

HEGEL Y BUDA.
COMPARACIÓN ENTRE LA DIALÉCTICA HEGELIANA Y EL BUDISMO MAHĀYĀNA DE LA ESCUELA
AVATAMSAKA DESDE LAS CATEGORÍAS CARACTERÍSTICAS DE LA RACIONALIDAD CIENTÍFICO-
MODERNA.

LUCAS ESTEBAN ESPINOZA GONZÁLEZ

Tesis doctoral
Presentada a la facultad de Humanidades de la
Universidad Nacional del Nordeste
para aspirar al título de

DOCTOR EN CIENCIAS COGNITIVAS

Directores: Dra. Carmen Dragonetti y Dr. Fernando Tola
Codirectora: Dra. Roxana Ynoub

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE
Septiembre de 2018

Agradecimientos.

Son varias las personas a quienes debo gratitud por colaborar de una u otra manera en la realización de esta tesis. En primer lugar quiero agradecer a mi familia, por su incondicional apoyo espiritual y material, en especial a mi hermano Miguel Ángel por despertar mi interés en la continuación de mis estudios y por su respaldo cada vez que lo necesité.

Agradezco también a mis profesores directores de tesis Carmen Drgonetti, Fernando Tola y Roxana Ynoub, por toda su sabiduría, conocimiento, confianza y la gran paciencia para acompañarme durante este extenso proceso.

A mi amiga Margarita Ortiz por la generosidad y el desinterés con que me abrió las puertas de su casa y de sus país.

HEGEL Y BUDA. COMPARACIÓN ENTRE LA DIALÉCTICA HEGELIANA Y EL BUDISMO MAHĀYĀNA
DE LA ESCUELA AVATAMSAKA DESDE LAS CATEGORÍAS CARACTERÍSTICAS DE LA
RACIONALIDAD CIENTÍFICO-MODERNA.

Lucas Esteban Espinoza González

Directores: Carmen Dragonetti y Fernando Tola

Codirectora: Roxana Ynoub

Sumario.

La presente investigación consta de una comparación entre la dialéctica hegeliana, presente en la Fenomenología del Espíritu, y el budismo Avatamsaka contenido en el Sutra de la Guirnalda o del Ornamento Floral. La perspectiva desde la cual se efectúa la comparación corresponde a una serie de categorías características de la racionalidad científico moderna, vale decir: realismo naturalista, racionalismo, libertad, naturaleza humana, objetividad, carácter analítico.

Se trata de una investigación de tipo exploratorio que busca identificar las principales semejanzas y diferencias que resulten de la comparación, teniendo como referencia una hipótesis que sostiene que las distintas categorías que componen una racionalidad son superadas históricamente, dando lugar a una nueva racionalidad. En tal sentido, se interroga a los dos sistemas de pensamiento por la posibilidad de que ellos contengan categorías que se encuentren en las ciencias cognitivas contemporáneas o que en ellas se hallen indicios de tal proceso de superación.

Dentro de las principales conclusiones de nivel general se encuentra que los sistemas de pensamiento comparados presentan mayores y más profundas diferencias que semejanzas, siendo la dialéctica hegeliana la que ofrece más categorías en directa relación con la racionalidad científico moderna y con las ciencias cognitivas actuales, al punto de observarse una presencia creciente de las mismas en el paradigma de investigación llamado enactivo.

Palabras clave: racionalidad científico-moderna, fenomenología hegeliana, budismo avatamsaka, ciencias cognitivas.

HEGEL AND BUDDHA. COMPARISON BETWEEN THE HEGELIAN DIALECTIC AND THE MAHĀYĀNA
BUDDHISM OF THE AVATAMSAKA SCHOOL FROM THE CHARACTERISTIC CATEGORIES OF THE
SCIENTIFIC-MODERN RATIONALITY.

Lucas Esteban Espinoza González

Supervisors: Carmen Dragonetti and Fernando Tola

Co-supervisor: Roxana Ynoub

Abstract.

The present investigation consists of a comparison between the Hegelian dialectic, present in the Phenomenology of the Spirit, and the Avatamsaka Buddhism contained in the Sutra of the Garland or the Floral Ornament. The perspective from which the comparison is made corresponds to a series of categories characteristic of modern scientific rationality, that is to say: naturalistic realism, rationalism, freedom, human nature, objectivity, analytical character.

This is an exploratory research that seeks to identify the main similarities and differences resulting from the comparison, taking as a reference a hypothesis that holds that the different categories that make up a rationality are historically overcome, giving rise to a new rationality. In this sense, the two systems of thought are questioned because of the possibility that they contain categories that are found in contemporary cognitive sciences or that there are indications of such a process of overcoming them.

Among the main conclusions of general level is that compared systems of thought have greater and deeper differences than similarities, being the Hegelian dialectic that offers more categories in direct relation with the modern scientific rationality and with the current cognitive sciences, point of observing a growing presence of them in the research paradigm called enactive.

Keywords: scientific-modern rationality, Hegelian phenomenology, avatamsaka Buddhism, cognitive sciences.

Índice.

Agradecimientos.....	II
Sumario.....	III
Abstract.....	IV
Índice.....	V
Capítulo 1. Introducción y presentación del tema.....	1
1.1. ¿Por qué el budismo Mahāyāna?.....	2
1.2. Fundamentación Teórica.....	4
1.2.1. Sobre el concepto o categoría de racionalidad e ideología.....	8
1.3. Superación de la racionalidad científica desde la ciencia.....	11
1.4. El Tao de la Física.....	13
1.5. Estado del Arte. Parte I. El budismo.....	16
1.5.1. El Mahāyāna en el budismo.....	16
1.5.2. Presentación de algunos conceptos del Mahāyāna.....	18
1.5.3. La Escuela Avatamsaka.....	20
1.5.4. El Avatamsaka Sūtra.....	22
1.6. Estado del Arte. Parte II. Dialéctica Hegeliana.....	25
1.6.1. Ideas y operaciones filosóficas generales de Hegel.....	25
1.6.2. Sobre su lógica.....	28
1.6.3. Sobre la Fenomenología del Espíritu.....	28
1.6.4. Sobre Religión.....	32
1.6.5. Hegel y la filosofía de la India.....	33
1.6.6. Hegel y el budismo.....	36
1.7. Metodología.....	37
1.7.1. Racionalismo.....	38
1.7.2. Realismo naturalista.....	39
1.7.3. El concepto de libertad.....	40
1.7.4. La idea de naturaleza humana.....	41
1.7.5. La idea de objetividad.....	41
1.7.6. El carácter analítico.....	42
1.8. Problemas que aborda la tesis.....	43
1.8.1. Hipótesis.....	43
1.8.2. Objetivos.....	44
Capítulo 2. Descripción del Avatamsaka Sutra.....	45
Libro 1. Los maravillosos adornos de los líderes de los mundos.....	45
Libro 2. La apariencia del buda.....	46
Libro 3. La meditación del ser iluminado Universalmente Bondadoso (Samantabhadra).....	47
Libro 4. La formación de los mundos.....	47
Libro 5. El banco de flores del mundo.....	49
Libro 6. Vairocana.....	51
Libro 7. Los nombres del buda.....	52
Libro 8. Las cuatro verdades sagradas.....	52
Libro 9. Despertado por la luz.....	53
Libro 10. Un ser iluminado pide clarificación.....	53
Libro 11. La práctica purificadora.....	54
Libro 12. Superior en bondad.....	55
Libro 13. El ascenso a la cima del monte Sumeru.....	55
Libro 14. Elogios sobre el monte Sumeru.....	56
Libro 15. Las diez moradas.....	56
Libro 16. La práctica religiosa.....	58
Libro 17. El mérito de la determinación inicial por la iluminación.....	59

Libro 18. Clarificación del método.....	59
Libro 19. Ascensión al palacio del cielo Suyama.....	60
Libro 20. Elogios en el palacio del cielo Suyama.....	60
Libro 21. Las diez prácticas.....	60
Libro 22. Los diez tesoros inexhaustibles.....	63
Libro 23. Ascensión al palacio del cielo Tushita.....	64
Libro 24. Elogios en el palacio Tushita.....	64
Libro 25. Las diez dedicaciones.....	65
Libro 26. Las Diez Etapas.....	68
Libro 27. Las diez concentraciones.....	70
Libro 28. Los diez súper conocimientos.....	71
Libro 29. Las diez aceptaciones.....	71
Libro 30. Lo incalculable.....	72
Libro 31. Tiempo de vida.....	73
Libro 32. Los lugares de permanencia de los seres iluminados.....	73
Libro 33. Las inconcebibles cualidades de los budas.....	73
Libro 34. El océano de las mrcas físicas de los diez cuerpos de buda.....	73
Libro 35. Las cualidades de los embellecimientos y luces del buda.....	74
Libro 36. La práctica de bien universal.....	74
Libro 37. La apariencia de buda.....	74
Libro 38. El desapego del mundo.....	74
Libro 39. La Entrada en el Reino de Realidad.....	75
Descripción del Gandavyuha.....	75
Los Cincuenta y tres Maestros.....	77
2.2. Simbolismo y terminología técnica del Avatamsaka Sutra según Thomas Cleary.....	113
Capítulo 3. Descripción del pensamiento hegeliano en la Fenomenología del Espíritu.....	124
3.1 Introducción.....	124
3.2. Sobre Hegel.....	124
3.3. Sobre la Fenomenología del Espíritu.....	127
3.4. Descripción de la obra Fenomenología del Espíritu.....	130
A. Conciencia.....	130
I. La certeza sensible o el esto y la suposición.....	130
[1. El objeto de esta certeza].....	131
[2. El sujeto de esta certeza].....	131
[3. La experiencia de esta certeza].....	131
II. la percepción, o la cosa y la ilusión.....	132
[1. El concepto simple de la cosa].....	133
[2. La percepción contradictoria de la cosa].....	134
[3. El movimiento hacia la universalidad incondicionada y hacia el reino del entendimiento].....	135
III. Fuerza y entendimiento. Fenómeno y mundo suprasensible.....	137
[1. La fuerza y el juego de las fuerzas].....	137
[2. Lo interior].....	138
[B. Autoconciencia].....	142
IV. La verdad de la certeza de sí mismo.....	142
[1. La autoconciencia en sí].....	143
[2. La vida].....	143
[3. El yo y la apetencia].....	144
A. Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre.....	144
B. Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada.....	146
[C.] [AA.] Razón.....	150
V. Certeza y Verdad de la Razón.....	150
A. Razón Observante.....	151

a. Observación de la naturaleza.....	153
B. La realización de la autoconciencia racional por sí misma.....	158
a. El placer y la necesidad.....	159
b. La ley del corazón y el desvarío de la infatuación.....	160
c. La virtud y el curso del mundo.....	160
C. La individualidad que es para sí real [Reell] en y para sí misma.....	161
a. El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma.....	161
b. La razón legisladora.....	164
c. La razón que examina leyes.....	165
[BB.] El Espíritu.....	167
A. El Espíritu verdadero, la eticidad.....	169
a. El mundo ético, la ley humana y la ley divina, el hombre y la mujer.....	171
b. La acción ética, el saber humano y el saber divino, la culpa y el destino.....	174
c. Estado de derecho.....	175
B. El espíritu extrañado de sí mismo; la cultura.....	177
I. El mundo del espíritu extrañado de sí.....	177
b. La fe y la pura intelección. El espíritu.....	180
II. La ilustración.....	182
C. El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad.....	187
a. La concepción moral del mundo.....	187
b. La deformación.....	189
c. La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón.....	190
[CC.] La religión.....	194
A. Religión natural.....	195
B. La religión del arte.....	196
c. La obra de arte espiritual.....	198
C. La religión revelada.....	199
[DD.] El saber absoluto.....	200
Brevísimo interludio metodológico de transición al capítulo siguiente.....	204
Capítulo 4. La racionalidad científico moderna en el Avatmasaka Sutra y la Fenomenología del Espíritu de Hegel.....	207
Introducción.....	207
4.1 Primera categoría: Realismo Naturalista.....	208
4.1.1. Realismo Naturalista en el Sutra Avatamsaka.....	209
4.1.2. Realismo naturalista en la Fenomenología del Espíritu de Hegel.....	214
4.2. Segunda Categoría: Racionalismo.....	216
4.2.1. Racionalismo en el Sutra Avatamsaka.....	217
4.2.2. Racionalismo en la Fenomenología del Espíritu.....	226
4.3. Tercera Categoría: El concepto de libertad.....	238
4.3.1. El concepto de Libertad en el Sutra Avatamsaka.....	239
4.3.2. El concepto de Libertad en la Fenomenología del Espíritu de Hegel.....	242
4.4. Cuarta Categoría: Concepto de Naturaleza Humana.....	247
4.4.1. Concepto de naturaleza humana en el Sutra Avatamsaka.....	248
4.4.2. Concepto de naturaleza humana en la Fenomenología del Espíritu de Hegel.....	250
4.5. Quinta Categoría: Objetividad.....	255
4.5.1. Objetividad en el Sutra Avatamsaka.....	256
4.5.2. Objetividad en la Fenomenología del Espíritu de Hegel.....	259
4.6. Sexta Categoría: Carácter Analítico.....	261
4.6.1. Carácter Analítico en el Sutra Avatamsaka.....	261
4.6.2. Carácter Analítico en la Fenomenología del Espíritu de Hegel.....	264
4.7. Comparación específica entre los sistemas de pensamiento en cuestión.....	269
4.7.1. Diferencias entre el Sutra Avatamsaka y la Racionalidad Científico Moderna.....	270
4.7.2. Semejanzas entre el Sutra Avatamsaka y la Racionalidad Científico Moderna.....	281
4.7.3. Diferencias entre la Fenomenología del Espíritu y la Racionalidad Científico	

Moderna.....	288
4.7.4. Semejanzas entre la Fenomenología del Espíritu y la Racionalidad Científico Moderna.....	294
4.7.5. Diferencias entre el Sutra Avatamsaka y la Fenomenología del Espíritu.....	295
4.7.6. Semejanzas entre el Sutra Avatamsaka y la Fenomenología del Espíritu.....	300
Capítulo 5. Paradigmas actuales en las ciencias cognitivas.....	306
5.1. Paradigma cognitivista.....	307
5.1.1. Ejemplos de investigación bajo el paradigma cognitivista.....	312
5.2. Paradigma de la emergencia, el conexionismo.....	321
5.2.1. Sistemas cognitivos dinámicos.....	326
5.2.2. Ejemplos de sistemas dinámicos aplicados a la investigación de la cognición.....	330
5.3. Paradigma corporizado.....	333
5.3.1. Términos relacionados a la cognición corporizada.....	338
5.4. Paradigma enactivo.....	340
5.4.1. Ejemplos de investigación enactiva.....	344
5.4.2. Reflexiones finales sobre el paradigma enactivo.....	347
Capítulo 6. Conclusiones.....	349
6.1. Principales diferencias conceptuales entre el Sutra de la Guirnalda y la Fenomenología del Espíritu de Hegel.....	351
6.2. Semejanzas entre el Sutra Avatamsaka y la Fenomenología del Espíritu de Hegel.....	354
6.3. ¿Qué función cumplen las categorías de la racionalidad científico moderna en cada una de los sistemas de pensamiento?.....	357
6.4. ¿Qué estatuto alcanzan las categorías de la racionalidad moderna en los paradigmas actuales de las ciencias cognitivas?.....	369
6.5. Proximidad entre el pensamiento de Varela y Hegel.....	378
6.6. Propuesta de futuras investigaciones.....	381
Referencias bibliográficas.....	385

Capítulo 1. Introducción y presentación del tema.

Se considera a la dialéctica hegeliana y al budismo Mahāyāna como dos sistemas de pensamiento de tal magnitud y complejidad que, analizados desde ciertas categorías epistemológicas, contienen y/o constituyen, cada uno, una racionalidad.

Una racionalidad ha de entenderse como el sistema de ideas y creencias más generales sobre lo real, así como la lógica o las actividades del pensamiento que las producen y hacen posibles. Además, la racionalidad de una sociedad o pueblo determinado se configura y evoluciona a la par con la transformación en su modo de organización sociopolítica y productivo-económica. No obstante lo anterior, puede ocurrir que en el plano del concepto se vislumbren ciertas categorías que en la práctica cotidiana todavía no se socialicen completamente. Al respecto, debe señalarse que cuando una sociedad se transforma radicalmente, la racionalidad que imperaba antes no desaparece o se aniquila, sino más bien resulta *superada* o integrada a una racionalidad superior que la subsume en su *interior*.

En la actualidad puede aceptarse con cierto grado de consenso que hay una forma de organización sociopolítica y productiva que es común a gran parte del mundo humano, y que por su lógica interna tiende a la expansión continua o acelerada; es lo que se puede llamar la Sociedad Civil, cuya manifestación en términos productivo-económicos es el capitalismo, y que en plano de la racionalidad se puede caracterizar y denominar como *científico-moderna*.

Tal como ha ocurrido con otras formas de organización sociopolítica y productivo económica en el pasado, y junto con ello la respectiva racionalidad, es plausible pronosticar la transformación y superación¹ de la racionalidad científico-moderna, razón por la cual se comparan los sistemas de pensamiento budista Mahāyāna en la escuela Avatamsaka y dialéctica hegeliana en tanto posibles alternativas superadoras de dicha racionalidad. No obstante lo antedicho, el tratamiento de cada sistema en esta investigación se centra en los aspectos conceptuales identificados en el análisis categorial detallado en el apartado metodológico de este escrito, sin profundizar en las condiciones, factores y variables empíricas de la actual o futura efectivización y transformación de ninguno de estos sistemas de pensamiento.

¹ «Superación» en sentido hegeliano de *aufhebung*, traducido como suprimir, conservar y superar. Más adelante se profundizará en su significado e implicancias.

1.1. ¿Por qué el budismo Mahāyāna?

El budismo, como escuela de pensamiento y como religión, ha sido fuente de un creciente interés e influencia para occidente en distintos planos de la vida social, partiendo por el acercamiento académico de los exploradores y eruditos que a mediados del siglo XIX comenzaron a difundir dicha fuente de ideas y prácticas de vida, hasta científicos contemporáneos cuyas teorías han enriquecido ciertos campos del saber, especialmente en el área de la física de partículas, psicología, biología evolucionista y neurociencias, principalmente, pudiendo ampliarse incluso a campos como el de la cosmología.

En este punto es importante destacar la línea de investigación y colaboración abierta por el cientista cognitivo Francisco Varela y el décimo cuarto dalái lama Tenzin Gyatso en lo que ha sido la serie de encuentros entre ciencias cognitivas y budismo tibetano, y la correspondiente creación del Mind and Life Institute en los años ochenta; sirviendo de modelo para investigaciones sobre la experiencia, la mente y la conciencia en prestigiosas instituciones universitarias alrededor del mundo.

En términos históricos, el buda Gotama, con sus enseñanzas, dio origen a una sola escuela o religión, pero tras su muerte, y con la adopción del budismo por parte de un número cada vez mayor de personas, y sin más líder de la comunidad que la doctrina; surgieron las diferencias que llevarían a la división de sus seguidores en las dos ramas o tradiciones más antiguas e importantes, tanto por su contenido como por su legado: dichas escuelas son la Theravāda (el camino de los mayores) y Mahāyāna (el gran camino).

El budismo primitivo se caracteriza por una actitud pragmática y contraria a la especulación, pues le interesa aquello que puede contribuir a solucionar el problema del dolor que aflige a la condición humana. Para ellos, las contestaciones a las interrogantes metafísicas

no cambia el hecho de que la condición humana se encuentre sometida al nacimiento, vejez, enfermedad, el dolor y la muerte, la pena, el sufrimiento, el desaliento y la perturbación. Así mismo, estas respuestas no conducen al renunciamiento ni a la liberación del deseo, a la calma, a la tranquilidad, a la sabiduría, a la iluminación, al Nirvana²

² Extracto parábola del Chulamalunkyasutta del Majjhima Nikaya, I, p. 426 (de. Pali Text Society) Citado por Tola y Dragonetti (1990). El Sutra del Loto (Saddharmapundarika). Su difusión, su influencia, su mensaje. Conferencia del cierre de actividades académicas de la Fundación Instituto de Estudios budistas de Argentina. En Revista de Estudios budistas n° 2 pág 94-95.

Sin embargo, la India es tierra de especulación filosófica y metafísica, tal como lo muestra el profundo análisis conceptual y lógico, tanto como la sistematización de dichas nociones. Así, el budismo, luego de la muerte del buda, construirá sistemas doctrinarios que se enfrentarán al Brahmanismo y al Hinduismo en los siglos posteriores (Tola y Dragonetti, 1990, p.96).

De este modo la escuela Hīnayāna desarrolló la teoría de los dharmas en la cual se clasifican los elementos constitutivos de la existencia, obteniendo un sistema unitario en que se señala el lugar y las relaciones correspondientes a todo lo existente.

Pero los mayores logros filosóficos del pensamiento budista se producirán al interior de la escuela Mahāyāna en teorías como la del Shūnyatā o Vaciedad o Contingencia Universal propuesta por la escuela Mādhyamika, o la teoría del Cittamātra o “solo la conciencia” de la escuela idealista Yogāchāra. En palabras de los especialistas citados: “En el Mahāyanā reina la audacia del pensamiento, la poderosa creatividad especulativa, la sutil y penetrante capacidad intuitiva y (lo que el prejuicio occidental ha querido negar a la india) el más severo rigor lógico”.

El origen de tal división puede explicarse, grosso modo, por la diferencias surgidas entre sus discípulos en el énfasis y la interpretación de ciertas enseñanzas del buda, una vez que este falleció. Esto llevó a que cada grupo se trazara metas distintas que implicaban una conducta aún más divergente, aunque compartieran el núcleo de la doctrina.

Fue así como una escuela, Mahāyāna, dio gran importancia y desarrolló profundamente (en escritos posteriores, distintos a los discursos del buda) aquellos aspectos tildados de propiamente filosóficos de la doctrina: su metafísica, la explicación conceptual, analítica y lógica de la realidad. Esta flexibilidad doctrinal también incidió en el posterior surgimiento de numerosas subescuelas al interior de ésta.

Geográficamente también puede hallarse clara diferencia entre ambas escuelas en cuanto a su expansión en los diversos países de Asia. Por ello es que suele también hablarse del budismo del Sur o Theravada, que incluye a países como Tailandia, Laos, Birmania, Vietnam, Sri Lanka, Camboya. El budismo del norte, correspondiente al Mahāyāna, se desarrolló en países como China, Tíbet, Japón y Corea.

En Occidente encontramos la influencia de ambas escuelas a través de Gran Bretaña, especialmente con la fundación de la Pali Text Society (Theravāda) y en América por el budismo Zen.

La razón por la cual se ha optado por estudiar el sistema de pensamiento desarrollado por la escuela de budismo Mahāyāna es la de contener el mayor y más profundo desarrollo

filosófico entre las dos principales divisiones. Así mismo, es la que históricamente ha tenido más relación de colaboración con la ciencia occidental, tal como se comentara más arriba, además de presentar ciertos elementos de similitud con el método científico. La elección de la escuela Avatamsaka, por su parte, responde a la inquietud surgida tras la lectura de ciertos comentarios referidos a dicha escuela, en la cual se hacía alusión a su riqueza y profundidad filosófica, además del reducido conocimiento que puede observarse en la bibliografía especializada sobre dicha escuela, especialmente en lengua española, donde todavía no se cuenta con una traducción completa de la obra en que se funda esta escuela, y sobre la que se realiza parte importante de esta investigación.

De otra parte, no se ha encontrado en la bibliografía consultada estudios específicos sobre la ontología y la lógica de esta escuela de pensamiento, ni sobre las categorías que se utilizarán en esta indagación, y menos aún sobre su comparación con la dialéctica hegeliana.

1.2. Fundamentación Teórica.

En el contexto de la perspectiva epistemológica occidental, y desde distintas disciplinas académicas, se reconocen a lo largo de la historia humana radicales transformaciones en los planos de la productividad, la organización sociopolítica y en el pensamiento que la humanidad tiene de sí y de la realidad. Piénsese por ejemplo en las diferencias que se observan en estos planos en el paso de lo que se llama edad media y época moderna.

Es importante señalar que cuando se considera un momento de la historia humana, la realidad a que se hace referencia puede ser entendida de diversas maneras. En este caso cobra especial relevancia la categoría de totalidad, mediante la cual la existencia humana es entendida como una sola "cosa" que, en nuestro entendimiento, puede ser analizada o dividida en partes, niveles y dimensiones, tal como se ha hecho al diferenciar los planos productivo, de organización político-social, y el de la racionalidad.

Así como identificamos a la época moderna como una particular forma de praxis humana que se caracteriza y distingue de otros momentos de la historia humana por ser distintos los tres aspectos antes señalados, también se puede identificar otras modalidades en las que se realiza la praxis humana: al menos podemos identificar sociedades gentilicias, feudales, estatales y de mercado. En cada una de estas formaciones sociales

podemos encontrar una forma de producción, una organización socio-política y una racionalidad que les son propias.

Además de distinguir estas distintas formaciones sociales, es de máxima importancia comprender la relación que éstas guardan entre sí, siendo para ello crucial el apoyo de perspectiva dialéctica hegeliana, especialmente el concepto de *aufhebung*, traducido al castellano como supresión, conservación y superación. En este proceso de superación (que incluye la supresión y conservación) hay algo que es superado por otra cosa, pero en tal superación no se elimina y reemplaza lo superado, sino que es conservado de manera suprimida; dicho de otra manera, lo que supera requiere, para su existencia, de la existencia de lo superado, pero le impone determinaciones que suprimen la autonomía de este último. Ejemplos. Para aclarar el concepto de superación, en sentido hegeliano, comparemos una colonia de bacterias y una lombriz³. Al observar la colonia de bacterias se puede apreciar el movimiento autónomo de sus miembros sin poder producir el movimiento ordenado e intencionado del conjunto como lo haría un único sujeto. En los movimientos de la lombriz, por su parte, se reconoce un ser único, pese a que está conformado de millares de vivientes celulares. La diferencia no radica en los constituyentes unicelulares de ambos casos, sino más bien en que la autonomía de tales unicelulares se encuentra intacta en la colonia de bacterias, mientras que en la lombriz la autonomía se supedita a los patrones de acción impuestos por el todo llamado lombriz. Así puede observarse cómo el metazoario suprime, conserva y supera al protozoario. Pero el proceso de superación no se detiene ahí, sino que también se da en la relación que mantiene el metazoario con una biocomunidad que le impone sus patrones de acción; y si consideramos lo que sucede con los seres humanos notaremos que sucede lo mismo cuando un individuo pertenece a una familia, y la familia a una comunidad, y la comunidad a un estado, y al estado en el sistema global regido por el mercado.

En lo que respecta a los fenómenos cognitivos, específicamente en lo referido a los métodos de conocimiento propios de las distintas épocas y formaciones sociales, y de acuerdo al trabajo de Samaja (n. d.)⁴, se tiene que:

A través de la historia humana, y del proceso de superación antes ejemplificado, se van constituyendo distintos niveles de integración ontológica entre los distintos sujetos desde

³ El ejemplo es de Samaja, N. D.

