palabras, la experiencia directa de la ilusoriedad del *yo*, obtenida a través de la meditación sostenida, constituye una prueba vivencial de las últimas aportaciones teóricas y empíricas de la neurociencia, en plena correspondencia con los hallazgos psicológicos efectuados y transmitidos, durante siglos, por la espiritualidad oriental.

De esta confluencia entre las ciencias cognitivas y la fenomenología contemporánea y las escuelas tradicionales de meditación se desprenden importantes implicaciones éticas. El budismo enseña que la auténtica compasión o calidez humana sólo se manifiesta cuando el apego al propio *yo* se extingue. La experiencia plena de *sunyata* o el vacío constitutivo del propio ser y de todos los seres es inseparable de *karuna* o la atención cuidadosa y espontánea hacia los otros. La *compasión sin reglas* es el comportamiento natural del sujeto liberado del autoengaño del *yo*.

Es conveniente acotar que la empatía incondicional o *compasión sin reglas* sólo llega a desplegarse plenamente mediante un prolongado “entrenamiento ético”, que nada tiene que ver con la subordinación de la voluntad a un conjunto de normas racionalistas ni exhortaciones morales. Al contrario, se trata de una práctica metódica destinada a propiciar el abandono del *yo* y el espontáneo flujo de la energía compasiva hacia todos los seres sin distinción. Con todo, ante la pregunta de si es pertinente desechar todas las normas reguladoras de nuestra convivencia social, Varela precisa:

No es que no exista la necesidad de reglas normativas en el mundo relativo (...) Se trata de que a menos que estas reglas se inspiren en la sabiduría que les permite disolverse para hacer frente a la necesidad de respuesta a la particularidad e inmediatez de las situaciones vividas, ellas se transformarán en impedimentos estériles y escolásticos para la acción virtuosa más que en conductos para su manifestación. (1996: 73).

Hoy resulta cada vez más evidente que la espiral autodestructiva en la que se halla embarcada la humanidad hunde sus raíces en la exacerba-

ción del egocentrismo, el individualismo competitivo y la extensión del modelo conductual utilitario del *negociante* a todas nuestras relaciones sociales. De ahí que la superación de la fijación al *yo* y la búsqueda de alternativas éticas y epistémicas que nos permitan salir del atolladero al que nos ha conducido el nihilismo radical, constituyan urgentes desafíos frente a los cuales el diálogo entre la neurociencia de Occidente y la espiritualidad de Oriente tiene una inmensa tarea que cumplir.

Elías Capriles

Las conclusiones a las que arribó Varela en la última fase de su producción intelectual muestran un alto grado de afinidad con los planteamientos fundamentales de la obra del filósofo venezolano Elías Capriles. Una década de estancia en la India y Nepal le permitieron obtener un conocimiento profundo y de primera mano de las doctrinas y técnicas meditativas de las diversas escuelas budistas del Tíbet y, en particular, de la corriente *dzogchén*. A tal punto que su obra *Budismo y dzogchén* (2000a) puede considerarse el más importante tratado sobre budismo tibetano escrito en lengua española.

Adicionalmente, Capriles ha logrado integrar su denso conocimiento de la espiritualidad indo-tibetana a un pensamiento crítico de la modernidad que recoge, en una síntesis original, un conjunto de aportes provenientes del marxismo, el socialismo utópico y el anarquismo, la fenomenología y el existencialismo, el psicoanálisis y la antisiquiatría, la ecología radical y la filosofía sistémica de Bateson y Capra, la microfísica del poder de Foucault y la estética de Nietzsche y Schopenhauer, entre otras fuentes. Lo mismo que Varela, apuesta por la construcción de un *pensamiento planetario* en el que confluyan la racionalidad crítica de Occidente y la mística de Oriente, a fin de proponer soluciones auténticas a la compleja crisis civilizatoria que hoy amenaza la existencia misma de nuestra especie.