⁴ *Semiótica de la Ciencia*, libro en formato digital no publicado y facilitado para su uso en el marco del Doctorado en Ciencias Cognitivas, Universidad Nacional del Nordeste.

las comunidades gentilicias hasta el mundo globalizado o sociedad de mercado actual. En cada uno de estos estratos se encuentra un método imperante en la fijación de las creencias de las personas, pero sucede que cada uno de estos métodos es superado por el método correspondiente al estrato de integración ontológica superior.

Basado en el trabajo de Peirce (1877/1988) sobre los métodos para la fijación de las creencias, Samaja describe las características de cuatro métodos para fijar creencias, siendo cada uno de ellos propio de un sujeto o estrato de integración ontológica, nociones que se han de precisar más adelante. El primero de ellos es el método de la tenacidad, el cual consiste en "adoptar aquella creencia que nos surge cuando nos involucramos corporalmente en la situación en que se ha presentado la duda. "En este método no se consulta a otro sujeto, no se examinan las posibilidades de modo intelectual o lógico, ni se contrasta empíricamente alguna hipótesis, sino que se atiende a la "propias corazonadas", se adopta aquella creencia que nace en la situación. Debido a la historia formativa de cada individuo, es muy probable que personas distintas, ante situaciones similares, respondan a sus dudas de modo distinto, aunque siguiendo el mismo método.

El método de la autoridad emerge allí donde el contexto comunitario impone la necesidad de ciertos consensos. Sintéticamente, este método consiste en resolver cierta duda de acuerdo a lo sugerido por algún sujeto investido de autoridad. La influencia de este método, además, permite la adquisición del lenguaje, las normas sociales de conducta, e incluso nociones estéticas; y por regla general, las creencias adquiridas por este método son incuestionables.

Los Estados aparecen en la historia humana como una forma de lograr consenso en el momento en que las sociedades gentilicias se sumían en profundas crisis debidas a la disolución de la propiedad comunal e irrupción de intereses contrapuestos y las luchas originadas de ellos.

Producto de la disolución de la propiedad comunal, y de las profundas crisis sociales provocadas por las luchas entre comunidades con intereses contrapuestos, emerge el Estado como instrumento de negociación de las diferencias, lo requirió la voluntad de abandonar ciertas tradiciones en favor de la convivencia. Si bien el Estado es una continuación de la comunidad, este impone su autoridad por otros medios. No se debe olvidar que en el caso de las comunidades las leyes de su autoridad son incuestionables, mientras que en el Estado ocurre exactamente lo contrario, dado que sus leyes que en principio surgen a partir de la

reflexión, el debate y el examen público. Es en tal empresa donde se impone el método de la razón o, también llamado, de la metafísica. Dicho método consiste en "resolver las situaciones de duda mediante el examen de las diversas creencias propuestas, procurando establecer cuál de todas ellas es la más razonable"⁵. Para determinar cuál de las alternativas es más razonable, se procede a evaluarlas de acuerdo a la riqueza o plenitud con que resuelven el problema en cuestión, y a la coherencia que presentan con el sistema de conocimientos o creencias que están fuera de cuestión. Además de lo anterior, el método de la razón exige que las creencias examinadas estén adecuadamente fundadas en principios generales, esto es, que sean deducibles de los saberes más generales considerados "fuera de cuestión" para todos los sujetos que integran el debate.

Si se atiende a cada uno de los métodos anteriormente expuestos, se descubrirá que cada uno de ellos se encuentra confinado a un ámbito que limita su validez. En el caso del método de la tenacidad el confinamiento está dado por la historia formativa "encarnada" en cada individuo. El método de la autoridad, por su parte, se encuentra limitado por cada comunidad; y cuando emerge el Estado, sus leyes, promulgadas tras deliberación racional, solo rigen hasta donde son aceptados e incuestionados los principios sobre los que se fundamenta la ideología que lo caracteriza.

Es entonces cuando, en una aldea global o sociedad civil regida por los designios impersonales del mercado, se presenta el método de la ciencia o de la efectividad para fijar las creencias más allá de los límites de los métodos precedentes. Dicho método apela a la "experiencia exterior" como garante de la objetividad con que opera, y sobre esta base se alcanzan creencias consensuadas de modo no coactivo.

Sobre el método de la ciencia en particular, y sobre el resto de los métodos para fijar creencias, queda mucho por profundizar y discutir, empero, lo que se ha de resaltar es la relación de superación (*aufhebung*) que guardan tales métodos entre sí.

Por otra parte, desde connotados planteamientos epistemológicos, suele considerarse a la ciencia como la única y mejor fuente de conocimiento confiable, como algo dado y contrapuesto a otras formas de conocimiento. Muchos coinciden en aceptar el conocimiento científico como el saber de máxima racionalidad y adecuación en el conocimiento de los objetos, y por ende, el máximo de eficacia en su control práctico. Por tales razones, las demás formas de conocimiento son catalogadas como conocimiento de sentido común, conocimiento

⁵ *Ibíd.* Nota anterior.

vulgar, o simplemente como conocimiento no científico.

Sin embargo, si se abandona el "dogma de que la exclusividad o primacía del método científico" se pueden hallar los rasgos característicos, la funcionalidad y eficacia de cada uno de los demás métodos de conocimiento. Pero además de esto, se encuentra que al interior del método de la ciencia se encuentran los demás métodos, pero superados del modo antes detallado (suprimidos y conservados).

Para Samaja (n. d.), la dinámica relación de superación *aufhebung* es la mejor descripción de las complejas relaciones que existen entre los estratos ontológicos: el mundo molecular, celular, orgánico, comunal, estatal y societal. Cada nivel o estrato de integración ontológica se distingue de los demás, pero mantiene ciertas relaciones de constitución y regulación; de condicionamiento y determinación. Toda realidad está constituida o condicionada por sus componentes o ingredientes: los niveles inferiores de integración. Así mismo, se afirma que toda realidad está regulada o determinada por el todo del cual depende o forma parte.

Ha de señalarse que en una relación de superación *aufhebung*, el nivel inferior no es completamente capturado o colonizado, ni tampoco es aniquilado, sino que permanece operando al interior del nivel que lo subsume, aunque sometido a las determinaciones que este le impone. Tomando el ejemplo de los protozoarios, entendidos como sujetos de un nivel de integración inferior al de los metazoarios, se tiene que al darse la superación sigue habiendo protozoarios en el mundo que no están superados, y permanecen en coexistencia con los metazoarios; de manera análoga, hay intuiciones, tradiciones y metafísica, tanto dentro como fuera de la ciencia.

Es de gran importancia comprender que la relación de superación *aufhebung* manifiesta una historicidad inherente a la realidad, y que en la obra samajiana es puesta de manifiesto en el concepto de epigénesis. Así se entiende la presencia de los demás métodos al interior y fuera de la ciencia, pues ésta a llegado ser por medio de una génesis histórica escalonada en que un método de conocimiento ha sido suprimido, conservado y superado por otro.

Por la carga semántica del término ideología, en primera instancia puede resultar un tanto difícil captar el sentido del planteamiento de que la ciencia es una forma ideológica, por lo tanto, es menester despejar el concepto ideología de las principales campos de significación que pueden perturbar la comprensión cabal de dicho planteamiento.

En primer lugar, se ha de señalar que en este planteamiento el uso del término ideología difiere notoriamente del significado coloquial o de sentido común, como cuando se habla de la ideología de un partido político, la ideología de los liberales o de los conservadores. Tampoco se utiliza la palabra en la acepción técnica que ha adquirido en la tradición sociológica como "perspectiva" o un punto de vista que está determinado por los intereses de grupo o de clase al modo en que Mannheim lo presenta en su Sociología del conocimiento, donde aparece como un fenómeno de la conciencia reconocible e identificable⁶. En las claves teóricas del constructivismo se puede llamar ideología a las construcciones de hecho que las diferentes culturas locales hacen de la realidad, y entonces hablar de la ideología del mundo popular, de los mapuches, de los porteños, de los chilotes, etc. De acuerdo a Pérez (1998), en este caso la ideología sería un fenómeno inconsciente y local, pero todavía reconocible en el sentido de que el investigador podría caracterizarla y mostrársela a quienes la sostienen para que se puedan identificar en tal descripción. En este contexto, la ideología todavía es una forma de ver, pero que es una construcción, una construcción de lo visto, una construcción que está implícita, pero que es elevable a la conciencia.

Por tales razones, el autor citado reconoce que, en algún sentido, lo anterior se parece al concepto de ideología althusseriano, pero traducido a las claves teóricas contemporáneas. De acuerdo a Althusser las ideologías pueden ser verdaderas o falsas, o se puede distinguir en ellas lo que hay de falso y verdadero. Lo falso está relacionado con los intereses encubiertos que determinan la construcción de la realidad. Para él todavía la ideología es lo contrario de la ciencia, es una construcción de la realidad que se hace desde el punto de vista de clase, a la cual se puede contraponer otra que es más correcta en el sentido político y epistemológico.

Pérez entiende el concepto de ideología como "concepto del modo de vida", ideología como el modo de vida considerado como concepto, entendiendo la palabra concepto en sentido hegeliano. La ideología no es un modo de ver el mundo, sino un modo de ser el mundo. Pero la popularización del althusserianismo en América Latina, a través del trabajo de Marta Harnecker, habría facilitado la consideración de la estructura de una formación económico-social como una articulación de partes, correspondiéndole al modo de producción una estructura jurídico-política y también una ideología. Frente a esto, y siguiendo a Hegel, Pérez entenderá la formación económico social no como una articulación de

⁶ Cf. Pérez (1998). Sobre un concepto histórico de ciencia.

partes, sino como una totalidad que es toda de una vez, no una articulación de partes. La estructura jurídico-política, el modo de producción y la ideología son la misma cosa, no tres cosas distintas; o la misma cosa dicha de tres maneras, o enfatizando tres momentos o aspectos de lo mismo.

En términos marxianos, al identificar la base con la superestructura, desaparece la distinción entre las personas que piensan y las que producen, pues toda la humanidad produce y piensa, aunque haya especialistas en una u otra área, pero en cada una de ellas se encuentra el concepto del mundo. En el mismo sentido, no se acepta el que haya influencia de la producción sobre la ideología, sino que la producción es ideología, pues todo es producción, y la distinción entre una y otra es efectuada en el plano de la teoría.

Desde este análisis, toda sociedad se ha desarrollado en y a través de una ideología o racionalidad característica, pues ha entendido la realidad, lo social, el conocimiento y la técnica de manera autoconsistente y completa, pues la forma de la racionalidad que anima a un conjunto social determina las formas que adquieren sus creencias y acciones respecto de la realidad, las cuales no expresan, sino en última instancia, la manera en que producen y reproducen sus vidas⁷.

Por lo anterior es que la gente que tiene fe no cree en Dios, sabe sin duda alguna que Dios existe; si Dios no existiera no existiría nada, pues para ellos Dios no puede no existir. Igualmente, la pregunta en el caso de la racionalidad científico moderna es: ¿creemos que exista la naturaleza? por supuesto nadie cree que exista, todos sabemos sin duda alguna que existe. Para nosotros es totalmente inverosímil que la naturaleza no exista, si la naturaleza no es, entonces nada es. Por tanto, cada ideología pone un ser como verdad y se vive como ser.

El estudio de la historia de la filosofía de la ciencia nos muestra el fracaso del empirismo y del racionalismo en la tarea de dar un fundamento racional de la posibilidad del conocimiento, ante lo cual la racionalidad del idealismo alemán, pero especialmente la dialéctica hegeliana, resulta ser la superación en el sentido detallado anteriormente.

Para Pérez (1998), la dialéctica es la forma posible de pensar, y el mundo en que las dicotomías propias de la razón científica pueden ser superadas; pero esto es todavía una forma posible, cuya realidad histórica debe pasar desde la teoría al mundo real.

Con todo lo antedicho se puede apreciar que la ciencia es una racionalidad que solo es

⁷ Ibíd. P. 116.

real y tiene sentido respecto de las particulares condiciones sociales y productivas bajo las que aparece, y de cuyos contenidos no es sino la forma.

Se ha visto que la ciencia tiene límites históricos, por lo cual no tiene sentido hablar de ciencia para cualquier época de la historia de la humanidad, pues, aunque toda formación económico-social haya tenido un concepto de la naturaleza, no todo concepto de naturaleza puede ser llamado ciencia. Para la sociedad moderna el concepto de la naturaleza es la ciencia, pero que además expresa el modo de vida, no solo es su concepto. Por tanto, los límites históricos de la ciencia coinciden con los límites históricos de la modernidad; así, si la modernidad es superable, entonces la ciencia también lo es.

1.3. Superación de la racionalidad científica desde la ciencia.

De acuerdo al pensamiento hegeliano, es desde sí mismo desde donde emerge la negación que dará paso a la superación, de ello se desprende que la ciencia deba ser superada desde ella misma, es decir, desde la praxis científica. Sería en la ciencia misma donde se podría observar la ocurrencia de un cambio de racionalidad en una serie de teorías pertenecientes a los campos de la física cuántica, la neurología de Maturana, la Relatividad de Einstein y la lingüística radical, por nombrar algunas, en donde la racionalidad científica ha ido más allá de sí para dar paso a una racionalidad más bien dialéctica, pero incompleta, aún no reconocida ni asumida como tal.

Para ejemplificar lo anterior se propone considerar un tema en que se pone de manifiesto la transformación de la racionalidad científico moderna, su ir más allá de sí en su forma de concebir la realidad, llevando los conceptos clásicos más allá de su lógica original, abriendo el horizonte a una nueva forma de ver y ser el mundo que ya no es la modernidad.

Lineal y no lineal.

La diferencia entre lineal y no lineal encuentra su formalización más precisa en el ámbito de las matemáticas, específicamente en lo que respecta a funciones y ecuaciones lineales y no lineales, las cuales fueron desarrolladas para describir cierto tipo de interacciones, y en cuyo contenido y concepto, más que en su forma, se centrará el tratamiento aquí presentado.

La idea central de interacción lineal es la suposición de que hay “algo” y “otra cosa”, y

luego una relación entre ellas. Las prioridades ontológicas de lo anterior son: que puede haber “algo” sin otra cosa, pues no presenta contradicción al pensamiento el que haya solo una cosa en el universo. En términos menos pretensiosos, se acepta que la existencia de una cosa es independiente de cualquier otra.

También es perfectamente pensable la existencia de “una cosa” y de “otra cosa” sin que entre ellas de de relación alguna. Las ecuaciones lineales simplemente conectan algo que es, con otro algo que es, previa e independientemente⁸. Así podemos identificar al menos tres términos: 1; “una cosa”, 2; “otra cosa”, y 3; la relación entre 1 y 2.

La necesidad de lo no lineal, tanto conceptual como matemática, surge cuando la relación se complica o se da de otra manera; es el caso de la interacción que se da entre uno de los términos o “cosas” (1 ó 2) y la relación o interacción que mantiene con la otra (3). Este tipo de interacción es llamada relación “de segundo orden”, y la exploración de este tipo de fenómenos que se realizaron a fines del siglo pasado dieron como resultado las actuales teorías del caos.

Para ejemplificar este tipo de relaciones Pérez (1998) se vale de la teoría de la Relatividad General. En dicha teoría resulta que la masa no solo atrae a la masa, sino que también atrae a la fuerza de gravedad que ella misma ejerce. Por tal razón los hoyos negros pueden tragar, además de los cuerpos, al espacio y al tiempo en que se ubican.

Pero con esto no se agota lo no lineal, sino que apenas se manifiesta, pues luego de las interacciones de segundo orden están las de tercer, cuarto, y todas interacciones de orden posterior.

Las relaciones lineales se dan entre “cosas”, en las no lineales se dan entre una “cosa y una “relación”, pero las fuertemente no lineales pueden darse entre una relación y otra relación.

De acuerdo a la famosa ecuación einsteniana $E=mc^2$, en la cual la masa y la energía son equivalentes, la masa de un neutrón varía alrededor de un 2% dependiendo de si se encuentra en el núcleo del átomo o fuera de este, pues al estar en el núcleo, además de su masa tiene la masa de la energía que lo liga, de modo que el neutrón no es el mismo cuando está ligado que cuando no lo está. Parte de su ser neutrón tiene que ver con la relación que tiene con los otros.

Si se analiza la composición del neutrón se encontrará que este se halla compuesto por tres quark, y a pesar de que la Cromodinámica Cuántica establece que no se pueden

⁸ Cf. Pérez (1998: 146).

separar, si se pudiera separar a estos tres quarks se tendría que el 50% de la masa del neutrón corresponde a la energía que liga a los quark. Se ha llegado a postular que los quark estarían formados por pre quark, pero tal planteamiento implica que cerca del 90% de la masa del quark correspondería a la energía que está entre los pre quark, lo significa que un quark estaría formado casi puramente de relación, no de cosa.

Con lo anterior se ha podido apreciar que al adentrarse en el átomo y sus componentes se encuentra que el término “relación”, correspondiente al de energía, es cada vez más real, mientras que el término “cosa”, equivalente al de partícula, presenta cada vez menos realidad. Todo esto, llevado al extremo, da como resultado que “la relación entre partículas y campos se disolvería en una densa madeja de relaciones que producen los términos que se relacionan en ella”⁹.

Cuando se comenzó a hablar de las relaciones lineales se vio que lo efectivamente real eran las “cosas” o términos que serían relacionados, mientras que la relación misma era algo “derivado”, mas al considerar lo sucedido con las relaciones no lineales y las fuertemente no lineales se llegó a advertir un escenario inverso en el cual lo más real son las relaciones, y en cuyo interior se originarían los términos o núcleos producidos por la relación, que serían lo derivado.

Con esto se ha dibujado el límite en donde comienza a ser posible una dialéctica de la naturaleza que sea propiamente una superación de la racionalidad científica desde la que surge.

1.4. El Tao de la Física.

En lo anterior se ha mostrado que el proceso de superación *aufhebung* ocurre al más amplio nivel en lo que respecta a la historia humana, desde las células que componen el organismo de un individuo hasta la formación social, política y económica que denominamos sociedad civil o de mercado. Como ya se dijo, la historia humana, la realidad, considerada en un momento, puede ser analizada por el pensamiento y así ser identificados ciertos aspectos o dimensiones de esa totalidad, tales como la productividad, la organización sociopolítica y la racionalidad.

La racionalidad científico-moderna, como racionalidad del momento histórico actual, al igual que las racionalidades correspondientes a las distintas formaciones sociales o

⁹ *Ibíd.* Pág. 148.

épocas, es un producto histórico cuyos límites están dados por la praxis humana en la que encuentra sentido, y por tanto, en principio, también debiera ser superada al superarse esta formación social que, entre otras denominaciones, puede llamarse sociedad global de mercado.

Dentro de todas las transformaciones y procesos que ha desencadenado esta globalización cabe destacar la transculturación que han protagonizado las distintas sociedades que se han visto involucradas en dicha globalización, observándose influencias, hibridaciones y adaptaciones de pautas culturales en los más variados ámbitos de lo humano, en procesos que han puesto de relieve la profundidad y sensibilidad de las cuestiones identitarias.

En tal contexto, la tradicional distinción cultural entre Oriente y Occidente ha dado pie a una importante apertura e intercambio cultural, de ideas, tradiciones, además de un amplísimo conjunto de prácticas sociales. En este tenor, Capra (2000) observa la gran similitud existente entre la visión del mundo que se obtiene a partir de la transformación que han generado una serie de teorías desarrolladas por los físicos en las últimas décadas, y la visión de mundo de algunas tradiciones místicas orientales, especialmente en lo que se refiere a: la unidad de todas las cosas, el concepto de espacio y tiempo, la dinamicidad del universo, el tema de los opuestos, el vacío y la nada, entre los principales. Dicha visión del mundo ha debido enfrentar la resistencia opuesta por los siglos de dominio y uso de conceptos sobre la realidad marcados por el mecanicismo, la competitividad por la vida, el sometimiento de la mujer y por la búsqueda desenfrenada del crecimiento económico y material; pero ante lo cual emerge un nuevo paradigma general de tipo holístico y ecológico.

El análisis de Capra se extiende al mundo en su conjunto, explicando que las crisis por las que atraviesa (devastación natural, peligro de guerra nuclear, hambre y pobreza) son todas facetas de la crisis de percepción, a una visión del mundo obsoleta.

Una lectura de esta obra de Capra, sobre un trasfondo conceptual dialéctico hegeliano, permite pensar que más que un cambio de paradigma, el proceso de superación de la racionalidad científico-moderna se ve favorecido por la influencia que ejercen varios conceptos de origen. Además de lo anterior, muchas de las citas que Capra realiza de textos de tradiciones orientales han mostrado importantes similitudes con planteamientos hegelianos, lo que motiva a indagar en mayor profundidad tal similitud, al punto de poder establecer debidamente el grado y los rasgos en que se manifiestan las similitudes y diferencias.

Para hacer esto más gráfico obsérvese las siguientes citas extraídas de la obra El Tao de

la Física:

Para sus seguidores, ya sean hindúes, budistas o taoístas- la meta más elevada es llegar a ser conscientes de la unidad e interrelación mutua de todas las cosas, trascendiendo la noción de ser un individuo aislado, e identificándose a sí mismos con la realidad última. (pág. 14)

Como siempre ocurre en el misticismo oriental, el intelecto es considerado simplemente como un medio para limpiar el camino hacia la experiencia mística directa, a la que los budistas llaman "el despertar". La esencia de esta experiencia es ir más allá del mundo de las diferencias y de los opuestos intelectuales, para llegar al mundo de acintya, lo impensable, donde la realidad se muestra como una esividad simple, no dividida e indiferenciada. (pág. 64)

La idea fundamental del budismo es trascender el mundo de los opuestos, mundo construido con distinciones intelectuales y corrupciones emocionales, y llegar a realizar el mundo espiritual de la no diferenciación, que implica alcanzar un punto de vista absoluto". (D. T. Suzuki, Citado por Capra, pág. 96)

Una maravillosa filosofía del dinamismo fue, formulada por buda hace 2500 años (...) impresionado por la transitoriedad de los objetos, por la incesante mutación y transformación de las cosas, buda formuló una filosofía de cambio. Redujo substancias, almas, mónadas y cosas, a fuerzas, movimientos, secuencias y procesos, y adoptó una concepción dinámica de la realidad."

(S. Radhadrishnan, citado por Capra pág. 133)

Unidad, interrelación, identificación, punto de vista absoluto, incesante mutación, fuerzas, movimientos, concepción dinámica de la realidad; todos estos conceptos encontrarán tratamiento y desarrollo explícito en la Fenomenología hegeliana, pero al mismo tiempo se encuentran presentes en el pensamiento budista, razón por la cual resulta pertinente su indagación y posterior comparación de acuerdo con las obras propuestas, de manera que se

pueda efectuarse una evaluación desde la perspectiva de las ciencias cognitivas contemporáneas en cuanto a la presencia y/o posibilidad de que algunas de dichas categorías se desarrollen o sean incorporadas en el seno de las mismas.

1.5. Estado del Arte. Parte I. El budismo.

1.5.1. El Mahāyāna en el budismo.

Pese a que no se haya encontrado bibliografía en la que se analice el pensamiento de la escuela budista Avatamsaka tal como aquí se plantea, es decir, en términos de explicitar las categorías lógicas y ontológicas que configuran su racionalidad, existen trabajos en los cuales se expone en detalle importantes aspectos filosóficos del pensamiento budista en general, encontrándose también algunos en que se detallan las particularidades y diferencias de varias escuelas y subescuelas, tanto de aquellas que se catalogan como pertenecientes al budismo primitivo como al Mahāyāna.

Se debe señalar que sobre budismo se ha desarrollado una extensa y profunda tradición de estudios académicos, entre los que destaca el quehacer filológico y religioso, y en menor medida, todavía, en el ámbito filosófico occidental, puesto que en oriente los comentarios filosóficos de los textos budistas son mucho más numerosos.

Lo que aquí se expone permite conocer los aspectos generales del pensamiento budista que sirven de base común a la gran mayoría de las escuelas y sectas que han surgido a lo largo de la historia de esta tradición; por otro lado, facilita el entendimiento de la transformación y desarrollo de este pensamiento por parte de las escuelas que forman el Mahāyāna hasta llegar al contenido preciso de lo postulado por la escuela Avatamsaka, objeto central en esta investigación.

La escuela Avatamsaka es sucesora de una extensa y rica tradición de doctrinas y desarrollos teóricos surgidos tanto en India como China, por lo que se hace menester reconocer, al menos rápidamente, esta deriva histórico-conceptual, de forma de poder imaginar con cierto detalle el proceso epigenético en que llegará a surgir.

Dentro del Mahāyāna las dos escuelas que mayormente se destacan por la profundidad, riqueza y originalidad de su pensamiento son la Mādhyamika y la Yogachara, creadas por Nagarjuna y Maitreya en los siglos II y III D.C. respectivamente.

Para la primera de éstas, en la experiencia cotidiana encontramos seres y cosas como

existentes en sí y por sí, compactos, continuos y unitarios (Dragonetti, 1990: 26), pero cuya realidad es absolutamente contingente y aparente. En el mundo empírico nada existe en sí y por sí, nada tiene un ser que le sea propio, sino que todo es relativo, condicionado, dependiente y contingente.

Para esta escuela todo está constituido de partes, no hay unidades totalitarias, sino conjuntos, conglomerados de elementos o factores constitutivos en los cuales el análisis abolutivo no puede encontrar algo sustancial provisto de ser, con una existencia que le sea propia.

La condicionalidad, la relatividad, la dependencia, el ser algo compuesto, la contingencia -en una palabra- constituyen la verdadera naturaleza, el verdadero modo de ser de la realidad empírica, y la forma bajo la cual aparece ante nosotros solo una irrealidad, una ilusión.

En la escuela Madhyamika hay dos realidades; aquella que empíricamente resulta sustancial y compacta, y la verdadera manera de ser de esa realidad meramente aparente, insustancial, constituida de partes, y a la cual ha de llamarse la verdadera realidad.

Haciendo una relación entre estos conceptos y algunos propios del pensamiento moderno occidental, Dragonetti agrega que en nuestra visión de las cosas, los átomos y la energía podrían constituir la verdadera realidad o naturaleza del mundo, pero que en la escuela Madhyamika se afirmaría todavía que éstos, los átomos y la energía, son igualmente la apariencia de aquellos elementos de que están compuestos, en una sucesión en la cual no se encontraría una unidad sustancial al final del análisis. Al cabo de un exhaustivo trabajo abolutivo (de abolir), el Madhyamika llega a negar la existencia empírica en todas sus manifestaciones, quedándonos la impresión de que donde antes estaba la realidad ahora se va haciendo o va quedando un enorme «vacío» (shūnyatā), la verdadera realidad, en el cual desaparecen todos los elementos y características de la realidad empírica.