Para Capriles, el proyecto de dominación de la naturaleza que ha servido de fundamento a la modernidad está produciendo resultados totalmente contrarios a los prometidos, puesto que en lugar de facilitar la construcción del paraíso sobre la Tierra nos está conduciendo al infierno. La devastación ecológica provocada por el llamado *desarrollo industrial* es la mayor evidencia empírica de que el proyecto moderno está alcanzando

do su *reducción al absurdo*, al colocarnos frente al dilema de continuar “avanzando” por el mismo camino que nos llevará a la autodestrucción o transformar radicalmente nuestro estado de conciencia y el modo de relacionarnos con los congéneres y con el resto de la naturaleza.

Integrando la antigua filosofía budista y el pensamiento sistémico contemporáneo, sostiene que la causa principal de la presente crisis radica en la percepción fragmentaria y el error cognitivo que caracterizan al psiquismo considerado “normal” en las sociedades modernas. Según sus propias palabras:

Aunque la mente y la materia, el hombre y su medio ambiente, lo mineral, lo vegetal, lo animal y lo humano constituyen un Todo infragmentado, la conciencia del hombre percibe una realidad fragmentada y toma los fragmentos como entes auto-existentes, absolutamente verdaderos, en sí mismos separados, y sin conexión ni interdependencia con los demás entes. El hombre ignora así que la funcionalidad de la realidad es por naturaleza sistémica (...) Es actuando sobre segmentos del sistema como si el mismo no fuera más que la suma de elementos separados e inconexos, que el hombre engendra la crisis que amenaza con destruirlo. (1988, 2-3).

Con base en la fenomenología de Sartre, Capriles ha intentado describir los rasgos ontológicos y gnoseológicos que diferencian a la conciencia fragmentaria dominada por el error, de la conciencia holística de quienes han alcanzado el estado de liberación interior preconizado por la espiritualidad budista. Aunque ontológicamente el sujeto y el objeto, la conciencia y el mundo, el espíritu y la materia, forman parte de la totalidad indivisa del universo o *physis*, es inherente a la conciencia fragmentaria la sensación de ser distinta o hallarse separada de todo cuanto la rodea. Esta sensación de separatividad es el origen del dualismo ontológico que nos hace concebir como entidades diferentes el sujeto y el objeto, la conciencia y el mundo, la materia y el espíritu.

En el lenguaje de Sartre, este dualismo se expresa mediante la oposición entre el *ser para sí* o autoconciencia y el *ser en sí* o mundo de los objetos. La aspiración última del *ser para sí* es llegar a ser conciencia de sí (o de *sí mismo*), lo cual es ontológica y gnoseológicamente imposible,

puesto que ello implicaría la absorción definitiva del *ser para sí* y el *ser en sí* en el *sí mismo*. Esta imposibilidad constitutiva del *ser para sí* de conocer su propia esencia es el origen de la angustia y la insatisfacción permanentes del ser humano. Más aún, no hay ninguna esencia propia que pueda ser conocida puesto que la existencia humana es una nada o apertura, en virtud de la libertad intrínseca de nuestro ser. No obstante, la mirada enjuiciadora de los otros sí está en capacidad de objetivarnos atribuyéndonos una esencia o *ser para los otros*, que podemos llegar a aceptar con el propósito de lograr el reconocimiento de quienes nos rodean. En todo caso, dada su naturaleza arbitraria y transitoria, cualquier esencia que se autoatribuya el *ser para sí* o que puedan atribuirle los otros, no pasará de ser sino un autoengaño o acto de mala fe, fraguado para calmar la angustia ante la propia nada.

Capriles (1994) sostiene que el *ser para sí* de Sartre no es otra cosa que la conciencia dualista o fragmentaria, asediada permanentemente por la angustia provocada por la sensación de separación o distanciamiento del propio ser y de los otros. La conciencia holística, en cambio, se manifiesta como experiencia directa de la no separación del *ser para sí* y el *ser en sí* o, en otras palabras, como vivencia no conceptual del *sí mismo* transfigurado ahora en la totalidad indivisa del universo que incluye tanto al *sí mismo* como a los demás entes considerados *otros* por la conciencia fragmentaria. La experiencia de la no dualidad, que los budistas zen designan mediante la palabra *satori* y los budistas tibetanos mediante la palabra *rigpa* (2000a), en ocasiones puede llegar a manifestarse espontáneamente en cualquier ser humano, pero sólo se estabiliza y convierte en permanente gracias a la práctica sistemática de la meditación y de otras técnicas de liberación del error desarrolladas por las escuelas tradicionales.

Otro de los fenómenos concomitantes con el surgimiento de la conciencia dualista es la aparición de los valores, los cuales operan como compensaciones ilusorias de la plenitud perdida a raíz del extrañamiento de *sí mismo* y de los *otros* instaurado por el *ser para sí*. La falta de sentido o sensación de carencia impulsa al sujeto separado o *arrojado fuera* de la totalidad, a poseer aquellos objetos (que pueden ser también otros sujetos) a los que atribuye el valor de restituirle el *sentido* o sensación de plenitud perdidos. Pero todas estas operaciones resultan infructuosas, puesto que

la separatividad y la angustia retornan siempre, una vez que el sujeto se habitúa al objeto deseado y éste deja de producirle asombro o placer.

Capriles se aparta de Sartre al defender la posibilidad de que la conciencia fragmentaria o *ser para sí* se extinga, sin que ello implique la muerte o desaparición biológica del sujeto. Incluso sostiene la tesis de que sólo cuando el *ser para sí* se disuelve por completo, gracias a la estabilización del *rigpa* o estado de conciencia no dual, desaparecen también la sensación de separatividad y la insatisfacción que dan origen tanto a la aparición de los valores como al comportamiento posesivo, consumista y depredador de la subjetividad moderna. A partir de ese momento, la conciencia liberada del error deja de confundir sus mapas cognitivos con el territorio de lo dado, y la actividad del sujeto se integra armoniosamente al funcionamiento sistémico de la totalidad o *physis* de la que nunca ha dejado de formar parte. De este modo, los valores dejan de ser necesarios para la conciencia en la que ha desaparecido la ilusión del *yo*, y a través de la cual fluye espontáneamente aquella *compasión sin reglas*, a la que hicimos alusión al comentar la obra de Varela.

Con todo, Capriles advierte que las personas que no logran trascender el dualismo y acceder a la plenitud y la sabiduría que se manifiestan a partir de la extinción del *yo* en el estado de conciencia holística “no tienen más remedio que guiarse por valores”. También aclara que el pensamiento conceptual no desaparece por completo en quienes alcanzan este estado de sabiduría espontánea. Es sólo que la conciencia opera con el lenguaje y con los conceptos sin apegarse a ellos y sin confundirlos con los segmentos de la totalidad irrepresentable que éstos pretenden ilusoriamente representar.

Además del análisis ontogénico, el estudio filogenético del psiquismo revela que, a lo largo de nuestra historia evolutiva, la conciencia fragmentaria que Sartre denomina *ser para sí* no ha sido siempre la condición mental preponderante entre los seres humanos. Según las evidencias aportadas por Capriles, ha habido en el pasado diversos períodos en los que la “normalidad” correspondía a la conciencia holística o no dual, que la tradición budista propone como meta de sus prácticas meditativas. De estas evidencias se desprende que, en los últimos siglos, no ha habido en realidad un verdadero progreso, como nos lo ha hecho creer la mitología

judeo-cristiana que ha servido de fundamento a la modernidad. Al contrario, lo que ha tenido lugar es un proceso de involución o decadencia de las más altas facultades del espíritu humano, a lo largo de los oscuros milenios que nos separan de la última Edad de Oro.