La vaciedad no surge como producto del análisis abolutivo de la razón discursiva, puesto que siempre ha estado, está y siempre estará, del mismo modo como los átomos y la energía preexisten al experimento en que son revelados.

Compartiendo su importancia y prestigio dentro del Mahāyāna, la escuela Yogachara ha desarrollado importantes teorías referentes, especialmente, a la consciencia (Vijñānavada) y solo-la-mente (Cittamatra).

Para esta escuela solo existe la mente, toda la existencia son ideas, representaciones, creaciones mentales a las cuales nada corresponde externamente, y tal como en el budismo

primitivo la mente o consciencia es solo una serie de estados transitorios sin que exista una entidad distinta, permanente y autónoma que los contenga; en esta escuela se agrega el hecho de que a esta sucesión de representaciones no le corresponde ningún correlato real. Con esto, el estatus ontológico de la realidad empírica queda en el mismo nivel que los sueños o las ilusiones creadas por la mente que permanece sumida en el error. La única realidad es la mente, una mente que no es empírica y que no está escindida en la dualidad sujeto-objeto, es una entidad absoluta, sin dualidad, inalterable, sin comienzo.

La explicación de la presencia actual de representaciones de un mundo exterior consiste en atribuirle a una reactualización de impresiones subliminales depositadas en nuestro subconsciente durante una vida anterior tal como se obtiene un sueño tras las impresiones obtenidas durante la vigilia.

La coincidencia entre lo imaginado por distintas personas respecto del mundo empírico considerado como ilusorio es entendida en los términos de la teoría del karman, como ley que regula los efectos de las acciones en tanto retribución moral de los actos, cuyo alcance trasciende la duración de uno o más renacimientos. El karman acumulado en una existencia pasada regula la vida presente de un individuo, condiciona su nacimiento en cuanto a la forma de su existencia así como su posición en la escala de jerarquía social y el sufrimiento o felicidad que lo han de acompañar (Dragonetti, 1990: 37).

El sentido de estas precisiones ha de facilitar la comprensión del surgimiento y desarrollo de la escuela Avatamsaka como adaptación y construcción conceptual a partir de la escuela budista india Yogachara, conocida también como Vijñana o Vijñanavada.

Pero más allá de la India, en China y Japón especialmente, el Mahāyāna alcanzó nuevas cotas de desarrollo conceptual y doctrinario, tal como queda de manifiesto en las respectivas escuelas Tendai y Kegon (Avatamsaka) y en su profundización o explicitación de los conceptos que permanecían como latentes en el Mahāyāna indio, tal como ocurrió con la teoría del Bhutatathata o Absoluto.

1.5.2. Presentación de algunos conceptos del Mahāyāna.

Aunque los análisis conceptuales o filosóficos revisados no se hayan efectuado en las «claves» en que se ha de realizar esta investigación, constituyen igualmente un antecedente desde el cual situarse y adentrarse en indagaciones filosóficas.

Es así como La Naturaleza del Absoluto en el Mahāyāna, (bhutatathata) combina dos

conceptos tan diferentes como son la norma de vida y la esencia de vida. La esencia de vida no es el universo, sino su razón suficiente, la idea abstracta de ley y causalidad, en lo cual puede hallarse una similitud con la idea aristotélica de la Forma Pura del Universo como opuesta a su contenido, y también con la teoría platónica de las ideas.

Como norma de vida simboliza la perfección moral e intelectual, siendo ésta la justificación de que el absoluto sea descrito como Dharma (Ley) o dharmakaya (el Cuerpo de la Ley); como la esencia de buda al constituir la razón o causa de la budidad; Bodhi (sabiduría) o el recurso de la inteligencia; Prajña (Iluminación), Pāramarthā (verdad absoluta) etc. (McGovern, 1922: 59).

Por otra parte, el Bhūtatathātā es idéntico a la Esencia de la Mente, y es llamada también la Semilla de Vida, o la Tathāgatagarbha (el vientre del Tathāgata) cuando es pensado como analogía de la Madre Tierra donde están almacenados todos los gérmenes de vida. El Ālaya Vijñāna no es sino un aspecto del Bhūtatathāta.

El Absoluto puede ser considerado en dos aspectos: como sustancia y como atributo. Esto aparece en el Sraddhotpadā Sāstra, atribuido a Asvaghosa, aceptado como ortodoxo por todas las ramas del Mahāyāna.

En dicho texto el absoluto es considerado como el alma, corazón o centro de todos los seres sintientes y constituye todas las cosas en el universo, fenomenal y supra-fenomenal.

Como atributo el absoluto tiene un triple significado:

1. Quintaesencia o naturaleza esencial, la cual no conoce adición ni disminución, no fue creada en el pasado ni será destruida en el futuro, es eterna, permanente, absoluta.

2. Como grandeza de manifestaciones: tiene características como la refulgencia de gran sabiduría, la iluminación universal del dharmadhātu, la verdad y el adecuado conocimiento, la mente pura y limpia en su propia naturaleza, la eterna, bendita y atorregulada.

3. Grandeza de actividad: porque como resultado de su actividad se producen todos los fenómenos del universo y que por su influencia los humanos aspirantes sienten una profunda compasión por todos los seres. "Bodhisattvas tratan a los otros como a sí mismos".

En un plano más detallado, el absoluto tiene dos fases o aspectos: a) La fase Inmanifestada o Trascendental (literalmente el alma como Forma Pura) o el Absoluto propio, y b) La fase Inmanente o Manifiesta (literalmente el alma como nacimiento y muerte) o el Absoluto limitado.

- a) La fase Inmanifestada. Corresponde al mundo ideal, la unidad subyacente, la

quintaesencia de todos los seres, es la eterna igualdad bajo todas las apariencias de diferencia.

Debido a nuestra actividad subjetiva construimos una visión de un universo discreto, particularizado, pero en realidad la esencia de las cosas siempre es una, sin particularidad. El ser absoluto no es nombrable ni explicable, no puede ser dibujado por ninguna forma de lenguaje, está fuera del rango de percepción. Puede ser llamado Sūnya o el Vacío porque no es una entidad limitada o fija, sino que es un perpetuo siendo, vacío de entidades o partes existentes en sí mismas.

b) La Fase Manifestada es el vientre del mundo donde están depositadas todas las potencialidades de todos las formas de vida. Es idéntico con el Ālaya Vijñāna, el repositorio de la consciencia o la Esencia de la Mente, la cual tiene dos aspectos: Iluminación y no iluminación.

Iluminación consiste en la suprema sabiduría y pureza, y en un sentido está latente en todos los seres sintientes. Esto se conoce como Iluminación Potencial o iluminación a priori, pero la mayoría de los humanos deben desarrollar esa semilla de budidad hasta que esa iluminación sea manifiesta y consciente. Cuando es así se habla de iluminación activa o iluminación a posteriori, en la cual se puede encontrar varios grados: gente común, crāvakas, pratyeka buda, bodhisatvas, y budas.

No iluminación consiste en la fecundación de la esencia de la mente por la ignorancia, de la cual resulta una interacción ciega que lleva a la creación de la imagen del mundo fenoménico.

1.5.3. La Escuela Avatamsaka.

Algunas escuelas Mahāyāna como la Madhyamika y Yogacara no dan mayor explicación de la relación entre fenómeno y noúmeno, por consiguiente no discuten la relación entre un fenómeno y otro. Pero la escuela Avatamsaka si lo hace. Marca el desarrollo final de la filosofía budista, y junto con la escuela Tien-tai son las flores más hermosas en el jardín del pensamiento budista, una es llamada la orquídea en primavera y la otra el crisantemo en otoño (Sögen, 1912,p.287).

Tien tai (Tendai) se desarrolló en el sur de China sobre la doctrina del Madhyamikavada. La Avatamsaka en el norte de China como una descendiente de la escuela Yogachara, la cual fue fundada por Asvaghosha su primer patriarca, y Nagarjuna como el

Segundo, siendo el tercero Tu-Fâ-shun, fundador de esta escuela, nacido en el reino de la dinastía Choan que rigió en China entre 557 y 589 D.c. y fue contemporáneo de Chih-che-ta-shih, fundador de la escuela Tendai. Escribió "Los lados teóricos y prácticos de las Cinco Doctrinas" y "La teoría del Dharma-loka. La teoría de esta escuela fue perfeccionada por Fâ-tsan.

El nombre de esta escuela deriva del "Buddhavatamsaka-mahavaiyulya-sutra" adscrito al mismo buda quien lo predicó apenas obtuvo la iluminación en Gaya. Llamen a este sutra la raíz de la doctrina del budismo, junto con el Suddharmapundarîka, el resto son ramas de la doctrina.

Fatsan identifica 5 tipos de doctrinas, y las subdivide en 10 escuelas:

- 1) Vatsiputriyas: mantienen una existencia permanente de âtman de personas y cosas.
- 2) Sarvastivâdins: proponen la existencia de cosas materiales y mentales en el estado nouménico y niegan la existencia del atman de personas.
- 3) Mahâsangikas: mantienen la teoría que niega la existencia de un ego-alma y sostienen el Sunyata del estado nouménico de dharmas en el pasado y en el futuro.
- 4) Prajñaptivadins: rechazan la existencia de dharmas convencionales en el presente, explicando que hay dos tipos de dharmas: convencional y trascendental, de las cuales los reales solo existen en el presente.
- 5) Lokottaravâdins: insisten en que la existencia real de los dharmas es en el estado trascendental.
- 6) Susukhavadvivaharika: niegan toda existencia real de los dharmas tanto en estado convencional como trascendental, las cosas son solo palabras y nombres. Todas las anteriores son Hinayana, y las cuatro siguientes son Mahâyâna.
- 7) La teoría de las Madhyamikavadins: el Sunyavada.
- 8) La doctrina del Lankavatara-sutra y el despertar de la fe: se acepta la realidad como tal (suchness) pero niegan la existencia permanente de las cosas fenoménicas.
- 9) La doctrina del Vimalakirti-sutra: declara que la realidad como tal está más allá de la descripción y la percepción.
- 10) Corresponde a la escuela Avatamsaka.

Respecto a esta escuela, Capra (1982) es enfático al señalar que la culminación del pensamiento budista se ha alcanzado, de acuerdo con muchos autores, en la así llamada Avatamsaka, la cual está basada en el sutra del mismo nombre. Ese sutra es considerado como el centro del budismo Mahayana y es elogiado por Suzuki en las más entusiastas palabras:

En cuanto al Avatamsaka Sutra, es realmente la consumación del pensamiento budista, del sentimiento budista, y la experiencia budista. En mi opinión, no hay literatura religiosa en el mundo que pueda jamás compararse a la grandeza de concepción, en la profundidad de sentimiento, y en la gigantesca escala de composición alcanzada en este sutra. Es la eterna fuente de la vida desde la cual ninguna mente religiosa retorna sedienta o solo parcialmente satisfecha¹⁰.

Y luego agrega:

Fue este sutra el que estimuló las mentes chinas y japonesas más que ningún otro al extenderse por Asia el budismo Mahayana. El contraste entre los chinos y japoneses, por un lado, y los indios por otro, es tan grande que se ha dicho que representan a los dos polos de la mente humana. Mientras que los primeros son prácticos, pragmáticos y con una mentalidad social, los últimos son imaginativos, metafísicos y trascendentales. Cuando los filósofos chinos y japoneses comenzaron a traducir e interpretar el Avatamsaka, uno de los más importantes textos producidos por el genio religioso de la India, estos dos polos se combinaron para formar una nueva unidad dinámica y el resultado fue la filosofía Hua-yen en China y la filosofía Kegon en Japón, que constituyen según Suzuki, el punto culminante del pensamiento budista desarrollado en el extremo Oriente durante los últimos dos mil años. (Ibíd. p.112).

De acuerdo a Capra (1982, p.112) el tema central del Avatamsaka es la unidad e interrelación existente entre todas las cosas y sucesos, concepción que no es solo la esencia de la visión oriental del mundo, sino también uno de los elementos básicos de la idea del universo surgida de la física moderna. Así, veremos que el Sutra Avatamsaka presenta el más sorprendente paralelismo con los modelos y teorías de la física moderna.

1.5.4. El Avatamsaka Sūtra.

En sánscrito es llamado Avatamsaka, Huayan en chino, Kegon en japonés, y es uno de los textos mayores del budismo. También se alude a él como la mayor Escritura de

¹⁰ D. T. Suzuki, *On Indian Mahayana Buddhism*, Edward Conze (Harper & Row, Nueva York, 1968), pág. 122. Citado en Capra 1982, p 111.

Inconcebible Liberación, es quizás la más rica y más grandiosa de todas las escrituras budistas, mantenida en gran estima por todas las escuelas budistas preocupadas por la liberación universal (Cleary, 1993, p.1).

No se sabe cuándo ni por quién fue compuesto. Se piensa que fue escrito por diferentes manos en la esfera cultural india durante el primer y segundo siglo de la era común, y contiene un amplio espectro de materiales que resisten una rígida sistematización.

La Escritura del Ornamento Floral presenta un compendio de enseñanzas budistas y que constituyen una pluralidad de sistemas sin un sistema. Llegó a ser uno de los pilares del budismo del este asiático, y fue una de las primeras fuentes de literatura budista en introducirse en China, donde se desarrollaron las mayores escuelas basadas en sus enseñanzas. Esta escuela se expandió por otras partes de Asia e interactuó con otras importantes escuelas budistas, y continúa hasta el presente. Su apreciación no se confinó únicamente a la escuela del Ornamento Floral, y su influencia es particularmente notable en la literatura de la poderosa escuela Chan (Zen) (Cleary, 1993, p.2).

El trabajo de traducción comenzó aparentemente en el segundo siglo de la era común. Los textos originales fueron traídos a China desde Kothan en Asia Central. La primera gran traducción de la Escritura del ornamento Floral fue realizada bajo la dirección del monje indio Buddhahadra (359-429); la segunda bajo la dirección del monje kothanense Shkshananda (652-710) sobre la que se basa la traducción inglesa aquí utilizada, es algo más del 10% más amplia que la primera traducción de Buddhahadra.

En cuanto al contenido, el Avatamsaka Sutra nos da un retrato del cosmos tal como es visto por un buda o Bodhisattvas¹¹ muy avanzados. Tal como es, no se trata de un sutra filosófico sistemático, aunque hay secciones que son filosóficamente estimulantes. Luis Gómez, citado por Williams (2009), se ha referido al Gandavyüha Sūtra como un "misticismo especulativo"¹², y que en dicho texto se afirma que todas las cosas carecen de una existencia intrínseca y que una consciencia pura e inmaculada es fundamento de todos los fenómenos.

Porque todas las cosas carecen de existencia intrínseca es que la mente del Bodhisattva puede, a través de la meditación, introducirse en todas las cosas y ella o él pueden moverse sin impedimentos. El punto de vista del mundo Gandavyüha no desde la perspectiva de la ontología sino desde dentro de la

¹¹ Es una persona (sattva) que se encuentra en el camino de la perfección o del buda. Kawamura, L. (2004). En Buswell Jr., R. Encyclopedia of Buddhism. Vol One.

¹² Gómez (1967:lxviii). Tesis doctoral sin publicar.

experiencia de los budas o los Bodhisattvas avanzados, por eso ese mundo es mágico y visionario. (Beyer, 1977)¹³

En el mismo tenor, (Gómez 1967, p.lxxix), sostiene que los budas y demás seres iluminados tienen poderes mágicos para crear y manifestar cosas a partir de su gran compasión, puesto que todo carece de existencia intrínseca, o todo es mente; por lo tanto, solo hay esas imágenes, esas mágicas intervenciones, tan reales como ninguna otra cosa, pero también como mente, o carente de existencia intrínseca, eso revela la verdadera naturaleza de las cosas tanto como ninguna otra cosa. Desde que el buda usa sus mágicas intervenciones, sus transformaciones, solamente para beneficio de los seres sintientes, su uso revelará la verdadera naturaleza de las cosas más abiertamente, más reveladoramente que otras cosas.

En el mundo visto por los budas las "ficciones" llegan a ser "realidad" y la "realidad" llega a ser "ficción" (Zürcher 1972, p.220).

Es pertinente en este momento aclarar que el buda del sutra Avatamsaka no es primariamente Śākyamuni, al menos cuando es entendido como el buda histórico que vivió y murió en la India. Más bien, el famoso príncipe de los Śākyas fue nada más que una transformación, una intervención mágica del buda actual. En general se tiene que el buda del sutra Avatamsaka es Vairocana, o Mahāvairocana, el buda de la Gran Iluminación. Él no enseña en el sutra, sino que aprueba las enseñanzas dadas por su vasto séquito de avanzados Bodhisattvas.

Igualmente, el universo del Avatamsaka es llamado el dharmadhātu - el reino del dharma. No se trata del universo como lo vemos las personas comunes y corrientes, sino más bien, el dharmadhātu es el universo visto correctamente. Es descrito en el sutra como un universo de esplendor, en una imagen maravillosa, como un mundo de pura luminosidad, sin sombras. Tal como es experimentado por el meditador, su mente se expande, "el sólido contorno de la individualidad se disuelve y el sentimiento de finitud no lo oprime más» (Suzuki 1968, pp.149-50).

En el Gandavyūha¹⁴, Sudhana el peregrino "sintió como si su cuerpo y mente se fueran completamente; vio como todos sus pensamientos desaparecieron de su consciencia; en su mente no hubieron más impedimentos, y todas las intoxicaciones se extinguieron" (p. 199).

¹³ Citado por Williams (2009:134)

¹⁴ El último y más extenso de los libros que componen el Sutra de la Guirnalda.

El Gandavyüha Sūtra, entendido como el clímax de esta extraordinaria historia, es un relato del progreso del peregrino Sudhana que viaja a través de la India de un maestro a otro, avanzando gradualmente en el ámbito espiritual hasta conseguir la completa y perfecta iluminación. El Avatamsaka es un sutra de experiencia espiritual, siendo el Gandavyüha menos una narrativa que un desarrollo del panorama de las experiencias de Sudhana.

Por todo lo anterior, muchos lo han considerado el más grande, el más comprensivo, y la más hermosa colección de escrituras budistas.

1.6. Estado del Arte. Parte II. Dialéctica Hegeliana.

Una de las principales fuentes de confusión en la tarea de leer a Hegel, además de la propia densidad y complejidad de sus textos, es el trabajo realizado por sus propios discípulos quienes, tras su muerte, formaron un grupo de "amigos del difunto" con la intención de publicar sus obras completas para acercar su pensamiento a los lectores poco informados. Sin embargo, en tal empresa cometieron importantes tropelías editoriales, tales como reeditar los libros del maestro agregándole "notas explicativas" a partir de los apuntes que lograron tomar de las clases a las que asistieron. También editaron todas sus "Lecciones" bajo su propia responsabilidad, desde los apuntes de Hegel y los de ellos mismos, sin precisar cuáles pertenecían a ellos y cuáles a su profesor, ni advirtiendo tampoco el año o curso al que pertenecían.

En este mismo tenor, publicaron en un mismo libro el texto corregido por Hegel de La Doctrina del Ser y el segundo y tercer libro sin corregir sin hacer la menor advertencia de ello; cuestión que, curiosamente, ha persistido por más de 50 años sin que los editores lo hayan remediado. Esto permite comprender el por qué sus Lecciones sean mucho más organizadas y claras que los textos del mismo Hegel, lo cual redundaba en que la mayoría de las críticas y comentarios tengan sus orígenes en dichas lecciones, entre las que destacan "su" filosofía de la historia y "su" estética, que como se dijera más arriba, son parte de textos de clases y parte de apuntes y comentarios de sus discípulos.

1.6.1. Ideas y operaciones filosóficas generales de Hegel.

Es necesario señalar que en esta investigación, y dentro de las múltiples posibilidades

que brinda la literatura disponible en la actualidad, se siguen de modo general los lineamientos teóricos e interpretativos del hegelólogo chileno Carlos Pérez Soto, citado con frecuencia en este trabajo, debido en parte a la claridad de su exposición, como a facilidad que este autor ofrece para efectuar las consultas que pudieran surgir en la lectura de la obra hegeliana.

De acuerdo a lo anterior, y de modo general, resulta de gran utilidad heurística tener a la vista los propósitos y opciones asumidos por Kant, considerado como su principal referente filosófico.

En tal sentido, Hegel radicalizó la dialéctica sujeto-objeto puestas en el centro de la *Crítica de la Razón Pura*, con lo cual queda convertida en una unidad internamente diferenciada que equivale, en términos ontológicos, a toda la realidad. Con esto se evita la idea de lo en sí indeterminado y del dualismo empirista sobre la base de una relación exterior, convirtiendo así mismo a la facultad de conocer kantiana en una actividad ontológica en la cual el ser del objeto es puesto, no solo sus leyes y formas.

Con respecto a la teleología kantiana, ésta pasó de ser una analogía a un proceso de hacerse ser el ser, en el cual puede ser distinguida como auto finalidad en un nivel, y como auto determinación del todo¹⁵.

El saber, por su parte, entendido como mediación en que la subjetividad coloca las formas de lo real efectivo, se transforma en todo el ser; dando sentido a la idea de que la naturaleza resulta ser una objetivación de la historia humana, en contraposición de la muy difundida idea de que la naturaleza es una realidad exterior e independiente de la existencia humana.

Dicho de otra manera, las categorías que en Aristóteles ordenan las formas del predicar, en Kant cumplen la función epistemológica de construir el objeto; en Hegel logran el estatuto ontológico de describir los modos en que el ser mismo resulta el ser que es.

Con lo anterior se niega el que haya un noúmeno y también que haya un en sí puro e independiente del individuo, a la vez que fusiona el entendimiento que contempla y configura con la esencia supuestamente interior en la manifestación, en el fenómeno, que es todo el ser.

De otra parte, Hegel ha radicalizado el tema de la *Crítica de la Razón Práctica* al postular que lo que aparece y acaece como tal es el despliegue de un sujeto moral, universal, libre, que es también epistemológico, pero esencialmente práctico, y debe

¹⁵ Carlos Pérez, *Sobre Hegel* (2005), Palinodia, Santiago de Chile, p. 60.

ser entendido (este sujeto moral) como un conjunto de acciones, una actividad, un hacer, no una cosa. No se trata de un individuo o una articulación de individuos, sino un espacio de subjetividad transindividual, un espacio de acciones, ni tampoco un sujeto dado, sino uno que es producido, que es un "siendo".

Respecto de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Hegel también ha radicalizado su lógica al proponer que este sujeto es una voluntad libre que pone su propia ley y finalidad.

Otra importante operación efectuada por Hegel ha sido la de generalizar la dialéctica sujeto-objeto, con todas sus connotaciones y matices, al movimiento de todas las categorías, con lo cual se obtiene una lógica de tipo ontológico, que otorga movilidad al conjunto de categorías que para Kant eran fijas, dadas y acotadas.

Las dualidades cantidad-cualidad, necesidad-contingencia, lógico-histórico, solo por nombrar algunas, en Hegel se tornan fluidas en un ámbito común que, en su actividad pura es llamado "lo lógico", que es el modo en que el ser se despliega.

También, nuestro autor plantea que Hegel ha historizado la fluidez de las categorías en el hecho de considerarlas no solo como un movimiento lógico abstracto, sino como un hacerse que es, además de devenir, historia. Ha de aclararse, en este punto, que la realidad -la totalidad hegeliana- no ocurre "en" el tiempo, sino que lo produce internamente. Eso obliga a intentar pensarlo desde las categorías modernas como ocurriendo en un "presente absoluto" en el cual el devenir consiste en un diferenciarse internamente. A este respecto, solamente puede distinguirse el pasado y futuro de un modo metafórico, a la vez que externo y objetivo.

Ahora bien, para que haya historia, en Hegel, y no solo devenir, la diferenciación debe ocurrir como un "siendo", pero lo más importante es que la fuente y sentido de tal diferenciación debe residir en un sujeto, y en esto consiste precisamente la principal diferencia entre la historia (propia de un sujeto) y la temporalidad que le acaece a los objetos.

Además de lo anterior, Hegel ha encarnado el movimiento histórico de las categorías en la identidad absoluta y dramática, es decir, internamente diferenciada y conflictiva, entre la historia humana y Dios, con lo cual rechaza de frente la dualidad fenómeno-noúmeno propuesta por Kant.

La historia humana es, entonces, la efectividad y la forma del concepto absoluto que es Dios. En tal equiparación puede verse que el cristianismo habría elevado la dignidad humana al nivel de lo divino, y en cuyo centro descansa la capacidad de perdón y piedad de la comunidad efectiva. Ese Dios es el espíritu que hace que una simple colección de individuos

sea una comunidad.

1.6.2. Sobre su lógica.

No se trata de una lógica formal, sino de una "lógica ontológica", cuestión que confunde a la mayoría de los críticos y hegelólogos que con insistencia tratan de analizarla en dichos términos, obteniendo como resultado el absurdo de tal lógica.

Esta lógica no supone la sustancia, sino más bien pretende ser la lógica en que esta sustancia, que es sujeto, acaece. Por el hecho de tratarse del devenir de un sujeto, lo cual es su principal característica, resulta un proceso dramático y doloroso en que la totalidad se realiza. Por ello es que se hace necesario tener en cuenta ciertos aspectos psicológicos como la angustia radical, la autonomía del individuo, el sentimiento de comunidad universal, y todas las otras notas psicológicas con que el cristianismo enriqueció la subjetividad humana.

Es una lógica que pone al devenir como Ser, el cual es negatividad y contradicción.

En esta ontologización del devenir el Ser pasa a ser un momento en la fluidez pura de la Esencia, por tanto el Ser de la metafísica anterior es un resultado en Hegel, el cual es pensado por como la identidad de la identidad y la no identidad descrita como la diferencia absoluta en la que se dan las determinidades de la diferencia, la oposición y la contradicción, y que se exteriorizará de modo progresivo como fundamento esencial, como fenómeno y efectividad.

La nada, por su parte, siempre es referida. Es nada de algo, o de sí mismo. Es un momento real, efectivo y necesario en el Ser, permitiéndole devenir otro de sí mismo. Este es el punto de partida de La Doctrina del Ser.

1.6.3. Sobre la Fenomenología del Espíritu.

Hay dos principales razones por las cuales su lectura se hace muy difícil.

En primer lugar, destaca el hecho de que su comprensión supone la comprensión de la Lógica, pero de la cual es su introducción.

Lo segundo consiste en estar escrita de un modo fuertemente no lineal, con lo cual se aparta extensamente de la tradición cultural de la escritura. Esto hace que, por ejemplo, un capítulo posterior resulte paralelo y resignifique al anterior y lo complejice aún más, cuestión que exige realizar al menos dos lecturas de cada capítulo, aunque dicha característica pueda ser aplicable tanto a párrafos como a secciones completas.

Es propio de este libro el uso de un mismo término muchas veces, pero con

significaciones distintas, matizadas por el contexto en que se presenta, así como por la relación en que se encuentra con otros términos. Tómese como referencia los casos de "en sí", "para sí" o "en sí y para sí", "conciencia", "autoconciencia", etc., los cuales son puestos en combinación de variadas formas tales como: "la autoconciencia como conciencia", "la conciencia, en tanto autoconciencia".