Para fundamentar estas aseveraciones, el autor desarrolla una *filosofía degenerativa de la historia* (Capriles, 2000b) en la que confluyen tanto los más recientes aportes ofrecidos por la arqueología, la antropología y la historia del arte, como el estudio comparado de las cosmologías cíclicas transmitidas por diversas tradiciones religiosas de la Antigüedad. Dado que no disponemos de espacio suficiente en este trabajo para analizar la gran variedad de sus fuentes, nos limitaremos a hacer una breve referencia a la doctrina de los ciclos cósmicos formulada en el tratado *Las Leyes de Manú* (Rohde, 1999), compuesto en la India cerca del año 200 a. de C. Este tratado propone una visión circular del tiempo que coincide, en gran medida, con el mito griego de las cinco edades de la humanidad recogido por Hesíodo en *Los trabajos y los días*. Según la versión hindú, cada *kalpa* o día de Brahma abarca mil grandes períodos llamados *mahayugas*, cada uno de los cuales se compone, a su vez, de cuatro eras llamadas *yugas*. Estas cuatro edades se denominan Krita-yuga, Treta-yuga, Dwapara-yuga y Kali-yuga, tienen una duración temporal decreciente (1.728.000, 1.296.000, 864.000 y 432.000 años respectivamente) y, al igual que las Estirpes de Oro, Plata, Bronce y Hierro descritas por Hesíodo, su sucesión refleja la decadencia progresiva de las facultades cognitivas y la convivencia social de la humanidad². Tanto para la cosmología hindú como para la griega antigua, actualmente atravesamos la fase correspondiente a la Edad Oscura o Kali-yuga, donde imperan, de manera incontenible, el conflicto, la depravación, el individualismo y el comportamiento autodestructivo de los seres humanos. El carácter cíclico de las cosmologías antiguas, con la notable excepción de la cosmovisión judeo-cristiana, se deriva de la creencia en que, después de la devastación provocada por la intensificación de

2 El paralelismo entre la concepción hindú y la concepción griega del tiempo cósmico sólo se rompe en el punto concerniente a la Estirpe de los Héroes, incluida por Hesíodo entre la Edad de Bronce y la Edad de Hierro. Sin embargo, algunos estudiosos del tema como Wilamowitz y Reintzenstein (citados en Hesíodo, 1979) piensan que se trató de un añadido del poeta griego para “encuadrar dentro de esa sucesión el prestigioso mundo de los héroes homéricos” (n. 23, p. 182).

las catástrofes naturales y la conflictividad humana al final de cada Kali-yuga, se dará inicio, una y otra vez, a una nueva Edad de Oro caracterizada por el predominio de la conciencia iluminada y la armonía social.

Así pues, en palabras del propio Capriles:

...podemos ver la evolución y la historia de la humanidad como un proceso de desarrollo paulatino del estado de fragmentación, sobrevaluación y error que nos ha caracterizado durante los últimos milenios –el cual ha producido las relaciones instrumentales (...) típicas de la civilización europea que nos hacen tratar a los otros seres humanos y a la naturaleza como meros medios para lograr fines egoístas– y en general [como un proceso de desarrollo paulatino] de todo lo que ha de ser superado para que sobrevenga una nueva “Edad de Oro”. (1994).

Con todo, esta *filosofía degenerativa de la historia* debe ser entendida como un metarrelato más, tan arbitrario e ilusorio como la ideología del progreso de la modernidad. Pues, a fin de cuentas, la verdadera raíz del error que debe ser superado es la confusión de nuestros mapas cognitivos con el territorio irrepresentable de la *physis*. Y para que este metarrelato alternativo pueda cumplir una auténtica función liberadora, debe asumir expresamente su carácter de construcción lingüística incapaz de adecuarse perfectamente a lo interpretado. En consecuencia, sólo deberá ser utilizado como un bote que se emplea para cruzar el río, pero que se abandona una vez que se ha llegado a la otra orilla (2007).

Aunque el autor comparte la tesis marxista de que sólo en una sociedad post-capitalista, sin clases y sin Estado, será posible lograr “la reconciliación del hombre con la naturaleza”, cuestiona la creencia típicamente moderna de Marx en el papel progresista que deberán cumplir las fuerzas productivas desarrolladas por el capitalismo industrial en la construcción de la futura sociedad comunista. Por otro lado, Capriles se aparta también de la interpretación materialista de la historia, al enfatizar que tanto la conciencia fragmentaria como la actitud instrumental hacia los otros y hacia la naturaleza, que comenzaron a desarrollarse a fines del Paleolítico hasta alcanzar su clímax en la modernidad, constituyen las causas fundamentales del surgimiento de las instituciones sociales del *yo*, la propiedad privada y el Estado. Por ende, la liberación de las relaciones de explota-

ción del hombre y la naturaleza instauradas por el capitalismo sólo podrá cumplirse a cabalidad, si se produce simultáneamente una transformación profunda de la psiquis, como la que preconizan las tradiciones espirituales del Oriente. Pues de no ser así:

...cuando intentamos cambiar el orden imperante, injusto y opresivo, lo sustituimos con un orden que no es menos injusto y opresivo, pues las relaciones sociales en las que nos hemos desarrollado han estructurado nuestra psiquis, y la estructura de nuestra psiquis, a su vez, estructurará el nuevo orden social que implantemos. (1988, 4).

En todo caso, lo esencial de su propuesta radica en que las instituciones del *yo*, la propiedad privada y el Estado necesariamente deberán desaparecer, si en verdad aspiramos propiciar el surgimiento de una nueva civilización *ecocomunista y auténticamente post-moderna*, que garantice el equilibrio ecológico, la plenitud psíquica y la armonía social de nuestra especie (2007).

Raúl Fornet-Betancourt

Podría objetarse a Varela y a Capriles el haberse limitado exclusivamente a considerar los aportes de las tradiciones espirituales asiáticas, en su búsqueda de alternativas existenciales frente a la crisis del sujeto moderno. Pues tanto en el Occidente cristiano en general como en la América Latina en particular, lo mismo que en el resto de los espacios culturales del mundo contemporáneo o del pasado, hay también un campo variado de saberes y prácticas sobre las potencialidades de la conciencia humana que valdría la pena poner a dialogar con las tradiciones místicas de Oriente.

Por ello puede resultar revelador contrastar sus puntos de vista con los de otros filósofos latinoamericanos profundamente críticos de la modernidad, como Leonardo Boff, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert o Raúl Fornet-Betancourt, quienes, a diferencia de los dos anteriores, han focalizado sus búsquedas en el ámbito de la filosofía y la espiritualidad cristianas.

Entre estos pensadores de filiación cristiana, me limitaré, por razones de espacio, a comentar las reflexiones hechas por Fornet-Betancourt

(2001) en el ensayo *Para una crítica a la crítica del sujeto en los años 60-70s*, presentado como ponencia en el “Encuentro de Ciencias Sociales y Teología: La problemática del sujeto en el contexto de la globalización”, celebrado en San José de Costa Rica en diciembre de 1999.

Fornet desarrolla aquí, siguiendo a Sartre, una serie de proposiciones hasta cierto punto coincidentes, aunque no del todo, con las que hemos examinado en Varela y Capriles. Nos parece oportuno resaltar, en todo caso, el hecho significativo de que los tres autores vuelvan la mirada hacia tradiciones de índole religiosa, en busca de alternativas de liberación frente a las fuerzas opresoras y autodestructivas desencadenadas por la modernidad.

Fornet asegura que la crítica formulada por los estructuralistas y post-modernistas, y en particular por Lévi-Strauss y Foucault, a la fenomenología del sujeto desarrollada por Sartre, tuvo el modesto mérito de *enterrar a un muerto*. En su arremetida contra el paradigma de la conciencia fundado por Descartes, los estructuralistas no se percataron de que Sartre, a quien consideraron su máximo adversario, ya había liquidado al *cogito* cartesiano desde el interior del viejo paradigma. Más aún, Fornet incluye en la lista de sus sepultureros a Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Unamuno, Ortega, Marcel, Jaspers, Merleau-Ponty, Levinas, y un largo etcétera.

Al enfatizar la corporeidad de la conciencia, su *estar con las cosas*, Sartre llevó hasta sus últimas consecuencias la tesis husserliana de la intencionalidad, con el resultado de que acabó demoliendo la prisión del solipsismo, los muros de la inmanencia en la que se había refugiado el sujeto trascendental del racionalismo cartesiano. La fenomenología sartreana reveló así una dimensión profunda de la conciencia humana como “cuerpo que está compartiendo mundo y materialidad con otros cuerpos” (Fornet-Betancourt, 2001: 362). Y al redefinirla de este modo, minó definitivamente las bases del modelo antropológico del humanismo burgués y su pretensión de reducir la existencia del hombre a la actividad egocéntrica del individuo posesivo.