En cuanto a su estructura, Pérez propone que puede concebirse metafóricamente como un fractal, puesto que en cada capítulo y sección puede encontrarse una misma estructura, pero vista a diferentes escalas, en las cuales varía el grado de complejidad y concreción de sus detalles. Sin embargo, estas estructuras (del tipo "en sí; para sí; en sí y para sí", o el orden "conciencia, autoconciencia, razón") son abordadas y moduladas por enfoques o acercamientos diversos, como cuando un tema se trata en términos epistemológicos y luego desde una perspectiva ética; o bien se exponen de manera lógica y luego se tratan fenomenológicamente.

Es cierto que el saber está presente en todo el libro, pero esto no implica que esté escrito en clave epistemológica, puesto que el concepto de saber que está manejando Hegel no lo permite.

Así, la conciencia no tiene que ver con el concepto ilustrado en que se define como un conjunto de ideas, intelecciones y/o representaciones, o como un sistema de funciones epistemológicas como en el caso de la propuesta Kantiana. En Hegel la conciencia sería más bien a un conjunto de acciones y disposiciones a la acción, las cuales son experimentadas como externas al objeto al que se abocan. En el mismo sentido, la autoconciencia no es una conciencia de sí tal como se presenta en la ilustración, ni como la apercepción kantiana, sino como un contexto de acciones, un comportarse que, ahora, experimentan al objeto como propio, suyo, producido por ellas en el proceso de objetivación.

El "en sí" es el grado cero de dicha diferencia, también llamada por Hegel como "certeza", que es el comportamiento en que se da una relación inmediata, no sabida, con el objeto. De ahí en más, el movimiento recurrente de la *Fenomenología*, es el que parte con la elevación de la certeza hasta la diferencia sujeto-objeto (la conciencia) y luego prosigue desde esta conciencia a la unidad diferenciada y reconocida entre ambos términos. Este movimiento acaece como experiencia y vida de una comunidad humana viva es el que culmina en lo que se llama Saber Absoluto, que en Hegel no significa un "saberlo todo".

Absoluto tampoco significa "todo", sino "referido", y su antónimo vendría a ser

"relativo" en vez de "nada". Por tanto, el Saber Absoluto es saber "el todo", o saber algo que es constitutivo y fundante del todo. Y eso es saber que la historia humana (la indentidad entre la historia humana y Dios) es toda la realidad. Pero este saber no es un mero conjunto de ideas o intelecciones, sino una experiencia, un modo de vida en que el hacer efectivo su contenido es posible.

Ahora, el sujeto de tal experiencia ha de entenderse como una época histórica, un estado posible de la comunidad humana, y no como un grupo de individuos o uno de ellos.

De este modo, Hegel pretende mostrar en la Fenomenología que con la Revolución Francesa y con la moralidad alemana se han establecido las condiciones en que el Saber Absoluto (la historia humana que es ella misma toda la realidad) ha empezado a ser efectivamente posible.

Entonces, una época es una condición para comprender una lógica, y la misma lógica permite comprender cómo esa misma época ha hecho posible comprenderla.

Retomando la idea de módulos sibiemejantes (estructura fractal) respecto de su forma y contenido, el autor citado propone un método de lectura basado en las analogías estructurales existentes entre sus figuras o secciones. En este contexto, para establecer un orden de correspondencias no lineales en la *Fenomenología* es necesario considerar al menos los siguientes aspectos:

a) las relaciones entre la mayoría de las secciones son más inclusivas que sucesivas. En otras palabras, no pasan simplemente a otro tema sino que desarrollan y resignifican el contenido de las anteriores.

b) hay un movimiento general desde las premisas lógicas que presiden cada contenido hacia la expresión fenomenológica y luego histórica y efectiva de los contenidos.

c) en el devenir de las figuras hay un movimiento que parte desde lo individual, donde se establece una lógica, que va hacia lo social y en lo cual se hace efectivo, y continúa en lo histórico, que es donde alcanza su sentido en la totalidad. En otros términos, el sujeto que encarna las distintas figuras se transforma desde el individuo (considerado como mera abstracción) hasta la historia humana como totalidad, que es lo único verdadero.

d) el enfoque con que se abordan los temas oscila entre lo epistemológico (mera abstracción) y lo ético, los cuales serán superados por la efectividad como asumiendo que "toda razón teórica es de suyo práctica".

De acuerdo a lo anterior se plantea que:

1. Las secciones *Conciencia* y *Autoconciencia* corresponden a un desarrollo paralelo de

un mismo tema, primando un enfoque epistemológico y otro ético respectivamente, pero el asunto central es el de las premisas lógicas que permiten pensar las relaciones sujeto-objeto y sujeto-sujeto (como objeto).

Hegel en un momento examina las premisas lógicas que permiten plantear dichas problemáticas, y en el siguiente las sitúa histórica y culturalmente, lo cual representa una importante diferencia con el trabajo realizado por Kant.

No solo se interesa en la posibilidad o la índole del conocimiento (*Conciencia*), sino la realidad de la ciencia moderna (*Razón Observadora*). Así mismo, no solo le interesa la índole y el sustrato de la acción ética (*Autoconciencia*), sino la realidad de la ética hedonista moderna (*Razón Activa*). Pero incluso más, no solo se interesaría en la ciencia moderna y en la ética hedonista por separado, sino en su articulación en un mundo efectivo caracterizado como Razón Real.

Por lo anterior es que resulta inapropiado entender la identidad sujeto-objeto en que termina la *Conciencia* como un idealismo trascendental, o a la dialéctica señorío-servidumbre como una psicología. De acuerdo al autor citado, esta figura no describe ninguna situación empírica particular, sino las condiciones que se han de asumir como premisas para entender el origen de la autonomía de la subjetividad moderna. Es como el "esqueleto" de algo que posteriormente será situado o encarnado en un espacio social y cultural definido, lo cual ocurrirá posteriormente en el lugar en que se exponen los conflictos que ocurren en la corte (conciencia noble y conciencia vil, el lenguaje del extrañamiento, el halago, etc.) descritas en la *Parte B. La Cultura*, de la sección *Espíritu*.

2. La sección *Conciencia* empieza con la dualidad sujeto-objeto, experimentada como certeza en que solamente el objeto parece real, pero termina en una identidad entre ambos términos, en la cual predomina el sujeto, y en que el objeto se ha revelado como sujeto. Lo contrario ocurre en la sección *Autoconciencia*, en la cual se parte de la realidad como infinitud viviente, pero cuyo resultado es la individualidad: una dicotomía trágica entre el sujeto reducido a objeto y una conciencia exterior a él que lo domina.

En el primer caso se observa un tránsito de la conciencia a la autoconciencia (teórica), pero en el segundo caso se va de la autoconciencia (práctica, en sí) a la conciencia que, aunque es práctica (para sí) no puede reconocerse como tal.

Se destaca esta simetría porque se repetirá en todas las secciones y capítulos en que se puede discernir un énfasis relativo hacia lo ético o hacia lo epistemológico, y ocurre que cuando el énfasis está en lo epistemológico, se va de la dualidad hacia la unidad y, al

revés, cuando el énfasis se ubica en lo ético se parte de la unidad y se termina en la dualidad y la desventura.

Uno de los principales ejemplos del primer movimiento puede ser el de la *Razón Observadora*, que parte de las abstracciones de la ciencia natural hasta encontrarse con que "el espíritu es un hueso", poniéndose de manifiesto una de las principales premisas de su lógica: la identidad de coseidad y razón.

Con el movimiento del segundo tipo se puede apreciar claramente que Hegel no es un "campeón de las reconciliaciones" o de los finales felices (síntesis), como lo ven algunos de sus críticos, sino que, por el contrario, las confrontaciones subjetivas siempre terminan mal.

Aquí tiene sentido establecer la analogía estructural entre la *Conciencia Desventurada*, el *Quijotismo* y el *Alma Bella*, puesto que en todos ellos la promesa de libertad se convierte en una dolorosa escisión (entre el sujeto y lo pensado, lo deseado y lo vivido), que expresa los problemas que Hegel encuentra en toda perspectiva efectiva de reconciliación.

De acuerdo a la línea interpretativa que acá se sigue, el tema esencial de la *Fenomenología* no es la dialéctica señorío-servidumbre, ni tampoco el *Saber Absoluto*, sino el análisis, la reflexión política y filosófica de la Revolución Francesa, de la modernidad que es su contexto y condición.

Para Hegel, y aunque no utilice el término, la modernidad comienza con la Reforma Luterana en los siglos XVI y XVII, correspondiendo su época clásica a la primera mitad del siglo XVIII, los tiempos de Newton y Hume. Por otra parte, los pensadores alemanes de esta época afirmaron que con Kant y el romanticismo se había iniciado la superación de dicha época clásica, lo que en nuestra jerga podría considerarse "post moderno".

1.6.4. Sobre Religión.

En lo que a la religión se refiere, y en los términos en que Hegel la entiende, puede verse con cierta facilidad que esta ocupa un lugar de máxima importancia en su proyecto político y filosófico.

Como luterano radical, Hegel critica duramente al catolicismo en numerosos pasajes de la *Fenomenología*, como cuando se refiere al "subjetivismo piadoso", o a la relación entre "la fe y la pura intelección". Pero sus críticas se extienden también a otros filósofos luteranos, especialmente a Kant. A este le critica que proponga un dios exterior e indeterminable, además de acusarlo de intelectualista, abstracto y falto de auténtica piedad, asociando a este dios kantiano con los pensadores católicos de la Ilustración

francesa, donde aparece como surgido de la mera intelección.

A Schleiermacher le critica la idea de que se pueda tener una experiencia inmediata de Dios por medio de la completa entrega a su soberanía, suponiendo que hay un sentimiento piadoso que atraviesa la práctica cristiana.

Sin embargo, y pese al intelectualismo de Kant, Hegel rescata la función congregadora de la religión, encontrando un un profundo sentido a los actos de adoración. De Schleiermacher, por su parte, valora los contenidos comunes o la cultura religiosa de un pueblo, logrando entender al cristianismo como encarnación, ecclesia, amor al prójimo y comunidad.

Por lo anterior es que, para Hegel, no se pueda captar el verdadero espíritu de una comunidad hasta que considerarla en su religión, tal como se muestra en la parte más directamente histórica de la *Fenomenología*, como lo es la sección *Religión*. Su valoración de lo religioso, a pesar de querer darle a la *Esencia* el estatus de divino, se relaciona más con su significado cultural y los efectos políticos que con sentimientos relativos a la efectividad de lo trascendente.

Habría, además, una analogía estructural entre el tratamiento de la tragedia griega y la vida y pasión de Cristo tratadas en la sección *Religión* de la *Fenomenología*, pues

en la figura de Cristo la tragedia alcanza su dimensión universal, y el conflicto esencial entre la sensibilidad que representa Antígona, y los imperativos de Creonte, se interioriza como esencia de la comunidad humana. La religión cristiana resulta así la condición histórica para la complejidad interior y subjetiva que hace posible al ciudadano libre¹⁶.

1.6.5. Hegel y la filosofía de la India.

Como ya se mencionara más arriba, las famosas "lecciones" de Hegel nunca fueron publicadas por él, ni fueron escritas con tal objetivo, sino que corresponden a una compilación de apuntes de clases realizadas por sus discípulos con la intención de acercar su pensamiento a un público no necesariamente experto en las materias tratadas por Hegel. Por tal razón, la edición crítica de sus obras completas con las contempla como textos de Hegel.

A pesar de lo anterior, es importante pasar revista al capítulo dedicado a la *Filosofía de la India* que aparece en las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, atribuidas por mucho

¹⁶ Cf. Pérez (2005).

tiempo a Hegel y que, de un modo u otro, contienen el pensamiento de su "escuela".

En este tenor se utiliza aquí un trabajo crítico realizado por los indólogos Fernando Tola y Carmen Dragonetti¹⁷ sobre las opiniones y el conocimiento hegeliano respecto de la filosofía india contenidas en sus cursos y "lecciones", aunque se debe destacar que el principal tema de dicho trabajo es la existencia o inexistencia de filosofía en la India.

Los autores recién citados nos presentan un acucioso trabajo en el cual se puede conocer la posición de Hegel respecto de distintos tópicos alusivos a la filosofía de la India según queda de manifiesto en las numerosas citas bibliográficas que los autores ponen a nuestra disposición. Allí se puede apreciar cómo en algunos pasajes de sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* Hegel (y sus discípulos) se expresa de un modo positivo al reconocer en la región india la existencia de filosofías abstractas y una lógica formal desarrollada¹⁸, cuestiones ambas que motivan al autor a colocarlas en la primera parte de la historia de la filosofía.

Una de las principales fuentes para esta opinión positiva de Hegel respecto de la filosofía india, son las partes I y II del ensayo "On the Philosophy of de Hindus", las cuales serían usadas por Hegel en sus cursos desde 1825. Sin embargo, de las partes II y IV del mismo ensayo, no hay evidencia de que estuvieran en conocimiento o fueran utilizadas por Hegel, puesto que en ellas el autor se ocupa de los sistemas Mī māmsā, Vedānta y los sistemas "heréticos" como el jainismo, budismo y otros.

Frente a lo anterior, que es considerado como una opinión positiva de Hegel respecto de la existencia de filosofía en la India, Tola y Dragonetti analizan los cursos que el filósofo impartió sobre historia de la filosofía y extraen todos los requisitos que, de acuerdo a los textos citados, un pueblo ha de cumplir para que allí pueda darse la filosofía, y entre los cuales destaca la idea de libertad expresada en distintos niveles y dimensiones tales como: conciencia de libertad espiritual, libertad política, de pensamiento, constituciones libres.

Otros requisitos dicen relación con el conocimiento de la sustancia y de lo universal, que el *Espíritu* surja, penetre, se sumerja *en sí mismo* y sea *para sí*; que el sujeto persevere en lo *sustancial*; no se degrade a sí mismo; no se conduzca como esclavo, dependiente y destinado al aniquilamiento (...), que la idea surja pura y sea universal, que la pureza y la universalidad sean lo *esencial*, lo *verdadero*, lo *absoluto*, la

¹⁷ Fernando Tola & Carmen Dragonetti (2002). Lo que la filosofía de la India le debe a Hegel. En *pensamiento*, vol, 58. N° 222, sept.-dic. 2002. Pp. 353-385. Universidad Pontificia Comillas.

¹⁸ Hegel, curso 1827/28. p. 103. Traducción francesa de J. Gibelin a partir de la edición de J. Hoffmeister, Leipeig 1944 y 1949, citado por Tola y Dragonetti.

esencia de todo; que la esencia de las cosas llegue a la conciencia bajo la forma de idea pura.

La enumeración de requisitos es un tanto más extensa, pero a fin de cuentas lo que sucede es que todos estos rasgos no se dan en los pueblos orientales, dentro de los cuales se cuenta a India y China, y solo en occidente, específicamente en Grecia, esto ocurre y, opina Hegel, se da la filosofía.

En cuanto al concepto mismo de filosofía que Hegel maneja, los autores no entran en su discusión ni análisis, pues no es tal su objetivo, aunque en ello podría encontrarse mayor sentido a la opinión general que Hegel sostiene respecto de la filosofía oriental.

Por otra parte, entre los problemas "metodológicos" en los que incurre Hegel, destaca la generalización, por cuanto a partir de ciertos casos particulares obtiene conclusiones generales en las que se excluye a India como poseedora de filosofía.

Esto se puede observar en el hecho de que Hegel parece no considerar la larga y compleja historia de Grecia, de la cual parece estar fascinado, sin hacer una explícita distinción de las ciudades-estado que formarían parte de la Grecia a que está refiriéndose, puesto que entre ellas se dieron diferentes formas de gobierno, posiciones políticas, culturales y con valores diferentes, y sobre la cuales se podría dudar si cumplen cabalmente con los requisitos antes descritos.

Caso similar, pero en cierto sentido opuesto, es el que ocurre con la India, cuyo pensamiento puede rastrearse más allá del año 1500 A. C. y en el cual ha ocurrido una intensa evolución y producción de variadas doctrinas y tendencias, entre las que se pueden contar al menos las siguientes:

Los Vedas, las Upanishads, Los Maestros del error, El jainismo, budismo, escuela Abhidharmika, escuela de Nāgārjuna, escuela Yogācāra, escuela Lógico-epistemológica, materialismo, brahmanismo e hinduismo, escuela Mīmāṃsā, escuela Vedānta, escuela no-dualista (Shankara), escuela no-dualista calificada (Rāmājuna), escuela dualista (Madhva), escuela Sāṃkhya, escuela Yoga, escuela Nyāya, escuela Vaisheshika.

Ante este panorama tan rico y diverso de escuelas de pensamiento, Hegel parece tener un conocimiento muy superficial e incompleto del quehacer filosófico de la India, limitado por los requisitos antes señalados, y por la reducida bibliografía a la cual pudo haber accedido para tal empresa.

De todos estos sistemas y escuelas, Hegel comenta solo tres de ellos: Sāṃkhya, Nyāya y Vaisheshika, basado en el ensayo de Colebrooke antes mencionado, partes I y

II, desconociendo aquellas que dicho autor trata en las partes III y IV de tal trabajo.

Dentro de otras cosas, Hegel también incurre en errores específicos respecto de temas un tanto más particulares que la filosofía india, tal como queda en evidencia en su ensayo sobre el Bhagavad Gītā al referirse al Yoga como "la esencia de la religión de ese pueblo (la India), en la cual está contenida tanto la naturaleza de su religiosidad como su más elevado concepto de Dios"¹⁹, a lo cual los autores responden que el Yoga nunca gozó de tal consideración en el pueblo indio, pues ni siquiera fue una religión, sino más bien una técnica del trance que en la India ha estado al alcance de distintos movimientos religiosos y/o sistemas filosóficos, tanto así que se puede hallar en el hinduismo, budismo, jainismo, así como en el ámbito místico en formas religiosas no indias. De igual modo, muchos indios practican su religión sin practicar yoga y, también, muchas personas pueden practicar yoga sin ser parte de religión india alguna.

Por otro lado, el Yoga es ateo, producto de la doctrina del sistema Sāmkhya que se basa en un dualismo que no permite cabida a la idea de dios. Aunque tardíamente se incorporase la idea de "Señor" (Ishvara) agregándole así un carácter teísta, su función en este sistema no es de la mayor relevancia, puesto que se utiliza más bien como un instrumento de apoyo en la práctica yóguica²⁰.

1.6.6. Hegel y el budismo.

Respecto del budismo, Hegel también evidenciaría un conocimiento erróneo del mismo en cuestiones de la máxima importancia, como es el caso de las formas en que el budismo se divide.

Si bien reconoce la existencia de un budismo del sur (Hīnayāna), el budismo del norte (Mahāyāna) se caracteriza por su heterogeneidad debida a la incorporación de rasgos particulares propios de las culturas en las que se propagó, permitiéndonos hablar de un budismo chino, otro coreano, japonés y otro tibetano, al cual puede aplicársele el término "lamaísmo", y que Hegel utiliza para referirse al budismo del norte por completo.

En sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* Hegel, o sus discípulos, afirman que "Dios, aunque concebido generalmente como la Nada (...) es conocido como este hombre inmediato, como Fo, Buddha, Dalai-Lama", con lo cual se equiparan términos y personajes que nunca se han sostenido en el budismo, todo lo cual representa un error gravísimo.

¹⁹ Tola y Dragonetti, óp. Cit. P. 371.

²⁰ Ibíd., p. 372.

En el mismo texto, pero unas cuantas páginas más adelante, se refiere al dogma de la transmigración de las almas y a la idolatría que dicho dogma generaría en los lugares en los que domina el budismo (Fo), argumentando que "las formas más bajas de animales reptantes, pájaros y cuadrúpedos tienen templos y son venerados, ya que Dios en sus renacimientos habita en todo (,) y cada cuerpo animal puede ser habitado por el alma del hombre".

Respecto de esto, hay que señalar que el budismo niega rotundamente la existencia del alma, y su "teoría" de la transmigración opera por medio de una serie de conciencias, en cuya explicación no se detienen nuestros autores.

Sobre los animales y la supuesta idolatría budista hacia ellos, no hay ni han habido tales templos levantados en su honor.

Otro error en que incurre Hegel en relación al budismo es confundir una imagen popular del dios hinduista Krishna en la que aparece representado succionándose el dedo gordo del pie, y sobre lo cual Hegel extrae conclusiones de nivel metafísico que le provocan incluso la indignación contra el budismo.

Ciertamente, el trabajo citado contiene un análisis y una crítica mucho más detallada y extensa de la posición hegeliana respecto de la filosofía oriental, india y budista, mas en lo que a esta investigación respecta, baste con lo dicho.

1.7. Metodología.

Las categorías que a continuación se describen operarán como las variables que se analizarán en los textos de ambos sistemas de pensamiento, los cuales serán considerados como las unidades de análisis en esta investigación.

Esta categorización corresponde a una caracterización del canon clásico de la racionalidad científica a través de las constantes históricas que han actuado como formas básicas en sus ideas sobre lo real, el ser humano y el conocimiento (Pérez, 1998, p.217). Se trata del canon clásico que podría llamarse newtoniano y cartesiano, formado entre los siglos XII y XVII, el cual se generalizaría durante el siglo XIX y desde entonces puede considerarse en estado de transición hacia una racionalidad en formación que aún no alcanza plena conciencia de sí.

De acuerdo al autor citado las categorías de la racionalidad científico moderna las siguientes:

1.7.1. Racionalismo.

Es la combinación pragmática entre la razón y la experiencia. Desde un punto de vista epistemológico, esto es una forma de empirismo por la confianza que implica creer que la evidencia de los sentidos es la fuente principal y privilegiada de conocimiento. En el extremo se sostiene que es la única fuente de conocimiento posible y real.

Es racionalismo por la confianza básica en la razón formal para resolver problemas. En la Ciencia se ve en la confianza básica que se tiene en la lógica formal como la forma correcta de juzgar el discurso y las demostraciones, a pesar de que desde antiguo se sepa que hay circunstancias en que los sentidos engañan, que hay espejismos, y también se sabe que el discurso puramente lógico puede conducir a paradojas como las de Zenón. A ambas dificultades se ha reaccionado de manera pragmática, recurriendo a la experiencia, y las teorías científicas que tienen mucho de empirismo y racionalismo.

Este racionalismo se caracteriza históricamente por creer en la racionalidad del ser, y por otro lado en la racionalidad del saber. Como si el ser mismo de las cosas fuera racional, en el sentido de exento de contradicción, obediente a la legalidad de la lógica formal. Por lo anterior es que se atribuye toda contradicción al saber, a un defecto del conocimiento, más que a una complejidad intrínseca del objeto.

Además, el carácter de lo real se expresa en los rasgos atribuidos como regularidad, simplicidad, e incluso armonía. Por eso es que se buscan leyes y hacer predicciones. Se han extrapolado las regularidades en sentido débil y eso anima a la búsqueda de leyes. Véase la historia de las teorías iusnaturalista y los intentos de matematizar aspectos de la conducta humana.

El que sea simple da sentido a que las formas de las leyes sea matemática, la cual opera como el criterio de simplicidad para los científicos clásicos.

La regularidad tiene una idea "espacial", lo cual significa que es posible integrar todo fenómeno en un orden lógico, en una clasificación que muestre su lugar definido en el conjunto de lo real, en un esquema dibujable. Siempre es posible clasificar, encontrar taxonomías para integrar los fenómenos encontrados.

También está la idea de "temporal" en la idea de regularidad, por ello se puede reconocer constantes que caracterizan a los fenómenos, principios de conservación que aseguran la homogeneidad entre un estado del mundo en el tiempo y cualquier otro.

Lo que está operando en la creencia de establecer taxonomías es la idea de que siempre es posible reducir lo diverso a un orden de características que sería, de algún

modo, su esencia. El principio de conservación implica la idea de que es posible encontrar en lo cambiante las características constantes que serían también, de algún modo, lo verdaderamente real del fenómeno.

La ciencia es así una aptitud especial para lo común y lo constante, lo fijo, estable, buscado entre lo que parece ser diverso y lo que parece ser cambiante, para lo clasificable y lo idéntico en el tiempo. por lo anterior tiene problemas con el cambio cualitativo y la diferencia cualitativa.

Esta idea de lo racional entrelaza íntimamente el atomismo, la pasión matematizante y el determinismo. Para la racionalidad científica lo diverso y lo cambiante son apariencias que resultan de la redistribución cuantitativa, espacial, temporal y lógica, de los elementos mínimos, constantes, de características comunes (Pérez, 1998, p.221).

Por eso el saber que de cuenta de ello ha de ser racional. El saber científico no puede tener contradicciones porque la realidad misma no las tiene, y la forma correcta del discurso y de las demostraciones debe encontrarse en la lógica formal, porque la realidad misma está sujeta a esta formalidad. La forma del saber debe adecuarse a la forma del objeto.

De ello se sigue que el saber científico opere metódicamente y prescindiera de la intuición, la revelación y del ingenio; basta proceder metódicamente y la realidad tarde o temprano revelará todos sus secretos al que tenga la paciencia de perseguirlos metódicamente. Todo lo que se puede saber se puede saber metódicamente.

1.7.2. Realismo naturalista.

Es la creencia de que hay realidad y es anterior al hecho de conocerla. Anterioridad de la realidad en sentido histórico, temporal o lógico.

Que haya realidad antes que los seres humanos es anterioridad temporal, y no habría seres humanos si no hubiera realidad antes que ellos. Es una condición de posibilidad de la existencia de los observadores. Eso es anterioridad en sentido lógico. Primero la realidad, luego los humanos, no de otra manera.

Pero todas las ideologías son realistas en ese sentido, pues ponen una realidad anterior histórica y lógicamente al sujeto. Para la magia la realidad anterior es la infinitud de los dioses. Todo es dios, ánima, alma, la fuerza del fuego, el ímpetu del viento, etc.

Luego los dioses griegos que eran menos y más como la gente, y luego dios de la fe o el mito universal, pues primero es Dios y luego el mundo y las personas.

Para la ciencia lo real es la naturaleza, pues había naturaleza antes y sin ella no habría personas. Así se le ha concedido verdad a todas las formas ideológicas, pero fueron verdad, la ciencias es verdad ahora.

Podemos hablar de ciencia desde que los hombres creen que lo existente es la naturaleza, y que la naturaleza es la verdad, pues todas las culturas han sabido que existe, pero como mera apariencia de algo superior.

El realismo naturalista, en sentido débil, es la convicción de que la naturaleza es real, no una mera apariencia. En sentido fuerte significa que solo la naturaleza es real, todo puede ser explicado en términos naturales, toda realidad que parezca otra admite una traducción en términos de naturaleza.

También hay naturaleza humana, por eso existen las ciencias sociales, pues se puede conocer dicha naturaleza con leyes, aunque sea mucho más compleja que la naturaleza de los árboles o los planetas.