Pero el golpe de gracia al sujeto moderno provendría sobre todo de su distinción analítica entre la conciencia pre-reflexiva y la conciencia reflexiva. La conciencia pre-reflexiva es la forma originaria de la experiencia vital

del ser humano en la que aún no se ha manifestado la dualidad entre el sujeto y el objeto, es la mera vivencia espontánea de estar presente en el mundo conjuntamente con los objetos presentes en el mundo. Para la conciencia pre-reflexiva no existen el *yo* ni el pensamiento reflexivo, aunque ella es la condición previa del modo de conocimiento a partir del cual se originan la conciencia reflexiva y el *yo*. En palabras de Fornet, con esta distinción:

Sartre anula la supuesta primacía del *cogito* reflexivo, del sujeto pensante, para establecer un nivel de realidad en el que la vivencia en y con la realidad misma es condición del pensar y del saber (2001: 362-363).

Es a partir de la aparición de la actividad reflexiva que la conciencia logra ponerse a sí misma como objeto, dando origen al *yo*. De tal manera que el *yo* no es el origen de la conciencia sino un producto de ésta. Al centrar su reflexión en el *yo* que ella misma ha construido, la conciencia se transforma en *conciencia cómplice* del proyecto de un sujeto que abandona su espontáneo vivir y convivir en el mundo para substancializarse, para autoengañarse al pretender negar la condición temporal y vacía de ese *yo* con el cual ha decidido identificarse.

La conciencia cómplice que sostiene el autoengaño del *yo*, sirve también de sostén al proyecto político de la modernidad capitalista. El sujeto solipsista creado por la conciencia reflexiva, tras desprenderse de su condición de convivencia originaria con los otros y con el mundo, intentará inútilmente curarse de la enfermedad de su desarraigo mediante el sometimiento de esos otros y ese mundo que ahora le resultan extraños. Es así como se transformará en “empresario”, en individuo entregado a la “empresa” de reconquistar los vínculos perdidos a través del sometimiento de los otros, a través de la apropiación y el consumo de las cosas y del mundo.

Por otra parte, los argumentos de Sartre en contra de los estructuralistas y postmodernistas nos permiten vislumbrar que la muerte del sujeto cartesiano, una vez develado su carácter de ficción producida por los sistemas y juegos del lenguaje, no implica necesariamente la clausura de la libertad del ser humano de rehacer su subjetividad, con el propósito de enfrentarse a las estructuras de dominación que pretenden reducirlo a la condición de mero engranaje de la gran maquinaria.

Fornet apunta incluso al trasfondo ideológico de la tesis estructuralista de la desaparición del sujeto y, una vez más, resalta la significación precursora de la visión sartreana acerca del papel emancipador de la praxis frente a las tendencias totalitarias del capitalismo globalizado. En sus propias palabras:

Sartre logra intuir clarivamente que el ataque estructuralista y post-modernista al sujeto es, en el fondo, un ataque al pensamiento dialéctico e histórico y, en especial, a su esperanzador planteamiento de que el ser humano puede hacer su historia. Eliminar el sujeto es eliminar, en definitiva, la posibilidad de que el ser humano construya la historia según sus necesidades. Por eso no es casual que, así como a la muerte de Dios siguió la muerte del hombre, a la muerte del sujeto siga la proclamación ideológica del final de la historia. (2001: 366).

Las observaciones de Sartre tienen además el valor de hacernos ver que el sujeto cartesiano de la modernidad no es la única forma posible de subjetividad al alcance del ser humano. La experiencia originaria de estar presente en y con el mundo, cuya existencia nos ha revelado el análisis fenomenológico de la conciencia pre-reflexiva, le permite a Fornet apostar por el retorno de un sujeto vivo y concreto, construido no desde el núcleo fuerte de un *yo*, sino a partir de la historia cotidiana de su convivencia con los otros y con el mundo; un sujeto solidario que se hace sujeto “haciendo comunidad”, sin elitismos ni heroísmos solitarios; un sujeto que se manifiesta como acto fundacional de una ética comunitaria centrada en la convivialidad y la fraternidad.