En la historia de la ideología, hasta antes de la ciencia moderna, siempre hubo dioses o sujeto, pero con ella desaparece la trascendencia de un sujeto. Todas habían creído que detrás de las apariencias había alguien, no algo. Alguien con voluntad, con voluntad libre; mientras que en la Ciencia hay algo sin voluntad. Ser libre implica que puede cambiar de opinión, que no se puede predecir su conducta, que podría llegar a ser malo si quiere.

1.7.3. El concepto de libertad.

Hay un concepto clásico y otro romántico de la libertad. Para el clásico, tras las apariencias hay un algo, cosa, ley, y también delante de las apariencias. En el concepto romántico, detrás de las apariencias hay algo, pero delante hay alguien, el cual hace de la libertad algo real, no mero azar como en el concepto clásico de modernidad. En azar puede pasar cualquier cosa, en libertad se decide lo que va a pasar. Libertad no es azar, como se piensa hoy.

En la racionalidad científica la libertad no es sino el atenerse a la ley, seguir la ley natural mientras nada lo interfiera.

En el concepto romántico de libertad aparece el misterio en el lado del sujeto, y se da lugar al pecado de humanismo al atribuirle al ser humano una cualidad que solo Dios podía tener. La subjetividad humana es ahora el lugar oscuro de la realidad, y en rigor no se puede hacer ciencia sobre un objeto libre porque es capaz de cambiar las leyes que lo rigen.

Kant pone la libertad moral en el sujeto, no como simple azar o inercia, sino como

sustancia real, como autodeterminación, y Hegel historiza esa libertad. La identifica con la historia, y lo que resulta es la dialéctica en que lo real y verdadero es la historia humana libre en su concepto y de hecho, aunque efectivamente aparezca como la historia de la libertad humana enajenada en un ser otro que es la infinitud de los dioses, la pluralidad de los dioses, en Dios, o en su ser otro que es la naturaleza. La modernidad enajena su libertad en la naturaleza.

En la dialéctica que empieza en Kant y culmina en Hegel, es el reconocimiento de que la otredad en que enajenábamos nuestra libertad no es sino un otro de sí del mismo sujeto humano. Un otro de sí. Lo que vemos como Dios no es sino la humanidad convertida en Dios. No hay más humanidad que la humanidad proyectada como Dios.

1.7.4. La idea de naturaleza humana.

Desde un humanismo radical, la idea de naturaleza es una forma de enajenación de la libertad. Los hombres por naturaleza serían egoístas, siendo este el motivo por el cual no se puede construir la libertad. Pero en la modernidad hay dos ideas de naturaleza: La de Hobbes y la de Hume. El primero dice que los hombres son por naturaleza agresivos, violentos, competitivos, buscan apropiarse bienes para gozar, buscan el placer y evitan el daño, y para hacerlo de la manera más rápida posible saquean al prójimo, en vez de producir. Ante esto, solo el terror de la ley puede poner la paz entre los hombres. Sin embargo, Hume concluye lo opuesto: por naturaleza somos sociables, productivos y emprendedores, buscando los medios para salir adelante; manifestando una tendencia al intercambio y la cooperación: es lo que ejemplifica Robinson Crusoe. A pesar de esto, el individuo humano sigue siendo egoísta aunque tras ciertos cálculos de conveniencia descubren que la cooperación es lo mejor para el conjunto.

Por otra parte, tal como se cree en la existencia de una naturaleza y de leyes que le son intrínsecas, también se atribuyen leyes al mercado, como una consecuencia directa de las condiciones que rigen la naturaleza humana, y como no tiene sentido intentar abolir la ley de gravitación, no tiene sentido abolir el mercado, entre otras tantas instituciones sociales.

1.7.5. La idea de objetividad.

La racionalidad científica es objetivista, o cree que la objetividad es posible. Objetivismo deriva del realismo; es la convicción de que el sujeto es distinto del objeto. El objeto es anterior lógicamente e históricamente al sujeto, y también es

independiente. Adequatio intellectus, la adecuación del intelecto o pensamiento a la cosa, el proceso en que el objeto se pone en el sujeto como idea.

En este plano se tienen tres términos: sujeto, objeto y saber. La objetividad es distinguir en el saber al sujeto del objeto, a pesar de que la tradición científica reconozca que esto es muy difícil.

Bajo la idea de Objetividad se intenta distinguir qué del conocimiento se debe a la presencia del sujeto y qué se debe a la presencia del objeto como tal. Empero, se ha establecido a priori que el objeto es una realidad ordenada, transparente, en que impera lo común y lo constante, por tanto hay que distinguir la presencia perturbadora de la subjetividad.

En este contexto conceptual, el método se utiliza para controlar al sujeto, para reducir su presencia en la tarea de acercarse a la realidad como tal. La presencia del sujeto sería nociva en el saber. El método es la creencia de que hay un camino entre las apariencias hacia la esencia, que es el interior del fenómeno, es sustancia y ley, cosa y estructura, y es una ley causal, y conociendo las causas se puede manejar las apariencias.

La imaginación es la actividad del sujeto, el saber es la constatación del objeto.

El delirio de la racionalidad moderna es que el conocedor ideal sería un sujeto sin subjetividad.

1.7.6. El carácter analítico.

La racionalidad científica en su forma clásica que podría llamarse newtoniana, se ha hecho vida cotidiana en el sentido común ilustrado, en el sentido común de las capas medias de la modernidad, y por describir el sentido común lo que se ha descrito es la estructura de la obviedad, lo que todo el mundo sabe; un conjunto de nociones en las que operamos cotidianamente y en las disciplinas científicas, pero que ya es posible poner en duda en el ámbito académico porque el mundo que produce esta racionalidad y bajo la cual tiene sentido está en crisis.

Históricamente la racionalidad científica ha sido analítica y atomista, dado que lo que se entiende por comprender es separar. En palabras de Hegel, la razón científica es la razón que separa. Comprender requiere analizar; dividir. La razón moderna es muy eficiente en el análisis pero poco eficiente en la síntesis, y por eso integra muy difícilmente o tiene muchos problemas con lo integrado. Puede comprender lo junto, pero le cuesta lo integrado y las

síntesis se hacen tienen la forma de recuentos. La síntesis como noción aparece mucho después.

La noción teórica que sustenta el análisis es la separación física, la idea de cortar, que supone al objeto como compuesto de partes en las cuales podría ser separado. El análisis reconoce teóricamente que las partes que preexisten a aquello que componen. Por ello el proceso analítico consiste en separar las partes, entender las relaciones que se dan entre ellas, y luego hacer el recuento.

Hay prioridad lógica de las partes que posteriormente se relacionan y forman algo.

De esto se deriva, también, las nociones de articulación o mecanismo, las cuales pueden describirse utilizando el ejemplo del reloj mecánico. En un reloj de este tipo no es contradictorio afirmar que hay un reloj desarmado, el cual sigue siendo reloj pese a su condición de desarmado. Hay exterioridad básica entre ser reloj y ser parte del reloj, pues si el reloj está como conjunto de partes, aún así es reloj, y también hay una exterioridad entre el reloj y su funcionamiento, pues si este no funciona no deja por ello de ser reloj, lo que implica la anterioridad lógica del objeto respecto de su movimiento.

En términos generales, además de la exterioridad todo-partes, todo-movimiento (lo que puede llamarse articulación o mecanismo) hay anterioridad lógica entre espacio, tiempo, materia y movimiento, cuyo orden no puede alterarse.

1.8. Problemas que aborda la tesis.

¿Cuáles son las principales similitudes y diferencias que existen entre el pensamiento de la escuela budista Avatamsaka y la dialéctica hegeliana respecto de las categorías características de la racionalidad científico-moderna?

1.8.1. Hipótesis

1. Se espera encontrar similitudes generales en las concepciones referidas al racionalismo, realismo naturalista, objetividad y carácter analítico.

2. Los principales puntos de divergencia entre ambos sistemas de pensamiento se hallan en las categorías de libertad y naturaleza humana.

3. El fundamento de las diferencias entre ambos sistemas de pensamiento es de tipo ontológico, el cual es compartido por la escuela budista Avatamsaka y la racionalidad científico-moderna.

1.8.2. Objetivos

Objetivo general:

Identificar y describir las similitudes y diferencias entre los sistemas de pensamiento en cuestión, de modo de establecer su relación de funcionalidad y/o contradicción con la racionalidad científico moderna.

Objetivos específicos:

1. Describir ambos sistemas de pensamiento en términos de las categorías características de la racionalidad científico-moderna.

2. Analizar las principales diferencias y similitudes categoriales entre ambos sistemas de pensamiento.

3. Identificar la presencia y actualidad de ambos paradigmas en las ciencias cognitivas.

Capítulo 2. Descripción del Avatamsaka Sutra.

En el capítulo anterior, específicamente en los apartados dedicados a exponer el estado del arte, se ofreció una contextualización histórica y conceptual del Sutra de la Guirnalda, la cual incluía el contexto de escritura, la tradición dentro de la que se inscribe, así como los principales conceptos sobre los que se sostiene y diferencia del resto de escuelas y doctrinas al interior del budismo. Por tal razón, en el presente capítulo se abordará directamente la descripción de cada uno de los libros que componen el Sutra del Ornamento Floral.

Libro 1. Los maravillosos adornos de los líderes de los mundos.

Como se dijo anteriormente, el Sutra Avatamsaka describe con mucho detalle el Dharmadathu o reino del Dharma, que corresponde al universo tal como es percibido por los budas y seres iluminados. Por ello es que este primer libro nos sitúa en tierra de Maghada en un tiempo pasado indeterminado, donde concurre una asamblea que consiste en un buda y toda su legión de seres iluminados de distinto grado con poderes y virtudes maravillosas, que ayudan y protegen a los vivos para que superen la ignorancia. Por tratarse del Dharmadathu, la descripción abunda en recursos gráficos que aluden la máxima belleza, perfección y pureza, ejemplificadas en lluvia de joyas, piedras preciosas, extensiones infinitas, bondad, paz, luz ilimitada, etc., todo proveniente del poder espiritual del buda.

En este primer libro se presentan ideas y metáforas que aparecen luego en los demás libros del Sutra, como las Diez Direcciones, el Océano de Virtudes, los infinitos mundos del pasado presente y futuro.

En un plano doctrinario, se ofrecen ya en este libro numerosas y variadas alternativas para alcanzar la Iluminación, las cuales permiten que los distintos seres sintientes puedan adaptarse a ellas sin tanta dificultad en concordancia con sus mentalidades y costumbres, alternativas que por lo demás tienen un carácter evidentemente práctico y no solo intencional o psicológico como en el caso de otras religiones que hablan de una salvación. En tal sentido, estas cuestiones prácticas que conducen a la iluminación incluyen el conocimiento de las enseñanzas, su práctica, meditación, fe, vencer temores, abandonando cosas y hábitos, practicar virtudes, exponer medios y métodos de iluminación, etc. A modo de ejemplo, el ser iluminado Océano de Flamas Sutiles, un rey de un cielo de gran libertad, encontró la puerta de la liberación a través de la tranquilidad y los poderes prácticos del reino del espacio y el cosmos. El rey Celestial Luz de la Meditación Perfecta encontró la puerta de la liberación entrando en los infinitos reinos sin producir ninguna actividad de pensamiento sobre lo

existente. Otro lo hizo predicando la verdad, y así sucesivamente.

Es términos “cosmológicos” este libro nos presenta la perspectiva del Dharmadathu en la cual existen innumerables mundos llenos de seres sintientes y de budas, los cuales abarcan extensiones cronológicas exorbitantes que superan con creces los límites temporales mundanos que sitúan el inicio de nuestro universo en unos pocos miles de millones de años.

También hay parte importante de este libro dedicada a presentar los rasgos y características del buda y demás seres iluminados. Así, el buda es inconcebido, su estado inmesurable, su cuerpo no tiene esencia y no ocupa espacio. Está quieto pues no necesita moverse para alcanzar o manifestarse en cualquier punto del cosmos y en cualquier momento del tiempo, ya sea pasado, presente o futuro. Todas estas cuestiones serán desarrolladas con más detalle en libros posteriores, relacionadas con las distintas enseñanzas, las apariencias, la esencia y naturaleza del buda y de las cosas y seres del mundo o de los mundos.

“La verdadera naturaleza de la realidad (suchness) igual, sin distinciones; el buda siempre la sostiene por medio de su poder”²¹.

Libro 2. La apariencia del buda.

En este libro se dan una serie de detalles sobre el buda, lo que hace y los ámbitos de su acción, ante los cuales la asamblea reunida en torno a él realiza ofrendas “tan numerosas como átomos en una tierra de buda”, expresión muy usada en todo el sutra. Se hace referencia a sus poderes, órganos, mentes, luces del cuerpo, voces, aureolas, conocimientos, niveles de esferas, reinos de acción, estados de meditación, etc.

Las siguientes líneas son de gran utilidad para que el lector pueda hacerse una idea general del libro:

Cuando esa flor había brotado, en un instante apareció, en el rizo de su blanco cabello sobre la frente del buda, un gran ser iluminado llamado Supremo Sonido de Todas las Verdades, junto a un grupo de seres iluminados, tan numerosos como los átomos en un océano de mundos: todos ellos se acercaron y dieron vueltas hacia la derecha del buda innumerables veces; entonces, habiendo saludado al buda, Supremo Sonido de Todas las Verdades se sentó sobre el estrado de flores, mientras los otros seres iluminados se sentaron sobre los pistilos. Este ser iluminado Supremo Sonido de Todas las Verdades comprendió el profundo reino de realidad, sintió una gran alegría, y entró en la esfera de acción del buda, su conocimiento sin obstrucciones. Entró en el insondable océano de los

21 Cleary (1993). Avatamsaka Sutra. Libro 1. Pág. 94. Traducción propia.

cuerpos de realidad del buda, y fue donde los budas estaban en todas las tierras. En cada poro de su cuerpo él mostró poderes místicos. En cada momento de pensamiento él contempló el cosmos entero. Los budas de las diez direcciones le otorgaron sus poderes, haciéndole permanecer en todos los estados de meditación, por siempre viendo el cuerpo del buda del océano de cualidades de los incontables cosmos, incluyendo todas las meditaciones y liberaciones, poderes místicos y proyecciones milagrosas. Entonces, en el medio de la asamblea, empoderado por el buda, él miró sobre las diez direcciones y dijo en verso:

El cuerpo del buda llena el cosmos,
apareciendo ante todos los seres en todas partes--
en todas las condiciones, donde fuera percibido,
alcanzando todos los lugares,
pero siempre sobre su sitio de iluminación.²²

Libro 3. La meditación del ser iluminado Universalmente Bondadoso (Samantabhadra).

Este libro describe una importante meditación por medio de la cual se accede a la naturaleza de la realidad (Suchness) o Tathata, que es algo así como la quintaesencia de lo existente o el absoluto. Todo fluye a su alrededor, produce los estados de concentración, contiene los mundos de todas las direcciones y el conocimiento de todos los iluminados llega a ella. Contiene todos los poderes, liberaciones, virtudes, votos y enseñanzas de los budas, conservándolas sin interrupción ni final. Todos los budas pueden entrar en esta concentración gracias al voto original del iluminado y realizado buda Vairocana. Además, en el momento de encontrarse en dicha meditación, todos los budas de las diez direcciones le confieren al ser iluminado Universalmente Bueno el poder de entrar en la omnisciencia que incluye la comprensión de la esfera de los iluminados, el conocimiento no discriminatorio de todos los estados meditativos. Este otorgamiento ha sido experimentado por todos los demás seres iluminados Universalmente Bondadosos puesto que han conseguido esta concentración mental, y que comprende muchas e importantes otras meditaciones.

Libro 4. La formación de los mundos.

La descripción de las causas de la formación de los mundos solo se hace resumidamente, pues son tantas como átomos en un océano de mundos²³. Hay diez tipos de

22 Cleary (1993). Avatamsaka Sutra. Libro 1. Pág. 162. Traducción propia.

23 Ibíd. Libro 4. Pág. 185. Traducción propia.

causas y condiciones por las cuales todos los océanos de mundos han sido formados. Esta son: a) los poderes místicos del buda; b) la ley natural; c) los actos de todos los seres sintientes; d) la omnisciencia de todos los seres iluminados; e) las raíces de bondad de seres iluminados y seres sintientes; f) el poder de los votos de los seres iluminados; g) las prácticas sin regreso que los seres iluminados han alcanzado; h) la libertad de pura resolución de los seres iluminados; i) los poderes independientes que fluyen desde las raíces de bondad; j) los poderes libres de los votos del Universalmente Bondadoso. En concordancia con lo anterior se describen numerosos mundos que exhiben características distintas en cuanto a tamaño, movimientos, adornos, forma (redondos, cuadrados, como remolinos, como árboles, palacios, criaturas vivas, etc.) y cuyas diferencias provienen de las diez causas antes enumeradas.

Por otra parte, destaca en este libro la alusión directa a la famosa Red de Indra, en referencia a la existencia y formas de los mundos que “emergen de la mente, como reflejos, ilusiones, ilimitadamente vastas, cada una diferente²⁴”. A pesar de no explicarse en el verso citado, el concepto que contiene la imagen de la Red de Indra es muy importante dentro del budismo Mahāyāna, y particularmente dentro de la escuela Huayan que se basa en el sutra del Ornamento Floral que aquí se describe. En relación a ello ha de considerarse que esta red se expande a través de todo el universo, como una metáfora de la interconexión de todas las cosas puesto que en cada nudo de esta infinita red hay una brillante joya en la cual se reflejan todas las demás. Más adelante esta idea es reforzada y reiterada en numerosas ocasiones en que se menciona que en cada átomo o poro del buda hay infinitos mundos u océanos de mundos en los cuales ocurre lo mismo que se describe en un nivel de la realidad, y que por tanto contiene seres sintientes, seres iluminados, demonios, adornos, etc.:

Los incontables hermosos adornos de los océanos de los mundos
todos entran en un solo átomo;
tales poderes místicos de los budas
todos emergen de la naturaleza de la acción.

En cada átomo los budas de todos los tiempos
aparecen, de acuerdo a las inclinaciones;
mientras que su naturaleza esencial no viene ni va,
por el poder de sus votos ellos extienden por los mundos²⁵.

Esta idea de que en una joya se reflejan todas las demás sin distinción o sin que haya

24 Ibíd. Nota anterior. Pág. 188. Traducción propia.

25 Ibíd. Nota anterior. Pág. 201. Traducción propia.

una joya verdadera que se refleje en las otras refuerza la noción de que todas las cosas son como sombras, sueños o reflejos, sin una sustancia, así como la interdependencia y compenetración de todas ellas, como si se tratara de una sola cosa que a la vez es muchas cosas.

Por otra parte, se ha de señalar que Indra es incorporado al budismo desde la tradición Veda en que es presentado como un Señor de los Cielos, para luego actuar como un guardián de la religión y la principal deidad en cielo de los treinta y tres dioses. En algunas versiones de la biografía de Sakyamuni también se presenta a Indra como la deidad que recibe y baña al buda recién nacido luego de emerger de un costado de su madre. Por otra parte, una vez que Sakyamuni ha alcanzado la iluminación y por un momento duda sobre permanecer en el mundo, Indra (junto con Brahma) lo convencen de compartir su experiencia y enseñar el conocimiento que ha alcanzado, facilitándole la escalera para que descienda a la tierra a cumplir con esta nueva misión²⁶.

Libro 5. El banco de flores del mundo.

Aquí se presenta al sistema de mundos como descansando sobre un océano de agua fragante que, de acuerdo con Cleary (1993), simboliza el “repositorio de conciencia”, el cual es un repositorio mental en que todas las impresiones experienciales son almacenadas.

“Sobre las masas de tierra de sus mundos
hay mares de fragantes aguas, adornado por joyas;
joyas de hermosa pureza revisten los pisos del mar,
descansando sobre diamante, indestructible”²⁷.

Es desde esas impresiones que las imágenes del mundo se desarrollan y son representadas como rasgos del sistema de mundos. Las masas de tierra en los mundos también contienen mares de agua fragante, los cuales simbolizan virtuosas cualidades o saludables factores de la mente. Desde un punto de vista descriptivo el libro procede desde lo más grande a lo más pequeño, desde el océano de mundos hacia sus particularidades tales como mares, ríos, la tierra entre los ríos, los árboles e incluso los átomos, en los cuales puede hallarse otros tantos innumerables sistemas de mundos con sus correspondientes seres, budas y joyas. Sin embargo, luego invierte su sentido y continúa describiendo los mundos que se

26 En esto seguimos a Kinnard, J. (2003) en su artículo “Indra”, contenido en *Encyclopedia of Buddhism* / edited by Robert E. Buswell, Jr.

27 Cleary (1993). *Avatamsaka Sutra*. Libro 5. Pág. 207. Traducción propia.

encuentran “sobre” el anterior.

Sobre esto, pasados tantos mundos como átomos en una tierra de buda, llegamos a este mundo, llamado Resistencia, circunscrito por ornamentos de diamantes, contenido por atmósferas de variados colores, descansando sobre una red de flores de loto, configurado como el espacio, cubierto por el espacio adornado con palacios celestiales esféricos, rodeado por mundos tan numerosos como átomos en trece tierras del buda. Este buda es Vairocana²⁸.

Es de observar que este libro contiene el relato de visiones contemplativas con un marcado contenido de belleza, escenas en las que destaca la ausencia de situaciones mundanas, por cuanto se trata de un modo de describir todos aquellos aspectos de la realidad que están más allá de nuestra percepción y experiencia ordinarias e impuras aún. En tal sentido podemos especular que uno de los sentidos que tiene este extenso libro es el de dejarnos la impresión de pequeñez e insignificancia respecto del todo, y al mismo tiempo es una invitación a seguir el camino que puede conducirnos a la experiencia directa de la realidad tan hermosa y vastamente descrita. Sin embargo, aunque podamos sentirnos insignificantes ante el panorama de este “Banco de Flores del Mundo”, hemos de recordar que en cada partícula de cada mundo se encuentran contenidos sistemas de mundos igualmente complejos y ricos. Además de describir el mar de aguas fragantes, se describen también otros “mares de agua fragante” que se encuentran ubicados en distintas direcciones respecto del primero, ya sea al este, al oeste, al norte, etc. y en el que cada mundo contiene un buda distinto, y cuyos nombres son del tipo “Lámpara del Espacio de Omnisciencia”, o “Maravilloso Profundo Sonido de un Estanque de Loto”, o “Luz de las Formas del Océano de Virtudes de los Caminos de Trascendencia”, tan solo por nombrar algunos de los cientos que aparecen en este libro.

A modo de resumen, léanse los siguientes versos:

Algunas tierras tienen un buda,
y algunas tierras no;
algunas tienen solo un buda,
y algunas tienen incontables budas.
Si una tierra no tiene buda,
entonces un buda de otro mundo
aparecerá místicamente ahí
para manifestar los trabajos de los budas--

28 Ibíd. Pág. 217. Traducción propia.

muriendo en el cielo y descendiendo en espíritu,
residiendo en un vientre y naciendo,
venciendo demonios y llegando a ser iluminado,
haciendo rodar la rueda de inmejorable enseñanza;
de acuerdo a la inclinación de la mente de los seres
el buda manifiesta variadas formas,
enseñándoles la sublime verdad
de acuerdo con cada una de sus facultades²⁹.

Libro 6. Vairocana.

Recuérdese que el sutra Avatamsaka presenta la realidad vista por lo budas, no por los humanos; el dharmadhātu o reino del dharma, o como las cosas realmente son. Dentro de cada cosa están todas las demás. Así mismo, Vairocana es el buda cósmico o Iluminador Universal que contiene dentro de sí a todos los otros budas y características del universo, del cual Sakyamuni sería la manifestación más cercana que conocemos de él o el buda histórico que habitó en la India hace más de 2500 años.

El ser iluminado Universalmente Bondadoso sitúa a la asamblea en una remota antigüedad hace indefinidos eones de años, y les describe numerosos reinos y ciudades celestiales en una de las cuales se observan los signos que hacen inminente la aparición de un buda, una manifestación más del buda Vairocana;

Entonces el buda Suprema Nube Sobre la Montaña de Todas las Virtudes de improviso apareció sobre un gran loto florecido en ese santuario. Su cuerpo estaba en todas partes, igual al cosmos, apareciendo para nacer en todas las tierras del buda, yendo a todos los sitios de iluminación. Su infinita forma pura era completamente pura y ningún ser en mundo alguno podía brillar más, repleto con todas las nobles características, cada una claramente distinta. Su imagen aparecía en todos los palacios, y todos los seres vivos podían ser testigos con sus propios ojos. Infinitos espectros del buda emanaban de su cuerpo, con auras de variados colores llenando el universo. (...) En ese punto el buda emitió un gran rayo de luz de entre sus cejas. Ese rayo de luz era llamado Produciendo los Sonidos de Todas las Raíces de Bondad, y estaba acompañado por tantos rayos de luz como átomos en diez tierras del buda. Esa luz llenaba todas las tierras en las diez direcciones, y si había algún ser sintiente con el potencial, era armonizado, esa luz lo tocaba con su radiación y él inmediatamente despertaba en sí mismo, terminando con toda

29 Ibíd. Pág. 250. Traducción propia.

confusión febril, separando la red de la obstrucción, aplastando las murallas de barreras, limpiando toda la polución, desarrollando gran fe y resolución, produciendo excelentes raíces de bondad, por siempre dejando el temor de las variadas dificultades, aniquilando todas las miserias del cuerpo y la mente, concibiendo la esperanza para ver al buda y liderar la omnisciencia³⁰.

En esta historia se muestra cómo numerosos seres iluminados logran distintas realizaciones, enseñanzas y técnicas gracias al poder concedido por el buda que, aunque no sea identificado por su nombre, presumiblemente se trata de Vairocana, tal como lo indica el título de este libro. Por otra parte, este libro constituye el fin de la primera asamblea.

Libro 7. Los nombres del buda.

Los nombres de buda pueden ser innumerables, tantos como los mundos que hay en el cosmos e incluso más, puesto que un mismo buda puede recibir más de una denominación de acuerdo a las inclinaciones de los seres sintientes que a él se refieran.

En esas cuatro regiones el buda es a veces llamado El que completa Todas las Metas, a veces llamado La Luna Llena, a veces llamado El Rugido del León, a veces llamado Shakyamuni, a veces llamado El Séptimo Nivel, a veces llamado Vairocana, a veces llamado Gotama, a veces llamado El Gran Mendicante, a veces llamado El Supremo, a veces llamado El Guía: hay diez mil de esos nombres, individualmente dejando a los seres conocer y ver en variadas vías³¹.

Libro 8. Las cuatro verdades sagradas.

Aquí se comparte el estilo del libro anterior por cuanto presenta las enseñanzas de buda bajo muchos nombres diferentes para acomodarlas a las distintas mentalidades y entendimientos de los seres sintientes, para lo cual se utiliza el recurso de situar estas verdades en el plano del Darmadhatu, por lo que es muy común encontrar que estas verdades se presentan con distintas denominaciones dependiendo del mundo de que se trate. En términos básicos estas cuatro verdades se refieren al hecho del sufrimiento, su origen, su extinción y las vías de su extinción. En este libro se muestra a estas cuatro verdades según sus denominaciones en los mundos Resignación, Secreto de la Enseñanza, De la Abundancia, De la Inclusión o Contenido, Del Beneficio, Enrarecido, Del Gozo, Cerrojo de la Puerta, y Sonido Incierto; en cada uno de los cuales hay “cuatro cuatrillones de esos nombres para explicar las cuatro verdades sagradas, y causar que los seres sintientes armonicen y se pacifiquen de

30 Cleary (1993). Avatamsaka Sutra. Libro 6. Pág. 256. Traducción propia.

31 Cleary (1993). Avatamsaka Sutra. Libro 7. Pág. 275. Traducción propia.

acuerdo a sus mentalidades”.

Libro 9. Despertado por la luz.

El nombre de este libro hace alusión al sueño en que duermen o viven los seres sintientes que no han visto la luz del conocimiento del buda. Reforzando esta idea se presenta variados versos que contienen un diagnóstico en que los vivos se encuentran envenenados por las espinas del deseo, hundidos en el océano de las existencias.

Los seres sintientes son ignorantes y no ven lo fundamental; confundidos, tontos, enloquecidos, en el medio del peligro y la dificultad. los budas se compadecen de ellos y levantan un puente de enseñanza con recta conciencia, para permitirles levantarse; ésta es La Práctica³².

Tal como se aprecia en el verso anterior, se reafirma el aspecto práctico de la doctrina budista, así como el rasgo fundamental de la compasión tan característico de la tradición Mahāyāna.

Libro 10. Un ser iluminado pide clarificación.

Este libro continúa con los mismos interlocutores del libro anterior, pero se adentra explícitamente en el plano metafísico, explicando los principios de no naturalidad y no esencialidad de todos los fenómenos. Esto significa que las cosas no tienen una naturaleza individual, ni identidad inherente o esencia en sí mismas, dado que ellas son interdependientes y solo existen debido a la acción de causas y condiciones. Por esta razón es repetidamente dicho que la naturaleza de las cosas es sin naturaleza, que no tienen ser por sí mismas. Esto pone de relieve que la existencia percibida de las cosas como entidades discretas independientes es de hecho conceptual, una descripción proyectada por la mente sobre el flujo de los datos de los sentidos, pues la naturaleza real de las cosas es insustancial, y muere de instante en instante. Del mismo modo, en este libro se remarca que los reinos o condiciones del ser son consecuencias de la acción, y esto viene a decir que la acción es fundamentalmente sin base, o carente de realidad última; lo que sucede es que la mente se apega a su propio constructo que provee el sentido de continuidad.

Por otra parte, en este libro se plantea que las enseñanzas de los budas pueden ser múltiples y diferentes de acuerdo a las circunstancias específicas, pero la verdad esencial sigue siendo una, y las diferentes enseñanzas y prácticas son todas partes de un mismo esfuerzo

32 Cleary (1993). Avatamsaka Sutra. Libro 9. Pág. 295. Traducción propia.

total. Para aclarar este punto, las diferentes condiciones mentales para cada aspecto particular de la enseñanza son recomendadas y apuntadas para dar una idea del propósito de las diversas doctrinas y aproximaciones del budismo. También se enfatiza en este libro la importancia crítica de la aplicación actual de las enseñanzas, sin la cual la mera explicación de las técnicas es inútil. Un número de metáforas clásicas usadas del budismo Chan usadas para acentuar la necesidad de aplicación, son tomadas de este libro.

Entre los temas filosóficos tratados el primero de ellos es por qué la existencia es vista de variadas maneras, y la respuesta es que los fenómenos no tienen función ni naturaleza individual, al tiempo que se ignoran mutuamente. La naturaleza de las cosas es sin nacimiento, los sentidos son vacíos y sin esencia. Se destaca también la impermanencia de las existencias, su carencia de yo, ya que todas las cosas vistas en el mundo solo están albergadas en la mente; no son la verdadera realidad. La sustancia y rasgos de los sentidos que se desarrollan en el ser humano vienen de ninguna parte, al igual que las cosas dolorosas que vienen de ninguna parte, como el fuego. En cuenta a su estilo, las respuestas a las numerosas preguntas operan de acuerdo a metáforas; esto es como el fuego, como el océano, como el viento, como la tierra, las nubes etc.

Libro 11. La práctica purificadora.

El estilo es similar al anterior en cuanto procede a exponer las preguntas y respuestas formuladas entre distintos seres iluminados y el ser iluminado Manjushri. Acá destacan las escenas de vida familiar en que se puede apreciar la orientación laica del budismo Mahāyāna. La respuesta genérica inicial es que en distintas ocasiones o circunstancias los humanos "deben desear" tal o cual efecto, v. g.:

En las ocasiones festivas,
ellos deben desear que todos los seres:
disfruten con la verdad
y comprendan que el placer no es real.
Cuando se encuentran en las habitaciones de palacios,
ellos deben desear que todos los seres
entren en el estado santificado,
desprendiéndose para siempre de los deseos corruptos.
Cuando se estén adornando,
ellos deben desear que todos los seres
renuncien a las decoraciones falsas
y alcancen la morada de la verdad.

Cuando escalen los balcones,
ellos deben desear que todos los seres
asciendan la torre de la verdad y
vean a través de todo³³.

Libro 12. Superior en bondad.

Este libro elogia la aspiración o la voluntad por la iluminación, lo cual lleva a las personas a seguir el camino que les permitirá convertirse en seres iluminados. En cierto sentido, tomar esta determinación es ya trascender este mundo de nacimiento y muerte, dado que la iluminación universal llega a ser la inspiración fundamental que transforma la vida en un puente hacia la iluminación. En este contexto, el libro alaba la fe en tanto instrumento para dirigir el esfuerzo y la voluntad y la mente. Así, el libro describe las prácticas y su resultado en términos del auto-cultivo y asistencia a otros seres sintientes, en cuyo proceso destaca la cualidad de la versatilidad que exhiben los seres iluminados al presentar numerosas y variadas proyecciones y enseñanzas para iluminar a otros seres.

La fe no tiene apego a los objetos:
trascendiendo las dificultades, alcanza la libertad de los problemas.
La fe puede ir más allá de las sendas de los demonios,
y revelar la insuperable carretera de la liberación.
La fe es la impoluta semilla de virtud,
la fe puede cultivar la semilla de iluminación.
La fe puede incrementar el supremo conocimiento,
la fe puede revelar todos los budas³⁴.

Libro 13. El ascenso a la cima del monte Sumeru³⁵.

El libro décimo tercero se titula “ascenso a la cima del monte Sumeru”, la montaña polar de un mundo, es presentada como la morada de Indra (o Shakra) el mítico rey de los dioses del trigésimo tercer cielo, el cual es descrita como treinta y tres mansiones celestiales sobre las cimas que rodean la punta del monte Sumeru. El libro consiste en una resumida visionaria bienvenida que Indra ofrece al buda en su palacio. Simultáneamente a la llegada del buda, Indra menciona la llegada a su palacio de otros diez budas del pasado. Es uno de los libros más breves del Sutra con solo tres páginas a su haber.

33 Cleary (1993). Avatamsaka Sutra. Libro 11. Pág. 314. Traducción propia.

34 Cleary (1993). Avatamsaka Sutra. Libro 12. Pág. 332. Traducción propia.

35 En la cosmología budista corresponde a la montaña central. El nombre propio de la Montaña es Meru, pero se le añade el prefijo “su” que significa excelente, quedando como resultado el nombre compuesto “Excelente Meru”.

Libro 14. Elogios sobre el monte Sumeru.

Aquí se enfatizan ciertos aspectos del buda que pueden entenderse como metafísicos, tales como el ser la absoluta verdad y la ausencia de inherente existencia o naturaleza intrínseca de todas las cosas condicionadas. El buda está más allá de las formas, las palabras y del tiempo. Frente a esto, la realidad que percibimos es una descripción consistente de concepciones habituales y opiniones, lo que da como resultado una naturaleza muy limitada y se restringe la conciencia, por eso este capítulo enfatiza la necesidad de ver a través y más allá de la realidad convencional en orden de llegar a ser iluminado.

De acuerdo a este libro se puede comprender que la preocupación de la filosofía y meditación budista es ver a través de tal condicionamiento y reintegrar la mente en la apertura y flexibilidad. Por ello acá se afirma que las bases de la ilusión y la falsedad es la realidad, lo que significa que la ilusión y la falsedad, son en sí mismas condicionadas, que no tienen ninguna realidad inherente o inevitabilidad. Esta gran vacuidad de la inherente realidad es lo que se llama la absoluta realidad o verdad. Esto no debe entenderse como extinción nihilista, sino que hay que ver la ilusión como lo que es: el término extinción usado en esta conexión esencialmente significa la extinción de las opiniones condicionadas. Aquí la escritura dice que no tener opiniones es el verdadero ver, el cual ve todas las cosas a raíz de ver sin las restricciones o predisposiciones de los hábitos mentales arraigados.

La filosofía de la relatividad de la mente y del mundo es provista como una base racional para disolver las opiniones aferradas y liberar la mente del enclaustramiento o la inflexibilidad.

No hay un creador o creado:
lo que hay solo emerge de concepciones habituales.
Aquí dentro no hay dualismo,
pero tampoco es unidad;
no significado y no dualidad,
e incluso tampoco no dualidad:
todo en los mundos es vacío--
ésta es la visión de los budas³⁶.

Libro 15. Las diez moradas.

Este libro es una descripción resumida de las diez estaciones de los seres iluminados. La primera de ellas es la inspiración o determinación inicial. Es una fase preliminar en la cual el

36 Cleary (1993). Avatamsaka Sutra. Libro 14. Pág. 381-382. Traducción propia.

o la aspirante coloca su mente sobre la omnisciencia o conocimiento comprensivo que caracteriza a los budas completamente despiertos. Además, en esta morada los practicantes sirven a los budas, quienes permanecen voluntariamente en el mundo para guiar a la gente mundana en su rechazo al mal, los instruyen en la Enseñanza y los alientan a practicarla, también aprenden las virtudes de la iluminación, acceden a la compañía de los iluminados, enseñan la concentración sosegada, estimulan el desapego de las rutinas compulsivas, y proveen protección a quienes están sufriendo.

La segunda corresponde a la preparación del terreno, o la cultivación, la cual requiere y refuerza ciertas actitudes hacia las demás personas; aquí se enfatiza el desarrollo de la compasión universal y el altruismo, desear dar felicidad y seguridad, piedad, preocupación y protección a los demás. Los practicantes han de emprender y estudiar el aprendizaje formal, la serenidad, asociarse con sabios, hablar correcta y oportunamente, desarrollar el entendimiento y la osadía, actuar de acuerdo con la enseñanza, evitar la estupidez y la ilusión, e incrementar la estabilidad o solidez.

La tercera morada corresponde a la práctica para clarificar el conocimiento, e implica la contemplación de los fenómenos de ciertas formas específicas; como impermanentes, como irritantes, como vacíos de realidad última, como sin yo, como no teniendo creación, como sin sentido, como no correspondiendo a los nombres que habitualmente se les dan, como no teniendo locación, como estando más allá de concepción, y como carentes de solidez. En esta morada los practicantes observan los reinos de seres sintientes; los reinos de fenómenos y principios; los reinos del mundo; los elementos materiales; y los reinos de deseo, forma y sin forma.

La cuarta morada lleva por nombre “el noble nacimiento”, que significa renacer desde las enseñanzas de iluminación, para lo cual se requiere conocimiento de los seres, fenómenos y la causalidad, así como el conocimiento, práctica y realización de las enseñanzas de los budas de todos los tiempos, con conciencia de la esencia de la budidad, la cual es igual en todos los tiempos.

La quinta morada es la habilidad en medios, e invita a los practicantes a cultivar las virtudes para la salvación y beneficio de los demás, liberarlos de la duda, de la miseria y rutinas convulsivas, inspirarles la fe pura, darles armonía y paz, y habilitarlos para experimentar la paz perfecta. También aprenden en esta morada que los seres son infinitos, inconcebibles y sin identidad; no crean ni poseen nada.

La sexta morada es el correcto estado de la mente, esto significa que la mente no vacile ante los aspectos aparentemente contradictorios de las cosas, o ante la denigración de los budas, la enseñanza o las prácticas de iluminación. En este punto se enfatiza nuevamente

en la vacuidad de las cosas en el aprendizaje de que las cosas son sin signo, sin substancia, imposibles de cultivar, carentes de existencia fundamental, carentes de verdadera realidad, vacías de perfección, sin identidad, que son como ilusiones o sueños, y que no pueden ser aprehendidas conceptualmente.

La séptima morada corresponde a la no-regresión, la cual implica no descender de nivel a pesar de lo que uno pueda apreciar de los diferentes aspectos de las cosas, y aprender los principios de reconciliación y oposición a través de la relatividad. Permanecer firme ante lo que se diga de la existencia o inexistencia de los budas, de la verdad, de los seres iluminados o las prácticas de ellos.

La octava morada de naturaleza juvenil o inocencia se caracteriza por la perfección del pensamiento, la palabra y la acción. Los practicantes participan en nuevos modos de vida y voluntad; conocen los distintos deseos, entendimientos, reinos y actividades de la gente; descubren cómo surgen y se acaban los mundos; y son capaces de viajar libremente por medio de la proyección psíquica. También deben, en esta morada, estudiar el conocimiento, activación, mantenimiento, observación y visita de los campos de iluminación.

La novena morada es el principado de la enseñanza o principado espiritual. Los practicantes aprenden cómo la gente nace, cómo emergen las aflicciones, cómo continúan los hábitos, y las técnicas a utilizar para liberar a las personas de ellos. Aprenden innumerables enseñanzas y formas de entendimiento, conocen las diferenciaciones del mundo, los eventos pasados y futuros, y saben cómo explicar la verdad convencional y la fundamental.

La décima es la morada de coronación o unguimiento, y se refiere al cumplimiento del conocimiento de todas las ciencias y medios de liberación y el desarrollo de la esfera de la budidad. Los monarcas espirituales analizan, iluminan, soportan, visitan y purifican incontables mundos; observan y enseñan a personas sin número, conocen sus facultades, y hacen que innumerables personas se esfuercen por la iluminación y realicen la paz y armonía. Los practicantes promueven el conocimiento que es propio de los budas; el conocimiento del pasado, presente y futuro; de todos los mundos, de todos los seres y cosas, y el conocimiento de todos los budas.

Libro 16. La práctica religiosa.

En él se describen detalladas investigaciones analíticas que eventualmente llegan al no aferramiento luego de remover sistemáticamente a la mente de sus fijaciones, desmantelando la estructura del mundo formal en orden de llegar a la verdad sin forma. En el mismo libro se presentan los especiales poderes de conocimiento de los budas como reinos de profundo estudio, y termina con exhortaciones para integrar la compasión con el conocimiento de la

ilusoriedad.

Este libro es también uno de los de menor extensión, cabiendo su contenido en tres páginas y media aproximadamente.

Libro 17. El mérito de la determinación inicial por la iluminación.

Se describe con grandilocuencia las virtudes de la aspiración por la iluminación y se aclara que esta determinación trasciende todas las aspiraciones limitadas, pues se dirige hacia la omnisciencia y la liberación universal de la iluminación. En tal sentido se mencionan muchos campos o esferas de conocimiento como aquellas involucradas en el estudio de las mentalidades y los fenómenos mentales, ya que el conocimiento de dichas materias es esencial para la ciencia de la liberación. Se coloca gran énfasis en la genuina e ilimitada determinación para completar la iluminación universal, lo cual pone de manifiesto su importancia como la esencia de la empresa total de los seres iluminados, quienes no buscan la iluminación para sus propios fines personales. La correcta orientación en el principio es considerada esencial hacia la verdadera trascendencia de la limitación del yo; sin esta trascendente resolución, el poder de los ejercicios espirituales exageran y sostienen la búsqueda del yo y pueden generar aberraciones dañinas.

Sus cuerpos llenan el cosmos y el espacio
Para que todos lo vean de acuerdo a sus mentalidades.
Ambas distinciones de sujeto y objeto han dejado atrás:
Ya sea contaminado o puro, nada que ellos agarren;
El conocimiento de la esclavitud o la liberación ellos enteramente olvidan,
solo comprometiéndose a otorgar la felicidad a todos los seres sintientes³⁷.

Libro 18. Clarificación del método.

Se presenta una serie de listas de elementos del camino de los seres iluminados. Primero se enfatiza el desarrollo de la determinación por la omnisciencia, la que incluye el conocimiento de todas las cosas pertenecientes a la liberación. Esto apunta a trabajar sobre la no indulgencia o la cautela, en términos de los diez ítemes, los cuales encaminan hacia los diez tipos de pureza. Seguidamente se presentan las veinte cosas que son compatibles con la iluminación, diez cosas por las cuales ellos pueden rápidamente entrar en los niveles de iluminación, diez cosas con las cuales purifican sus prácticas, diez resultados de la pureza de la práctica, diez votos, diez vías para completar los votos, y diez “tesoros” espirituales obtenidos

37 Cleary (1993). Avatamsaka Sutra. Libro 17. Pág. 438. Traducción propia.

como resultado de completar los votos. Este libro también habla sobre los medios para purificar las diez esenciales vías de trascendencia o perfecciones de los seres iluminados, y sobre curas específicas a los males espirituales.

Aquellos que han caído en malos caminos, ellos les hacen aspirar a la iluminación, aquellos en dificultades, les hacen perseverar diligentemente. Para los codiciosos ellos enseñan lo sin deseo. A los iracundos les inducen a practicar la ecuanimidad. Para los adscritos a opiniones, ellos explican la originación interdependiente. A los seres en el reino del deseo ellos enseñan a divorciarse de las cosas perjudiciales, como el deseo y el odio. Para los seres en el reino de la forma ellos enseñan la visión analítica. Para los seres en el reino sin forma ellos exponen la sabiduría sutil. Para la gente de los dos vehículos menores ellos enseñan la práctica de la ecuanimidad y tranquilidad. Para aquellos que son como el gran vehículo ellos exponen el adorno de los diez grandes poderes³⁸.

Libro 19. Ascensión al palacio del cielo Suyama.

Este libro es muy parecido al libro décimo tercero; aquí el buda es bienvenido en el cielo antes mencionado, pero sin embargo, no deja el árbol de la iluminación y la punta del popular monte Sumeru. Así se introduce el siguiente libro donde es destacada toda la penetrabilidad del buda.

Libro 20. Elogios en el palacio del cielo Suyama.

En este libro se abordan variados tópicos de tipo filosófico, en especial algunos referidos a la naturaleza de la realidad fenoménica, enfatizando su carencia de realidad inherente y su existencia meramente nominal.

“¿Qué es el mundo,
qué no es un mundo?
Mundo y no mundo
Son solo distinciones de nombre³⁹”.

Libro 21. Las diez prácticas.

Estas, aunque bajo diferentes nombres, corresponden a las diez perfecciones o vías de trascendencia sobre las cuales se basa el camino de los seres iluminados.

38 Cleary (1993). Avatamsaka Sutra. Libro 18. Pág. 433. Traducción propia.

39 Cleary (1993). Avatamsaka Sutra. Libro 20. Pág. 449. Traducción propia.

La primera de ellas se llama “dar” o “dar alegremente”, basada en la generosidad trascendente. Al ejercitar la generosidad de esta manera, el practicante observa solo lo infinito de la realidad y el reino de los seres, y los ve como vacíos, sin signo, insustanciales, e indeterminados. Así el practicante desarrolla generosidad pura sin orgullo.

La segunda se conoce como “práctica beneficiosa”, basada en la moral trascendente. Los practicantes mantienen una disciplina pura y auto-control, libres de apego a las percepciones materiales, sin buscar poder, estatus, riqueza o dominio. Al conocer que todas las cosas son irreales, los practicantes son capaces de dominar la vida, la muerte y el nirvana; liberarse a sí mismos y a los demás; alcanzar tranquilidad, seguridad, pureza, desapasionamiento y felicidad; además de fomentar esos logros en otras personas. Los practicantes aspiran a seguir al iluminado; desapegarse de las actividades mundanas; lograr las cualidades de la budidad; permanecer supremamente ecuánimes y ser imparciales para con todos; entender la realidad objetiva claramente; eliminar el error; terminar con la conceptualización; abandonar el apego; conseguir la emancipación; y permanecer mentalmente en la suprema sabiduría.

La tercera es la práctica de no oposición, basada en la tolerancia trascendente. Los practicantes desarrollan humanidad y templanza, y se abstienen de dañar a otros. No buscan la ganancia material o importancia personal, se resuelven a exponer la Enseñanza o otros para dejar el mal y terminar con la codicia, odio, orgullo, hipocresía, posesividad, y deshonestidad. Trascienden el sufrimiento al reflexionar sobre la irrealidad fundamental del cuerpo, abandonando la idea del yo y de lo que pertenece a él.

La cuarta es la práctica de la indomabilidad, basada en la energía trascendente. Aquí los practicantes llegan a ser libres de los venenos mentales y dirigen sus energías al fin de las aflicciones psicológicas; arrancan la confusión; eliminan la compulsión de los hábitos; y aprenden todo sobre la gente, fenómenos, tiempo, y los poderes y cualidades de los iluminados.

La quinta corresponde a la práctica de lo “no confusión”, basada en la meditación trascendente. Los practicantes desarrollan la perfecta plena consciencia, con lo cual sus mentes llegan a estar no distraídas, imperturbables, puras, abiertas, y libres de confusión. Con esta plena consciencia son capaces de escuchar y recordar las enseñanzas de iluminación y practicarlas sin confusión. Son capaces de cambiar desde un estado de ser a otro sin perturbación mental y entrar en todo tipo de estados de meditación, comprendiendo que todos ellos tienen la misma esencia. Además de lo anterior, los practicantes alcanzan verdadero conocimiento de los fenómenos y desarrollan e incrementan un vasto sentido de compasión.

La sexta es la práctica de la buena manifestación, basada en la sabiduría trascendente. En ella los practicantes son puros y no adquisitivos en pensamiento, palabra y obras, pues comprenden que pensamientos, palabras y obras no tienen una existencia absoluta. Libres de la falsedad, se liberan de la esclavitud; permanecen en la esencia absoluta de la realidad, y sin embargo aparecen en la vida adecuadamente, sin obtener retribución por sus acciones. Comprenden así mismo la verdad trascendental de la vacuidad, lo inconcebible de la realidad; pero nunca abandonan la voluntad de iluminar a otros y siempre expanden su sentido de compasión.

La séptima, la práctica del desapego, se basa en la trascendente habilidad en medios. Los practicantes no se apegan a lo sagrado ni sienten aversión hacia lo mundano, sostienen la Enseñanza sin sentimientos de propiedad y enseñan a la gente sin involucramiento emocional. Por virtud de su gran compromiso y poder de voluntad, los practicantes se mantienen seguros mientras enseñan a otros, sin perturbarse o desmotivarse, habiendo alcanzado el desapego y la independencia.

La octava práctica *difícil de lograr* se basa en los trascendentes votos. En ella los practicantes perfeccionan las virtudes que son difíciles de alcanzar y nunca abandonan o se aburren de los votos de la salvación universal. Ellos entienden que la gente no existe realmente, sin embargo, no los abandonan; no permanecen en lo mundano, pero tampoco permanecen en el nirvana trascendente; siempre vuelven por otros, para llevarlos de lo mundano a lo trascendental. Los practicantes observan que todas las cosas son incaptables, sin embargo, no existentes; ven todas las cosas como son, sin descuidar su trabajo de demostrar las prácticas de las actividades de iluminación donde quiera que vayan.

La novena es la práctica de la *buena enseñanza*, basada en el poder trascendente. Aquí los practicantes alcanzan inexhaustibles poderes intelectuales e ilimitada versatilidad en la enseñanza, su compasión se extiende a todos los seres. Se adaptan a las facultades, naturalezas e inclinaciones de la gente que a la cual se dirigen, y responden sin problemas a cualquier cosa o dificultad que las personas los sometan. Los practicantes de la buena enseñanza de hacer esto tras descubrir los ilimitados recursos del potencial de iluminación, tras alcanzar la luz de todas las verdades, y por completar el conocimiento universal. Ellos están vacíos de mundanidad, sin embargo entran en todos los mundos, actuando como refugios, luces y guías para otros, revelando los poderes de la iluminación.

La décima es la práctica de la verdad, basada en el conocimiento trascendente. Aquí los practicantes desarrollan el conocimiento de lo que es y lo que no es; conocimiento de las consecuencias de las acciones del pasado, presente y futuro; el conocimiento de las facultades, reinos y entendimientos; conocimiento de dónde llevan todos los caminos; conocimiento de lo

puro e impuro, del tiempo apropiado e inapropiado para la meditación, liberaciones y concentraciones; el conocimiento de las moradas pasadas en todos los mundos; conocimiento de clarividencia; y conocimiento del fin de todos los defectos. Los practicantes, además, preservan las rectas enseñanzas de los budas de todos los tiempos para el beneficio de toda la gente y alcanzan la fuente de la realidad de las enseñanzas de los budas.

Libro 22. Los diez tesoros inexhaustibles.

Trata sobre las diez fuentes del desarrollo y actividad de los seres iluminados: fe, ética, vergüenza, conciencia, aprendizaje, generosidad, sabiduría, memoria, preservación de las enseñanzas de iluminación, y elocución. Varios de esos *tesoros* son explicados en detalle. La sección sobre la fe trata de los objetos de fe, mayormente expresados en términos de verdad absoluta, así como en estados de la mente generados por la fe. La sección sobre ética trata de principios éticos generales y orientación, así como de artículos específicos de conducta ética. La vergüenza se refiere a avergonzarse de las malas acciones pasadas; conciencia se refiere a resolverse a no continuar actuando neciamente. La sección sobre el aprendizaje aborda específicamente la originación interdependiente de los estados condicionados y con el conocimiento analítico. Generosidad involucra renunciar en el sentido de renunciamiento intelectual y emocional, tal como el desapego al pasado y al futuro, así como en el acto de darse a sí mismo en el marco de la mente de generosidad. Esta generosidad es puesta a menudo en términos simbólicos, y tiene el sentido general de contribuir con los propios recursos -incluyendo el ser de uno- al bien común más allá de las metas privadas. La sección sobre la sabiduría trata de los fenómenos y principios, con el conocimiento discursivo siendo descrito como conduciendo a la comprensión en la vacuidad y el entendimiento independiente. El tesoro de la memoria involucra el recuerdo de muchos momentos de conciencia - representados como incontables edades debidas a la densidad de la experiencia- incluyendo cambios sufridos como contenidos que ha sido aprendidos. Preservación significa preservar las enseñanzas de buda y las ciencias comprendidas en éstas. Elocución, por su parte, se refiere a la exposición y enseñanza, que estos seres iluminados dominan de una manera maravillosa:

Ellos ampliamente explican todas las cosas para los seres sintientes sin contradecir las escrituras de todos los budas. En ellas se explica una doctrina, hasta un número indeciblemente indecible de doctrinas. Ellos explican un Nombre del buda, hasta un número indeciblemente indecible de nombres de buda. De esta manera, explican un mundo, las predicciones de un buda, una escritura, una asamblea, una enseñanza, un sinnúmero de diversas naturalezas de una facultad,

un sinnúmero de diversas naturalezas de una aflicción, incontables variables naturalezas de una concentración, hasta un indeciblemente indecible número de todos ellos⁴⁰.