La tradición humanista de raigambre judeo-cristiana es recobrada así en el horizonte ético de este sujeto vivo y concreto que, en su condición de “foco irreductible de rebelión y resistencia”, se revela como la encarnación del principio de justicia de un actuar humano correctivo del curso de la historia. Como lo expresa el mismo Fornet:

Hablamos entonces de una subjetividad que carga con el programa de la *humanitas* para hacerse su vehículo de realización. Y es por eso que esta subjetividad participa de la memoria histórica que se condensa en la tradición humanística liberadora con fuerza normativa y un imperativo de continuación... (2001: 312).

La apuesta por el retorno del *sujeto bueno*, generador de auténticas alternativas de resistencia frente a los engranajes de la globalización, demandará entonces, de acuerdo con Fornet, el desarrollo de una práctica crítica que permita al sujeto convivencial originario emanciparse de las estructuras alienantes que lo han convertido en un hombre institucionalizado y serial; una práctica crítica que nos ayude a revertir los procesos de substancialización de la subjetividad impuestos por la idea y la práctica de la propiedad privada; una práctica crítica que contribuya a reconocer y desarmar cotidianamente los mecanismos hipnóticos que pretenden reducir a los seres humanos a meros consumidores.

Balance Crítico

Una valoración comparativa de los planteamientos de los tres autores analizados en este trabajo, sugiere en primer lugar que, para todos ellos, la modernidad capitalista constituye un proyecto histórico de dominación del hombre y la naturaleza que amerita ser superado. Todos comparten la tesis de que el sujeto trascendental de la tradición cartesiano-kantiana, el *yo* concebido como núcleo de la identidad personal, el modelo antropológico del individuo posesivo y el dualismo gnoseológico sujeto-objeto, son ficciones construidas por la modernidad que operan como dispositivos de dominación de la subjetividad a fin de ponerla al servicio de la funcionabilidad del sistema. Todos coinciden también en que el desmontaje del *yo*, el sujeto cartesiano, el individualismo posesivo y el dualismo sujeto-objeto es una condición necesaria para ponerle fin a la reproducción global del proyecto de dominación de la modernidad.

Se evidencia un consenso en torno a la idea de que la muerte del sujeto declarada por el estructuralismo y el postmodernismo, una vez develada su condición de ficción lingüística o engranaje estructural, no implica necesariamente que el ser humano contemporáneo deba permanecer inmovilizado por un nihilismo cínico, ni resignado a la aceptación complaciente o desesperanzada de los mecanismos de dominación imperantes. Hay formas alternativas de subjetividad y resistencia que estamos llamados a explorar para hacer frente a las amenazas destructivas de la modernidad. Por lo que la proclama de la muerte del *sujeto moderno* no puede limitarse a la mera constatación estética de su condición de máscara cultural de

la dominación, sino que se revela como un punto de bifurcación capaz de desencadenar inéditas energías liberadoras y de reconciliación amorosa del hombre con sus próximos y con el universo. Por último, de los aportes de estos tres autores se desprende que en las tradiciones espirituales de Oriente y Occidente es posible encontrar cosmovisiones y prácticas liberadoras de la subjetividad, que pueden contribuir enormemente en la inaplazable tarea de transformación de las estructuras opresivas y las fuerzas autodestructivas desplegadas por la modernidad.

Hay, por otra parte, diferencias importantes entre estos tres filósofos latinoamericanos, que pueden llegar a ser sustanciales a la hora de definir el alcance de la transformación de la subjetividad a la que todos ellos nos convocan.