Libro 23. Ascensión al palacio del cielo Tushita.

En él se describen en gran detalle los arreglos de ornamentos colocados para dar la bienvenida al buda en este cielo, el cual está sobre una escala mayor que otros cielos que el buda visita en este sutra, pues el cielo Tushita, el cielo de la satisfacción o la felicidad, representa la morada de buda justo antes de manifestar la completa iluminación en el mundo. La asamblea de seres iluminados ahí también se reseña en términos de prácticas y cualidades que ellos han desarrollado. Luego de ello hay una elaborada descripción de las cualidades espirituales de buda:

Como un gran médico curó todas las enfermedades con habilidad, capaz de ir a todas las innumerables tierras en todos los mundos sin descanso. Su mirada clara y pura de sabiduría estaba libre de toda obstrucción, capaz de ver claramente todo. Él domesticó el mal-hacer de los seres sintientes de diversas maneras, haciendo que entraran en el Sendero, hábilmente aprovechando oportunidades adecuadas para civilizar y enseñarles, nunca cansándose⁴¹.

Libro 24. Elogios en el palacio Tushita.

Se elogia la universalidad de la conciencia y realidad metafísica del buda, reconciliando multiplicidad y unidad, relativizando la manifestación del buda en las mentes de quienes le perciben.

El cuerpo físico no es el buda,
Tampoco es la voz audible:
Sin embargo, no se aparta de la forma y el sonido
Puede el poder místico de buda ser percibido.
El verdaderamente despierto viene de ninguna parte
Y también va a ninguna parte:
El cuerpo físico puro, refinado
Aparece a través del poder espiritual⁴².

40 Cleary (1993). Avatamsaka Sutra. Libro 22. Pág. 495. Traducción propia.

41 Cleary (1993). Avatamsaka Sutra. Libro 23. Pág. 509-510. Traducción propia.

42 Cleary (1993). Avatamsaka Sutra. Libro 24. Pág. 518. Traducción propia.

Libro 25. Las diez dedicaciones.

Este libro es uno de los más largos del sutra, lo cual nos habla de la gran importancia de la Dedicación en la vida de los seres iluminados. La dedicación, de acuerdo a Cleary (1993) refleja dos principios esenciales de la práctica de los seres iluminados: generosidad o renunciamiento; y promesa o compromiso, los cuales se orientan hacia el completo desarrollo, liberación e iluminación de todos los seres.

Se exhiben extensas correspondencias entre contribuciones específicas y el resultado para el cual se ha realizado la dedicación, representando la adaptación de la actividad de los seres iluminados a las necesidades particulares de desarrollo mental de los seres sintientes. Lo anterior se presenta frecuentemente en términos espirituales o psicológicos, pero también en términos materiales o formales en que maravillosas imágenes de buda simbolizan la perfección del ser humano. En este libro se subraya nuevamente la integración de sabiduría y compasión, actuando resueltamente incluso mientras se conoce la naturaleza última irreal de la existencia condicionada. Esta habilidad de actuar sin apego, sin compulsión, sin aferramiento o rechazando la existencia o vacuidad, es presentada como la esencia de la dedicación y como fundamental en el camino de los seres iluminados.

La primera dedicación es la de salvar a todos los seres sin apegarse a ninguna imagen de ellos. Los practicantes de esta dedicación cultivan la generosidad trascendente, disciplina, paciencia, energía, meditación y sabiduría; y residen en la gran compasión, bondad, alegría, y ecuanimidad. Ellos dedican estas virtudes para el beneficio de toda la gente, para que cada uno sea puro, alcancen la realización fundamental de la iluminación, y por siempre sean liberados del sufrimiento y las aflicciones de los estados miserables.

La segunda se llama la indestructible dedicación. Los practicantes de esta dedicación alcanzan indestructible fe en los budas y bodhisattvas⁴³, en las cualidades y enseñanzas de los budas, en las puras vías de la vida, en el camino de dedicación a la iluminación, en los maestros de las vías de iluminación, en los poderes espirituales de los budas, y en la práctica de los medios adecuados de los iluminados. Los practicantes acumulan virtudes y las desarrollan, se concentran en ellas, las contemplan y analizan, encuentran alegría en y viven por ellas; colocan sus mentes en la dedicación de acuerdo con la naturaleza esencial de las cosas, entran en la verdad no creada pero perfeccionan las creadas adecuadamente, en la dedicación de las técnicas para descartar el apego a los conceptos de los fenómenos, y en la dedicación de la adecuada aplicación de las prácticas sin apegarse a las formas.

43 En términos muy generales se refiere a la persona que ya se encuentra en el camino de la búsqueda de la iluminación, es un practicante de la perfección que aspira a llegar a ser un buda a través de la sabiduría y de beneficiar a todos los seres sintientes por medio de la compasión. Bodhi ≈ despertar / sattva ≈ persona.

La tercera es la dedicación igual a todos los budas. Los practicantes aquí no conciben nada parecido ni disemejante a ningún objeto percibido; sus mentes son libres, puras, alegres, flexibles, y sin aflicción o problema. Se comprometen a incrementar la dicha del iluminado, la dicha de la inconcebible morada de los budas, la dicha de la sin par concentración de los budas, la dicha de la compasión ilimitada, la dicha de la liberación, del inmesurable poder, y de la tranquilidad desapegada de la cognición. Los practicantes dedican estas virtudes para ayudar a otros a cumplir los votos, perfeccionar las prácticas trascendentes, establecer una indestructible determinación por la iluminación, dejar el engreimiento, y alcanzar un claro y audaz sentido de la iluminación.

La cuarta es la dedicación de alcanzar todos los lugares. En esta dedicación los practicantes se proponen, con la energía de sus virtudes, alcanzar todos los lugares, todas las cosas, mundos, seres, tierras, espacios, tiempos y discursos; piden que sus virtudes puedan incluir todas las verdades, prácticas y poderes espirituales de iluminación, todos los métodos de meditación de iluminación, todas las actividades educativas, y todas las formas adaptativas para responder a los demás. Los practicantes pueden desarrollar y madurar a las personas; hermohear y purificar las tierras; evitar los trabajos dañinos; entender todas las cosas; comprender la realidad fundamental libres de deseo; conseguir fe pura; y tener claras y agudas facultades. Son capaces de aparecer responsablemente en todos los mundos, exponer las verdades en todos los lugares, viajar psíquicamente y responder a las mentes de otros, lograr comprensivos poderes de memoria y explicación, y alcanzar instantánea percepción universal que llega a todos los lugares.

La quinta dedicación es el infinito almacén de virtudes. Los infinitos almacenes o tesoros de virtud dedicados por los practicantes son logrados por el arrepentimiento y remoción de las obstrucciones causadas por las acciones pasadas, ofreciendo sus respetos a todos los iluminados, por escuchar las enseñanzas y practicarlas, y por regocijarse en las virtudes de todos los budas y toda la gente en todos los tiempos. Estos practicantes son conscientes de que todas las cosas son como fantasmas e ilusiones, sin embargo cultivan las acciones puras características de la iluminación; entran en la inconcebible libertad pero emplean los medios adecuados para realizar el trabajo de la iluminación e iluminar el mundo.

La sexta dedicación es estabilizar todas las raíces de bondad, haciendo que sean resistentes. Aquí los practicantes ejercitan todas las formas de generosidad, incluyendo el dar buenas enseñanzas y protección. Con estas prácticas ellos desarrollan el control mental con el cual practican dedicación, controlan el cuerpo y la sensación, concepción, acción, y la consciencia.

La séptima es la dedicación conforme a todos los seres sintientes. Los practicantes dan

a la gente lo que necesita sin esperar reputación o recompensa; su mente es desapegada, libre, sin trabas, fuerte, profunda, controlada, sin distracción, dedicada y penetrante. En la dedicación de estas virtudes, ellos oran para que la gente no carezca de nada material o moral, experimenten paz y felicidad, abandonen la confusión e ilusión, logren una mente imparcial y un conocimiento sin dificultades.

La octava es la dedicación característica de la verdadera esencia de la realidad (Thusness). Los practicantes de esta dedicación logran una clara y perfecta memoria y van más allá de la confusión y perturbación. Prometen alcanzar la libertad de pensamiento, palabra y obra para así realizar las prácticas de iluminación; prometen desarrollar una generosidad infinita, para cultivar todas las prácticas de iluminación, dominar todas las enseñanzas, y llegar al reino de conocimiento universal, recordando a los budas de todos los tiempos, prometen vivir en el mundo incansablemente edificando a otros, y activar incontables técnicas liberadoras de pensamiento y sabiduría. Dedicán estas virtudes sin apearse al mundo o a la gente, sin basarse en cosa alguna, libres de opiniones discriminatorias, de acuerdo con todas las verdades imparciales.

La novena dedicación se llama “sin esclavitud o apego”. Los practicantes de esta dedicación honran y respetan la emancipación de las rutinas compulsivas, la encarnación de todas las virtudes, el arrepentimiento de los actos pasados, el soporte moral de las virtudes, y la expresión de respeto por los iluminados. Ellos dedican sus virtudes con una mente desapegada, ilimitada y liberada, para completar el pensamiento universalmente bueno, las palabras y acciones sin necesidad de formar nociones arbitrarias de las palabras o cosas del mundo, de la iluminación o los seres iluminados, de las prácticas de iluminación o las vías de emancipación, de los budas o sus enseñanzas. No llegan a ser orgullosos o engreídos ni tampoco se auto degradan; las virtudes que cultivan son para el beneficio de todas las criaturas conscientes, dedicadas al más honorable estado humano, el estado de budidad.

La décima es la infinita dedicación igual al cosmos. Para los practicantes de esta dedicación el dar la enseñanza es lo principal, estableciendo la voluntad de iluminación en los demás. Son imparciales e incansables en practicar buenas obras, puros de corazón, independientes de conocimiento. Prometen desarrollar la habilidad para perfeccionar todas las perspectivas de libertad universal; la habilidad para absorber, retener y exponer la verdadera enseñanza; y para cultivar la práctica de iluminación para el beneficio de todos. Ellos también prometen completar la práctica de la moralidad sin mezcla, no confianza, desposesividad, desapego, no contención, estabilización de la buena voluntad, incomparable compasión, inmutable alegría, e imperturbable ecuanimidad.

Libro 26. Las Diez Etapas.

Se trata de las diez etapas de la iluminación, que son presentadas como el fundamento de todas las enseñanzas budistas. Este libro es de tal importancia que fue traducido al chino no menos de cinco veces, tres de ellas como un texto individual sobre un periodo de quinientos años, y en sánscrito también existe como una escritura individual.

De los distintos modos de enseñanza -súbito y gradual, explícito e implícito- es el gradual y explícito el que claramente domina en las diez etapas, haciendo de este uno de los libros más claros y directos de todo el *Ornamento Floral*. En tal sentido, las diez etapas abarcan el curso del ser iluminado desde el primer desenmarañamiento y atracción espiritual a la lluvia final de la enseñanza derramada desde el conocimiento iluminado, así completando y reiniciando el ciclo de auto iluminación e iluminación de otro. En el interior de este ciclo global hay otros ciclos paralelos de elevación de uno y de los otros; pues como los seres iluminados progresan de una etapa a la superior, hay un progreso que se expande no solo en extensión, profundidad y precisión de conciencia y percepción, sino también de correspondiente versatilidad y poder en los dominios comunicativos.

A través de este progreso, el practicante se fija con determinación en la budidad, y aspira a ser el mejor de los seres, no por comparación con otros, sino en términos del potencial de culminación, no limitando los horizontes o codiciando satisfacción personal por la aceptación de objetivos inferiores. En la alta etapa donde el sin esfuerzo y la cesación de la acción mental y física toman lugar, es esta externa inspiración la que motiva a los practicantes a elevarse incluso más allá de esta etapa de paz personal. En la más alta etapa de conciencia cósmica, cuya perspectiva impregna la escritura completa, se abre explícitamente, mostrando la visión del reino de realidad de "todo en uno, uno en todo".

Un tema importante en las diez etapas, que aparece en reiteradas oportunidades y de modos distintos en la escritura, es el cultivo del bienestar mundano y transmundo. Esto se presenta concretamente en este libro en los términos en que un practicante se involucra en el desarrollo y ejercicio de habilidades en ocupaciones mundanas. La elección de las actividades -ya sea en artes, ciencias, negocios, ocupaciones culturales, entretenimiento, u otros campos- es guiada por los deseos personales del practicante, pero también por las necesidades corrientes de la sociedad en la que está sirviendo, de acuerdo con lo que la beneficiará. El desarrollo de tales habilidades ocupacionales es acometido en el mismo nivel en que la meditación es la principal práctica entre las diez vías trascendentes. El balance del trabajo de las prácticas en el mundo y el mundo trascendente, característico del ideal de la comprehensiva actividad budista, opera para promover el simultáneo beneficio de uno y los demás, previniendo lo que se llama "intoxicación por el vino de la concentración y la

meditación”, un obstáculo en el camino y una indulgencia prohibida por los preceptos de los seres iluminados⁴⁴. En una etapa posterior, esas ocupaciones mundanas llegan a ser sin ningún esfuerzo y pueden ser llevadas a cabo espontáneamente y sin obstrucción.

Las Diez Etapas son las siguientes:

Primera etapa de *extrema alegría*. En ella los seres iluminados alcanzan la imperturbabilidad, se liberan de la ira y el concepto del yo se ha ido. Emprenden muchos grandes votos al tiempo que renuncian a otras muchas cosas.

Se presenta así mismo la analogía de un líder de caravana que para el beneficio de todos se informa muy bien sobre las características de la ruta para transitar con seguridad, lo cual representa la función de guías que les corresponde a los seres iluminados respecto de los demás seres sintientes ignorantes que deben ser conducidos por seres de mayor conocimiento.

Segunda etapa de *pureza*. Cuando en la primera etapa se activan diez disposiciones mentales entonces entran en la segunda etapa: honestidad, caballerosidad, habilidad, docilidad, tranquilidad, bondad, pureza, desapego, amplitud de mente y magnanimidad. Alcanzan también diez virtudes y diez poderes.

Tercera etapa de *refulgencia*. Los que han purificado profundamente la mente en la segunda etapa entran en la tercera. Entran en esta etapa por los diez enfoques sobre la mente: pureza, estabilidad, desilusión, desapasionamiento, no regresión, resolución, ardor, fuerza, alta mentalidad y magnanimidad.

Cuarta etapa *resplandeciente*. Los que han purificado la visión en la etapa anterior entran esta, en la cual se puede acceder por las diez entradas en La Enseñanza y diez cosas para madurar y desarrollar el conocimiento. Desarrollan las bases del poder místico de voluntad combinada con concentración y fuerza. Además de otras numerosas facultades.

Quinta etapa *difícil de conseguir*. Se entra en ella enfocándose imparcialmente en la pureza de distintas cosas; de la enseñanza, conducta, mente, conocimiento, etc. Son expertos en la verdad convencional y así satisfacen a otros seres de acuerdo a sus inclinaciones. Como en las anteriores etapas, están comprometidos en el desarrollo de los seres sintientes.

Sexta etapa de *presencia*. Se llega a ella por las diez igualdades de las cosas: todas son sin signo, sin originación, ausencia de marcas características, no nacimiento, desapego, pureza primordial, no conceptualidad, ni van ni vienen, son como ilusiones, ecos, sombras, reflejos, y sin dualidad de existencia y no existencia de todas las cosas. Las entienden a todas en su naturaleza intrínseca.

Aquí también examinan la originación interdependiente con bastante detalle y realizan

44 Cleary (1993: 41)

la concentración de entrar en la "vacuidad" que les permite abrir muchas otras puertas de concentración.

Séptima etapa de *largo alcance*. Ésta se caracteriza por la realización de ciertos emprendimientos en el Camino: entran en lo sin yo, ausencia de ser, ausencia de alma, de individualidad, de personalidad en todas las cosas.

Se explica cómo en cada una de las etapas se completan los elementos de la iluminación de manera distinta: en la primera se logra por enfocarse en todos los votos; en la segunda por remover las impurezas mentales; en la tercera por incrementar el compromiso y logro de la iluminación de la Enseñanza; en la cuarta por entrar en el Camino; en la quinta por avanzar junto con las ocupaciones mundanas; en la sexta por entrar en la puerta de la enseñanza de profundidad; en la séptima todos los elementos de a iluminación son completados momento a momento por el establecimiento de todas las cualidades de budidad.

Octava etapa de *inmovilidad*. Implica un conocimiento pormenorizado de la existencia que redunde en la adquisición de control sobre innumerables elementos y características. Se llama así porque los seres iluminados no pueden ser removidos de su curso.

Novena etapa de *buena mente*. Se caracterizan por el conocimiento exacto de muchas cuestiones, así como de las características específicas de los principios, significados, expresiones y elocución.

Décima etapa llamada *nube de enseñanza*. Entran y emergen de todas las concentraciones. Poseen conocimiento de la totalidad del reino de realidad, del reino del deseo, de la forma y sin forma, de todos los seres, de la consciencia, de lo creado e increado, del espacio y de la enseñanza del ser y no ser. Tienen el conocimiento del detalle de la práctica, las materias secretas de la enseñanza, del cuerpo, del habla, de la mente, etc.

Libro 27. Las diez concentraciones.

Habla de los seres iluminados rompiendo las barreras del mundo relativo cotidiano - barreras de espacio, tiempo, multiplicidad, solidez- por acción de la concentración mental. Un aspecto de esta práctica es la entrada y salida de la concentración en diferentes dominios. "Entrada" es interpretado como concentración o absorción, y "salida" como comprensión, o conocimiento; a través de la concentración en un dominio, se despierta el conocimiento en otro. Esto es realizado a través de numerosos medios de concentración y está conectado con el desarrollo de la visión del Ornamento Floral de la interpretación de los principios y fenómenos y la interpenetración de los fenómenos. Otro ejercicio es también presentado, incrustado en la imaginería y narrativa de este libro, estructurado para fomentar las perspectivas fundamentales de la enseñanza y para guiar el enfoque mental del desarrollo de

los aspectos específicos y generales del conocimiento comprensivo por el cual los seres iluminados se esfuerzan. De acuerdo a Cleary (1993), una característica de tales ejercicios es su cualidad “telescópica”, que permite visualizar simultáneamente extensión e inmanencia.

La Escritura del Ornamento Floral es como un holograma, la totalidad concentrada en todas sus partes, toda esta estructura reflejando una doctrina fundamental de la escritura; esto es como es el cosmos en sí mismo, todas las cosas interreflejadas, una y muchas interpenetradas. En el libro de las diez etapas esto es ilustrado con el modo de enseñanza gradual predominante; mas en el libro de las diez concentraciones esto se muestra con el aprendizaje repentino o todo de una vez, paralelo al formato paso a paso.

Como un tema esencial de las diez concentraciones aparece el propósito de conocimiento en el contexto de la vida de los seres iluminados; específicamente, entendiendo el proceso de desarrollo de las civilizaciones y mentalidades, y cómo los ciclos de enseñanzas operan en el contexto de estos procesos y sus distintos elementos.

Libro 28. Los diez súper conocimientos.

Este libro describe las más altas facultades y funciones desarrolladas a través de las concentraciones, las cuales son inconcebibles para cualquier mente excepto aquellas de los completamente despiertos.

Ellas son:

1. El poder espiritual de preciso conocimiento de las mentes de otros.
2. El ojo celestial.
3. El recuerdo instantáneo de las vidas pasadas.
4. Conocer las edades del futuro completo.
5. El oído celestial puro sin obstrucción.
6. Ir a todas las tierras de buda mientras permanecen en insustancialidad, sin movimiento o acción.
7. Entender todos los lenguajes.
8. Incontables formas del cuerpo.
9. Conocimiento de todos los fenómenos.
10. Concentración sobre la extinción de todas las cosas.

Libro 29. Las diez aceptaciones.

Contiene diez temas tratados con anterioridad en otros libros del Ornamento Floral, y que aquí son presentados como aceptaciones que han realizado los seres iluminados, las cuales les habilitan para alcanzar el conocimiento ecuánime.

Ellas son:

1. Aceptación de la voz de la enseñanza: Al oír la enseñanza de los budas los seres iluminados no se asustan o intimidan, sino que creen profundamente, practican y permanecen en ella.
2. Aceptación conformativa: significa contemplar la Enseñanza, investigarla, conformarse a ella sin oposición, comprenderla, purificar sus mentes y completarla.
3. Aceptación de la no originación de todas las cosas: no hay originación ni muerte.
4. Aceptación de la ilusoriedad: todas las cosas aparecen de las causas y condiciones.
5. Aceptación de ser como un espejismo:
6. Aceptación de ser como un sueño
7. Aceptación de ser como un eco
8. Aceptación de ser como un reflejo
9. Aceptación de ser como un fantasma
10. Aceptación de ser como el espacio: todos los fenómenos son sin origen, sin forma, no duales, sin curso, sin discriminación, sin distinciones, sin existencia.

Libro 30. Lo incalculable.

En él se desarrollan los inmensos números usados en la escritura. El más alto de los números excede la presente estimación del número de átomos en el universo. El método de cálculo del Ornamento Floral incluye las dimensiones de tiempo y espacio, y sigue los principios expuestos en la escritura, por ejemplo, puesto que cada cosa es una serie de momentos, continuamente muriendo y siendo renovados, cada momento es por tanto un nuevo universo; también, el contenido de cada momento pasado de consciencia es un universo. Además, todos los existentes son los que son en relación con otros; así, en términos de la Red de Indra vista en el Ornamento Floral, las facetas de la existencia son incalculables, interreflejadas hasta el infinito. Esto es ilustrado por la progresión de cuadrados por los cuales los incalculables números son desarrollados en este libro.

El libro concluye con un verso declarando que el cosmos es indeciblemente infinito, y por lo tanto es así el alcance total y el detalle de conocimientos y actividad de la iluminación.

Por irreconocibles vastos eones

ellos viajan constantemente a través de las diez direcciones, infinitamente.

Su conocimiento de medios iluminados es ingénito,

su conocimiento de la verdad es infinito,

su conocimiento de poderes espirituales es infinito,

sus milagros en cada instante mental son infinitos⁴⁵.

Libro 31. Tiempo de vida.

Presenta una similar generación progresiva de marcos de tiempo en diferentes mundos, culminando en el marco de referencia del prototipo de los seres iluminados, en el cual “un día y una noche” es un inconcebible inmenso lapso de tiempo en los términos terrestres ordinarios, sin embargo está aún dentro del tiempo. Aquí se ilustra nuevamente la interpenetración de los planos cósmico y mundano en la perspectiva del ser iluminado.

Se trata, igualmente, del libro más breve de todo el sutra, siendo su extensión inferior a una página de texto.

Libro 32. Los lugares de permanencia de los seres iluminados.

Presenta una descripción de un ser iluminado que, junto a un grupo de seguidores, expone la Enseñanza desde tiempos antiguos. Del mismo modo describe escenas similares a ésta pero ocurriendo en los distintos puntos cardinales, siendo nombradas localidades terrestres tales como Afganistán, China, Cachemira y otros. También destaca por su corta extensión que no alcanza a completar dos páginas de texto.

Libro 33. Las inconcebibles cualidades de los budas.

El libro representa a los budas en el estado causal como seres iluminados en dominios específicos, y trata sobre el estado de efecto o realización, los atributos universales de los budas. Aquí los “budas” representan sintonización al buda cósmico, el “cuerpo de realidad”. El capítulo anterior alude al estado causal, el cual promueve el efecto; en este libro se presenta cómo el estado de efecto se extiende hacia el interior de la causa. Así es ilustrada la doctrina de interpenetración de causa y efecto del Ornamento Floral -causa produce efecto, efecto produce causa. Esto es una forma de representar la Enseñanza como una rueda que continuamente se mueve hacia adelante.

Debido a las muchísimas cualidades propias de los budas, puede resultar un tanto inútil enumerarlas o resumirlas, pues todas son ciertamente perfectas y maravillosas, y cuya grandiosidad no puede menos que inspirar admiración e incluso envidia dependiendo desde dónde se perciban.

Libro 34. El océano de las mrcas físicas de los diez cuerpos de buda.

Contiene una larga serie de visualizaciones que presentan el estado de efecto o

45 Cleary (1993). Avatamsaka Sutra. Libro 30. Pág. 903. Traducción propia.

realización en términos de consciencia comprensiva, representada por multitudes de penetrantes luces revelando los fenómenos de los mundos material y espiritual. El libro señala que en cada parte del cuerpo de buda podemos encontrar marcas distintivas de su nivel de iluminación, ya sea en las manos, dedos, piernas, orejas, etc. Esto representa una idea que a simple vista pudiera parecer contradictoria, por cuanto se nos muestra al buda con un cuerpo (o diez) como el nuestro, con los mismos órganos y limitaciones, que nos inspira cierta cercanía y accesibilidad. Pero por otra parte, cada una de las marcas que exhibe cada uno de sus cuerpos nos separa y aleja de su estado, ya que no podemos encontrar dichas marcas en nuestro cuerpo. En consecuencia, pese a la lejanía, este libro sugiere la posibilidad de entrar en el camino y esforzarnos por adquirir esas marcas de acuerdo a nuestro progreso en la senda de la iluminación.

Libro 35. Las cualidades de los embellecimientos y luces del buda.

Se refiere al buda como un ser iluminado que mostrando la luz penetrante del despertar rompe completamente los velos del reino de la ignorancia. Se trata de virtudes y poderes magníficos del buda que simplemente dan continuidad a lo expuesto en libros anteriores que muestra cuán perfecto, poderoso y maravilloso es el estado de budidad.

Libro 36. La práctica de bien universal.

Continúa la exposición de las cualidades de la budidad, las que se muestran generalmente de la emanación de los principios universales de la budidad desde el estado de efecto al interior del estado de causa, tema nuevamente considerado. Narrado por Samantabhadra, el ser iluminado Universalmente Bueno, el prototipo y representación del completo cuerpo de los actos prácticos de los seres iluminados.

Libro 37. La apariencia de buda.

En este libro Samantabhadra avanza sobre un tramo describiendo algunas de las miríadas de facetas de la manifestación de buda y cómo éstas son percibidas.

Libro 38. El desapego del mundo.

Trata del desarrollo del ser iluminado, y comenta puntos sobre el significado de la trascendencia mientras se está en medio del mundo. Es una serie de doscientas respuestas a doscientas preguntas sobre distintos aspectos de la evolución de los seres iluminados hasta ser budas.