Si bien es cierto que coinciden al momento de resaltar la significación de la inexistencia del dualismo sujeto-objeto, como rasgo estructural de la conciencia liberada, no queda claro hasta qué punto la conciencia iluminada descrita por la tradición budista pueda ser equivalente a la conciencia pre-reflexiva a la que Sartre y Fernet le atribuyen esta misma condición. El énfasis de Fernet en la necesidad de contar con una praxis crítica orientada por el programa ético del humanismo cristiano, parece sugerir que para la articulación de su “sujeto vivo y concreto” resulta determinante la operatividad de la conciencia reflexiva sartreana, construida sobre la base del dualismo sujeto-objeto. Desde la perspectiva de Varela y Capriles, este énfasis de Fernet en la reflexión crítica y la ética humanista puede interpretarse como un síntoma de la persistencia de una subjetividad aún no liberada del error del dualismo y, por consiguiente, propensa a reproducir tanto la substancialización de sí misma y de los otros como las relaciones instrumentales sostenedoras de la dominación.

Por otra parte, Varela y Capriles coinciden al proponer como modelo de la subjetividad liberada a la conciencia iluminada de la tradición budista, de la que emanarían una sabiduría y una compasión no reguladas por normas éticas, que conducirían al sujeto a un estado de *fraternidad cósmica* armonizadora de sus relaciones con los otros hombres y con el conjunto de la naturaleza. Pero parecen distanciarse de Fernet a partir del momento en que el sujeto convivial propuesto por éste, se funda en un programa ético antropocéntrico inspirado en un concepto de liberación,

cuyo objetivo primordial es el logro de la justicia social y la convivencia fraterna simbolizadas por el *ágape*.

Cabe señalar que dentro de la tradición cristiana es posible identificar otras propuestas de liberación de la conciencia mucho más próximas a la sabiduría espontánea y la fraternidad cósmica de la espiritualidad budista. Me refiero a la mística panteísta de figuras como el Maestro Eckhart, San Francisco de Asís o San Juan de la Cruz. Pero estas figuras, en particular, no parecen constituir los modelos de la subjetividad alternativa propuesta por Fernet. Sí llegan a ser los modelos éticos, en cambio, del planteamiento filosófico de la “síntesis entre la arqueología interior y la ecología exterior” formulado por el teólogo brasileño Leonardo Boff (1982). Pero éste es un punto cuyo desarrollo deberemos posponer para una próxima disertación.

Referencias

- Boff, L. (1982). *San Francisco de Asís: Ternura y Vigor*. (5a. Ed.). Santander, España: Sal Terrae.
- Capriles, E. (1988, Abril). *Sabiduría, equidad y paz*. Ponencia para el Encuentro Internacional por la Paz, el Desarme y la Vida. Mérida: Universidad de Los Andes.
- Capriles, E. (1994). *Individuo, sociedad, ecosistema: Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.
- Capriles, E. (2000a). *Budismo y dzogchén*: Vitoria, Euskadi: Ediciones La Llave.
- Capriles, E. (2000b). *Estética primordial y arte visionario: Un enfoque cíclico-evolutivo comparado*. Mérida: Publicaciones del Grupo de Investigación en Estudios de Asia y África (GIEAA) / CDCHT-ULA.
- Capriles, E. (2007). *Hacia el ecomunismo: una respuesta mítica a algunos problemas del marxismo*. Internet: <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap>.
- Fernández Colón, G. (2006). *La Alternativa Ecosocialista. Una visión latinoamericana del dilema contemporáneo entre la devastación ca-*

pitalista del hombre y de la Tierra o el surgimiento de una nueva civilización. Ponencia presentada en el II Foro Internacional de Filosofía de Venezuela. Internet: <http://culturacaribe.blogspot.com>.

Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la Filosofía*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

Hesíodo. (1986). *La Teogonía*. Barcelona, España: Visión Libros.

Maturana, H. y Varela, F. (2003). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen.

Maturana, H. y Varela, F. (2004). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen.

Varela, F. (1996). *Ética y acción* (C. Santa Cruz Trad.). Santiago de Chile: Dolmen.

Varela, F. (1997). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana* (C. Gardini Trad.). Barcelona, España: Gedisa.

Varela, F. (1998). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales* (C. Gardini Trad.). Barcelona, España: Gedisa.