Libro 39. La Entrada en el Reino de Realidad.

El libro trigésimo noveno, el último de La Escritura del Ornamento Floral, es considerado por muchos como el mayor drama del canon budista. Conocido en Sánscrito como un escrito individual llamado Gandavyuha, este libro describe el desarrollo del ser iluminado a través del relato de un peregrinaje. El personaje principal, un buscador de la verdad de nombre Sudhana, es enviado en un viaje por Manjushri, la personificación de la sabiduría, y visita a numerosos guías espirituales, cada uno de los cuales lo envía a otro para lograr mayor iluminación. Eventualmente Sudhana llega a la morada de Maitreya, el buda inminente, y finalmente se integra con el ser total de Samantabhadra, la representación de Bien Universal, la actividad de la iluminación.

Los guías que Sudhana encuentra, referidos como benefactores espirituales o amigos, son jóvenes y viejos, hombres y mujeres, budistas y no budistas, renunciantes o dueños de casa, miembros de distintas clases, y expertos en variadas profesiones, artes y ciencias. Ellos no están organizados en una jerarquía o institución perceptible. Los amigos espirituales son conocidos cada uno por el otro de acuerdo a su propia sintonía o afinidad. Ninguno de ellos dice tener la verdad completa, y ninguno trata de atar a Sudhana a un sistema dado o dogma, o intenta mantenerlo como un seguidor. Muchos de ellos enseñan en lugares y formas que no son abiertamente asociados con lo que convencionalmente se entiende como religión.

***Descripción del Gandavyuha.*⁴⁶**

Dentro de los treinta y nueve libros que componen el sutra del Ornamento Floral, hay dos que tienen especial relevancia; las Diez Etapas, y La Entrada en el Reino de Realidad o Gandavyuha. Ambos libros comparten el hecho de ser los únicos que aún permanecen en Sánscrito. Además, fueron traducidos varias veces y circularon como obras independientes del sutra.

Respecto del Gandavyuha, aparte de su magnitud y belleza, es una recapitulación de los principales temas contenidos en todo el sutra, presentados bajo la forma de las enseñanzas de los cincuenta y tres maestros que Sudhana visita en su viaje de conocimiento.

Se ha optado por incluir parte de este comentario al libro trigésimo noveno como ayuda para la comprensión del mismo y del sutra en su integridad, especialmente escrito pensando en un público no especialista en la filosofía Huayan.

Li Tongxuan, aquí citado, parte indicando que la realidad es lo inherentemente sin base de los objetos físicos y mentales. La interpenetración de uno y muchos, la desaparición de los

⁴⁶ Aquí se sigue muy de cerca el comentario de Li Tongxuan, el cual se puede encontrar como un apéndice en la Traducción citada del Sutra del Ornamento Floral, en la página 1545 de dicha edición.

límites de lo real y artificial, de la afirmación y negación. El reino de realidad, por su parte, es puramente concomitante con el conocimiento y no con las percepciones emocionales. Las semillas de la consciencia no iluminada son solamente funciones del conocimiento que no están subsumidas por la ilusión, esto es, la esfera del conocimiento independiente que es llamada reino de realidad. También, ya que la sustancia del conocimiento no tiene morada y todo lo penetra, se puede ver que el absoluto y lo mundano son totalmente inconcebibles. Es el reino infinito donde todos los objetos se reflejan unos a otros, las tierras de buda se multiplican y re multiplican, donde los sabios y la gente ordinaria están en el mismo todo, y las formas de los objetos de interpenetran; esto es llamado el reino de realidad.

Cuando un sutil sonido se difunde por el universo, un solo cabello mide la infinitud, las visiones de lo grande y pequeño desaparecen, los otros y el yo están en el mismo cuerpo, la consciencia condicionada y los sentimientos se han ido, y el conocimiento se expande sin obstrucción, esto es llamado la entrada en el reino de realidad. este es el eterno objetivo de todos los budas de todos los tiempos, sin principio ni fin. Las progresivas prácticas de los niveles precedentes están todas en este como su substancia. En este punto la práctica es completa; cuando el acto sigue al conocimiento, este retorna a su estado original; fundamentalmente no hay cambio.

El escenario de esta escritura toma lugar en el mundo humano para ilustrar que el el jardín del mundo humano es el gran jardín del reino de realidad, y que el mundo de los seres vivos es el mundo de los verdaderamente despiertos. Manjushri, el espíritu de sabiduría, buscaba inducir al peregrino Sudhana a la verdad en el inamovible conocimiento fundamental que es inherentemente puro y que no tiene origen o extinción, para inducirlo a ser un bodhisattva, un ser iluminado. Manjushri explicó las enseñanzas de iluminación a Sudhana para inspirar el pensamiento de iluminación en él, pero dicho pensamiento requiere de la práctica para estar completo. Así, una vez que Sudhana había despertado el pensamiento de iluminación, él preguntó a Manjushri cómo podía aprender a actuar como un ser iluminado y practicar el camino de los seres iluminados, y no preguntó más sobre el pensamiento de iluminación.

Por causa de que los métodos de progreso expuestos en las asambleas previas del sutra Avatamsaka no habían sido realizados por seres humanos comunes, en el Gandavyuha Manjushri quiere hacer a Sudhana una señal útil para las posteriores generaciones de buscadores. Además, los nombres de los maestros y sus moradas -gente sagrada y ordinaria, espíritus, miembros de la realeza, mendicantes, laicos, gente no budista, humanos, celestiales, hombres y mujeres- representan ciertos principios.

El Sur, la dirección del peregrino Sudhana, es usado para sostener la verdad, claridad y

sinceridad, lo cual indica que cuando alguien llega al abierto, claro, verdadero conocimiento sin subjetividad, entonces todo está en el Sur. Por consiguiente, Manjushri envía a Sudhana hacia el sur para que llame a amigos espirituales y benefactores, cada uno de los cuales lo impulsa hacia adelante para que haga mayores progresos y no pierda tiempo de aprendizaje. Es por eso que esos amigos siempre alaban las virtudes de aquellos a quienes Sudhana ya ha conocido.

En el reino del principio, Manjushri sostiene el conocimiento de lo fundamental, Samantabhadra sostiene el conocimiento de diferenciación, y Maitreya sostiene la increada realización dentro de Manjushri y Samantabhadra. Esos tres principios están todos en los cincuenta amigos espirituales -representando los cinco rangos de iluminación- que Sudhana conoce en su peregrinaje, por ello hay cincuenta y tres maestros. Puesto que las cincuenta enseñanzas de los amigos espirituales tienen cada una causa y efecto como en otros libros del Sutra, donde hay diez bodhisattvas y diez budas para representar causa y efecto; esto hace cien. A esto se puede agregar las diez básicas vías de trascendencia y se tiene cien y diez, el número de ciudades que Sudhana ha dicho que visitó.

Los Cincuenta y tres Maestros.

1. Meghashiri.

Sudhana se encontró con el monje Meghashiri, que significa *gloriosas nubes*, en la cima de la montaña Maravillosos Picos, y realizó la morada de la inspiración. De acuerdo a Tongxuan, el término nubes tiene cuatro significados. Están en todas partes y por tanto representan la concentración. Están cargadas de humedad y entonces representan la virtud. Con su sombra y poder de cubrir representan la compasión. Con la lluvia que derraman representan el conocimiento. La significación de lo monacal es la cesación de los argumentos de la opinión; detener la argumentación, pues al permanecer sin pensamientos, quieto y en silencio como una montaña, los sutiles principios sin forma llegan a ser evidentes. El hecho de que Sudhana subiera la montaña y mirara en busca de Meghashiri simboliza el uso de la observación en calma para acceder a la morada del iluminado. Pero Meghashiri se encontraba en un pico distinto, lo que simboliza utilizar los métodos adecuados de meditación para entrar en el estado original donde no hay concentración ni distracción. El que Meghashiri caminara lentamente alude a ser imperturbable, pero el moverse, pasear, indica no detenerse excesivamente en el trance de la concentración.

También, el primer maestro veía a todos los seres vivos como el cuerpo de iluminación, y veía al mundo como luz, como un reflejo, ni real ni falso, intrínsecamente puro. Al ver a los

seres vivos se muestra que mantenía la integridad de la visión ordinaria, pero también podía ver que eran insustanciales, por tanto mantenía también la integridad de la visión objetiva, y además la visión del conocimiento por cuanto podía producir objetos mágicamente. Por lo anterior, Meghashiri dijo a Sudhana que él siempre veía los infinitos budas de las diez direcciones y conocía la enseñanza de la visión universal a través de la luz del conocimiento alcanzado por el recuerdo del reino de los budas.

2. Sagaramegha.

Cuando Sudhana fue al país de Sagaramukha (puerta de océano), vio al monje Sagaramegha (nube del océano) y realizó la morada de preparar el suelo. La puerta del océano consiste en no retener el cuerpo de nacimiento y muerte, y al ser capaz de colocar el océano del nacimiento y la muerte en sí mismo en el océano de gran conocimiento y siempre beneficiar a la gente con este principio; por ello el monje fue llamado Nube del Océano.

Él había alcanzado la luz del más alto conocimiento. Lo usaba para observar la corriente subjetiva y objetiva de los mundos, y sabía que el océano de ignorancia y dolor causado por los doce procesos de condicionamiento es todo el vasto océano de la esencia de todos los budas de todos los tiempos, y que no hay lugar para lograr la budidad fuera del océano de nacimiento y muerte. Por lo anterior, Nube del Océano dijo que había vivido doce años en ese país.

El océano de la esencia es infinito y está lleno de conocimiento y virtud, lo cual se condice con el hecho de que este maestro dijera que el océano es muy profundo y amplio, y que estaba adornado con muchos tesoros.

Para la gente ordinaria las siete condiciones de ignorancia -agitación, consciencia del yo, nombre y forma, sentidos receptores, contacto y captación- son corrientemente activos, con lo cual se forman las tres condiciones de anhelo, codicia y devenir. De las tres condiciones anteriores se desarrollan las del nacimiento, envejecimiento, enfermedad y muerte. Luego, al ser lanzados sobre las olas del sufrimiento en un ciclo sin fin, los estudiantes temporales de la liberación individual rechazan este disgusto y no conciben la gran compasión. Ante esto Sagaramegha usa la comprensión intuitiva básica para iluminar de una vez toda la intrínsecamente sin base sustancia y forma de la producción condicionada, para transformarla de una vez en un océano de gran conocimiento.

La producción de grandes lotos en este océano simboliza la acción del conocimiento sin mancha, y porque la acción de la iluminación está siempre de acuerdo con el conocimiento, la flor se convirtió en un océano completo.

Los espíritus del agua derramaron agua fragante: el conocimiento da una disciplina

natural para lavar todas las impurezas de la mente.

Cuando los titanes estaban en el océano, el agua solo les llegaba hasta la cintura: la acción sabia no se hunde en el océano del nacimiento y la muerte.

La encarnación del buda sentado sobre el loto florecido era inmensamente grande porque el conocimiento es invencible. Y la función del conocimiento es representada por el buda extendiendo su mano derecha.

El buda coloca su mano sobre la cabeza de Sagamegha: la reflexión y combinación de conocimiento y acción.

El ojo universal representa el conocimiento fundamental, el conocimiento de la diferenciación es presentado como una escritura.

3. Supratishthita.

Sudhana fue a una villa sobre el litoral de Lanka, donde vio al monje Supratishthita (bien establecido) y realizó la morada de la práctica. Luego de examinar los doce eslabones del condicionamiento, reexaminó las energías de sus corrientes hábitos de discriminación activas en sus sentidos y encontró que todas ellas se habían convertido en semillas de conocimiento, por lo cual no se demoró más en ellas.

La montaña de Lanka está en los mares del sur, es muy alta y pronunciada, prácticamente imposible de escalar, pero ahora que el océano de nacimiento y muerte se ha convertido en el océano de conocimiento, Sudhana ha encontrado la vía para ascender y permanecer pacíficamente en paciencia, no engañado por las posesiones diabólicas del nacimiento y la muerte. También Sudhana vio al monje Supratishthita caminando en el cielo; debido a que él no permanecía ni en el cielo en el mundo ni más allá del mundo, él "viajaba en el cielo".

Porque la voz de la enseñanza tenía una influencia universal y la luz del conocimiento destruía la ilusión, la lluvia de espíritus produjo una tormenta y relámpagos como ofrendas al monje. A causa de su conocimiento práctico y compasión, su humildad y auto disciplina, las avejillas virginales rodearon al monje respetuosamente. A causa de su maestría en el uso de las diez vías trascendentes para beneficiar a los seres, el monje fue honrado por los diez reyes. Porque él había entrado en la puerta de libertad a través del conocimiento, el monje fue liberado de las barreras de la pureza e impureza; todos los falsos estados de existencia se fundieron al contacto, para ser como el cielo.

Entonces el monje dijo que había encontrado la puerta de la liberación sin obstrucción, velozmente sirviendo a los budas en todas partes, yendo a través de las diez direcciones en un instante de pensamiento, pasando a través de los muros, penetrando la tierra, y caminando

sobre el agua, como si fueran todo el espacio.

4. Megha.

Entonces Sudhana fue a Dravidian, la ciudad de Vajrapura, a ver al lingüista Megha, y realizó la morada del noble nacimiento.

La significación de Dravidia es el fundimiento de los entendimientos erróneos por la enseñanza de los sabios. Megha significa *nube*, y representa a quien contiene la humedad que da vida y derrama la lluvia de la enseñanza. Sudhana vio a Megha en mitad de la ciudad, rodeado por miles de personas, exponiendo formas de entrar en la verdad a través del orden de las letras revueltas. Los maestros precedentes eran todos mendicantes: Megha es un hombre laico, para representar el hecho de que cuando la trascendencia del mundo es lograda, el conocimiento trascendente no está divorciado del mundo. Él estaba en el mundo, pero no era afectado por él, por eso se dice que estaba “en medio de la ciudad”. Su cuerpo de conocimiento era libre, y lo intercambiaba con la sociedad; por ello él estaba “rodeado de miles de personas”.

Todos los fenómenos mundanos son fenómenos transmundanos. Cuando se dice que el fenómeno no existe, cada uno es intrínsecamente vacío; cuando se dice que el fenómeno no existe, esto no destruye la apariencia. Por esto lo absoluto y lo mundano, existencia y no existencia, cambian completamente una en otra, y se embellecen una en la otra.

Ya que la totalidad, individualidad, igualdad, diferencia, integración y desintegración de todos los fenómenos se revuelven los unos con los otros en un orden interrelacionado, a esto se le llama el método del orden de revolver las letras.

Megha es personalmente un laico, mientras que el espíritu de iluminación es un principio absoluto. La verdad mundana debe obedecer a la verdad absoluta, por ello Megha al oír que Sudhana había despertado el pensamiento de iluminación, inmediatamente se bajó de su asiento y se inclinó. Y porque quería inspirar a Sudhana para mayores progresos, le dijo que él solo conocía ese método de enseñanza de recitaciones de concentración de sutil sonido.

5. Mukta.

Entonces Sudhana fue a Vanavasin (habitante del bosque), vio al distinguido personaje Mukta (el liberado), y realizó la morada del completo equipamiento con la habilidad en medios.

Mukta estaba en medio de lo mundano, al igual que Megha. El sabio ocupa lugares en que hay muchos seres vivos y muertos por la meditación de las comunidades, y la meditación de las comunidades son llamadas bosques, por eso Megha le había indicado una

comunidad en el Sur llamada Habitante del Bosque.

Es indicativo el hecho de que los doce eslabones del condicionamiento -ya mencionados más arriba- sean la sustancia de la meditación, y Sudhana viajó doce años para llegar a Vanavasin. Antes, con Sagamegha, había observado los doce eslabones de la vida condicionada y alcanzó la consciencia transmudana; aquí ni destruye la vida condicionada ni se aferra a ella. Viajar significa no quedarse.

Cuando Sudhana vio a Mukta lanzó su propio cuerpo sobre el suelo, porque la esencia del conjunto mente-cuerpo está en sí mismo en la meditación; él también unió sus palmas, simbolizando la no dualidad de lo absoluto y lo mundano.

Porque el asunto del trance es inmensamente profundo, todo lo llena, y completamente realizado, Mukta entró en absorción en una fórmula de concentración de un torbellino de ilimitadas tierras de buda, del cual aparecían en las diez direcciones los sitios de iluminación de budas tan numerosos como los átomos en diez tierras de buda.

El torbellino tiene el significado de profundidad, el número diez tiene el significado de culminación, cumplimiento, logro, realización. En la absorción los budas resultan de su propio conocimiento y sus propias prácticas causales aparecen en profunda quietud, por tanto Mukta dijo que cuando entró en la absorción y trance vio diez budas en las diez direcciones, con diez asistentes principales.

Un pensamiento en armonía es un momento de budidad, así un continuo de pensamientos en armonía es un continuo de budas. No hay un país fuera de la mente, no hay un buda fuera de la mente, por ello el Liberado Mukta dijo que si quería ver budas tales como el buda de Infinita Luz en el Mundo de Dicha, debía verlos como a sus propios pensamientos.

6. Saradhvaja.

Posteriormente Sudhana fue a la punta del continente, vio al monje Saradhvaja, y realizó la morada del correcto estado de la mente. Y porque este maestro había llegado al último confín del conocimiento transmudano, él “vivía en la punta del continente”. Pero Saradhvaja solo había logrado la gran compasión por la cual los mundanos trascienden el mundo, y no había alcanzado aún la gran compasión por la cual entrar en lo mundano y compartir su confinamiento, él solo era un “monje”. Y a causa de que su conocimiento oceánico podría romper la ilusión, era llamado Estandarte del Océano.

Sudhana vio a Saradhvaja en un lugar para meditar caminando. Un lugar para caminar representa concentración en estado de quietud, tener tranquilidad basada en la función. Y el estar sentado en un lugar para pasear representa no estar en la función de quietud, ser

espontáneo y libre. Él estaba separado de su respiración, que representa tranquilidad y función de acuerdo con su realidad interior. Así, Sudhana vio a Saradhvaja en trance, separado de su respiración, y vio a nobles, dueños de casa y Brahmanes surgiendo de sus pies y viajando a través de las diez direcciones. Estos tres tipos de personas son gente que practica la virtud. Los guerreros son una clase gobernante, los Brahmanes son una clase sacerdotal. Las rodillas son uniones que se doblan y estiran libremente, por eso Sudhana vio a los guerreros y sacerdotes emerger de las rodillas.

La parte central de cuerpo es el lugar de los deseos mundanos, y los magos son gente sin deseos. Por el conocimiento de Saradhvaja, produjo mágicamente acciones similares a las de los seres sintientes, pero sin deseo en sí mismo, por ello magos tan numerosos como seres sintientes surgieron de su cintura.

Los espíritus del agua simbolizan la lluvia de la Enseñanza vigorizando a los seres, y como los lados del cuerpo están cubiertos, así una multitud de espíritus del agua surgieron de los lados de Saradhvaja.

El corazón tiene el significado de la bravura; un auspicioso símbolo sobre el corazón de un buda tiene el significado de la pureza de conducta sin fin. Los titanes representa el no hundirse en el océano del nacimiento y la muerte a causa de la diligencia en las prácticas. Por lo anterior, del auspicioso símbolo sobre el corazón del maestro surgía una multitud de titanes.

Los hombros tienen el sentido de soportar el peso, mientras que los temibles seres sobrenaturales simbolizan la protección. Por estas razones ellos cargan con el gran trabajo de proteger a los seres sintientes, y por ello una multitud de tales seres salía de los hombros de Saradhvaja.

Los músicos celestiales son el espíritu de la música, y el abdomen representa la contención de miríadas de verdades; así se entiende que los músicos celestiales emergieran del abdomen de Saradhvaja.

Un emperador significa hacer rodar la rueda de la Enseñanza, por eso una multitud de emperadores emergía de la cara de este maestro. Por otra parte, el sol rompe la oscuridad, por lo cual los soles emergían de los ojos de Saradhvaja.

En medio del nacimiento y la muerte la sabiduría práctica es lo más importante, por tanto los seres iluminados surgían de la cabeza de Saradhvaja.

Todo lo anterior ilustra el uso del conocimiento de la vacuidad para producir diferentes cuerpos, creando multitudes de emanaciones llenando las diez direcciones, desarrollando, educando y adornando a los seres sintientes mientras en esencia son como el espacio, completamente libres de cavilación. Consecuentemente, Saradhvaja producía la aparición de esas multitudes de seres en medio del trance.

Sudhana también vio a Saradhvaja producir incontables rayos de luz de sus poros -su cuerpo completo era la luz sin impedimentos de la verdad del cuerpo de realidad.

Sudhana se mantuvo de pie por seis meses y seis días hasta que Saradhvaja emergió del trance. Un día y una noche representan completar la generosidad. Siete días y siete noches representan las siete ramas de la ética. Una quincena representa alcanzar la templanza -una quincena es la mitad de un mes, por tanto la templanza está en la mitad en el sentido de que solo beneficia a uno mismo y no a los otros de manera activa- Un mes simboliza lograr la diligencia, seis meses representan las seis moradas, el correcto estado de la mente; y los seis días representan lograr las seis vías trascendentes, la sabiduría.

Puesto que el maestro solo había alcanzado el puro amor de la acción no afectada y aún no lograba la gran compasión y habilidad en medios para cooperar con los seres sintientes, Saradhvaja le dijo a Sudhana que él solo había conseguido este método de absorción en la sabiduría trascendente.

7. Asha.

En Samudravetali (guardián de la puerta del océano) Sudhana vio a Asha y realizó la morada de la no regresión.

Samudravetali es la marea, y representa a la realidad adaptada para envolver a los seres sintientes de un modo adecuado.

Asha estaba en un parque llamado Samantavyuha, que traducido significa “adorno ubicuo”, lo cual simboliza las incontables prácticas que tienen lugar en la vida y muerte constituyendo un arreglo de ubicuos adornos. Asha era una devota laica, muy compasiva pero no afectada, gentil y de buena voluntad; aparecía como una mujer aunque ella no tenía consciencia de serlo.

Sudhana vio el parque y sus construcciones, fuentes y otras características tales como estar adornado con joyas, y las características de Asha eran inefablemente hermosas ya que estaban en un entorno y una persona que respetaba a los iluminados y servía a la vida, con incontables prácticas de conocimiento y compasión.

Combinando conocimiento y compasión, ella dijo a los budas de las diez direcciones que vinieran a explicarle las verdades. También le dijo a los ochenta y cuatro cuatrillones de seres vivos del parque que realizaran las mismas prácticas que ella, pues eran irreversibles en el progreso hacia la suprema perfecta iluminación; y a causa de que ella usaba las ochenta y cuatro mil aflicciones para que aparecieran ante ellos con el fin de conocerlos y guiarlos, ellos arribaron al estado original de unidad de la esencia de la vida y muerte y el conocimiento iluminado.

Como ella podía entrar en la vida y la muerte para educar a los seres sintientes -hasta comprender que la vida y la muerte, los seres sintientes y las actividades de enseñanza son todos procesos nirvánicos que no están dentro ni fuera de la existencia, y ser finalmente pacificados- ella dijo que había alcanzado este estado de bienestar sin sufrimiento.

8. Bhishmottaranirgiiosha.

Entonces Sudhana fue a la tierra de Nalayur sobre la costa, vio al adivino Bhishmottaranirgiiosha y realizó la morada de la naturaleza juvenil o inocencia.

El adivino vivía sobre la costa marítima porque había usado los votos trascendentes para iniciar trabajos de sabiduría y complementar su compasión, fusionándolos en uno, y solo así alcanzó la gran función sin esfuerzo, beneficiando a multitudes sin siquiera pensar en ellos, como la marea del océano que truena y lava sin esfuerzo.

La tierra de Nalayur es llamada *no perezosa*, en el sentido de que la tierra natal del adivino constituye el uso del conocimiento sin esfuerzo para ayudar a los seres incansablemente.

Bhishmottaranirgiiosha es llamado Aquel que Pronuncia un Sonido Temible, en el sentido de que cuando habla aplasta a los seguidores de doctrinas aberrantes. Porque él usa el conocimiento para adaptarlo a las diferentes religiones sin tener diferentes visiones u opiniones, es representado como un adivino.

A causa de tener conocimiento y compasión, las virtudes que protegen a los seres, el adivino era visto en un bosque diversamente adornado. El adivino estaba sentado sobre un cuero de antílope tendido sobre el pasto, simbolizando el estado de pocos deseos, y como tenía miles de prácticas en él, es representado como teniendo diez mil seguidores, vestidos con piel de venado.

Porque los reinos del “polvo” -experiencias de los sentidos- retornan todos a la “tierra” del conocimiento, Sudhana lanzó su cuerpo a la tierra.

A causa de la comprensiva unión del conocimiento y el entorno en el adivino, cuando tomó la mano del peregrino Sudhana este se pudo ver yendo a los budas en las diez direcciones tan numerosos como átomos en diez tierras de buda. El gesto de tomar la mano representa el empoderamiento místico, y por medio de esto él fue ayudado y sostenido por el sabio en su entrada en la realidad, pero al soltar su mano, este retornó donde estaba antes.

9. Jayoshmayatana.

Entonces Sudhana fue a Ishana, vio a Jayoshmayatana y realizó la morada del principado espiritual. Ishana es llamada Larga y Recta, simboliza el uso de la enseñanza

inclusiva que se extiende en el largo camino, haciendo que uno no permanezca en falsas pretensiones.

Jayoshmayatana el brahmán es llamado *el que vence al calor*, porque usa el conocimiento para adaptar la falsedad, su poder es capaz de superar el venenoso calor de las aflicciones emocionales; entrando en una función espiritual aparece como un asceta indio, asando su cuerpo con fuego rodeándole bajo el sol quemante, sin embargo en realidad estaba liderando a cultores aberrantes para que retornasen al conocimiento correcto.

Ahí había una montaña afilada, simbolizando la navaja de la verdad cortando la confusión. Abajo había una hoguera representando la luz del conocimiento diamantino. Cuando Jayoshmayatana insta a Sudhana a subir la montaña y luego lanzarse al fuego, este vacila, ya que es impensable contravenir el orden objetivo, pero espíritus celestiales aparecen en el cielo y cantan alabanzas sobre las virtudes del brahmán e impulsan a Sudhana para que no dude, el cual una vez que ajustó su conocimiento con el evento total, entró en lo experimental; y subió a la montaña y saltó.

10. Maitrayani.

Entonces Sudhana fue a la ciudad de Simhavijurbhita, vio a la joven Maitrayani, y realizó la morada de coronación.

Como ella era espontáneamente compasiva pero no afectada por los hábitos de atracción que resultan de la esclavitud de la existencia, Maitrayani es representada como una joven. Como su compasión era nacida del conocimiento y era independiente y sin temor, su padre era un rey llamado Bandera de León.

En la morada de coronación el conocimiento y compasión incluyen completamente al conocimiento y compasión de los cinco rangos sin un camino diferente, por tanto Maitrayani es representada como teniendo un séquito de quinientas jóvenes. Por otra parte, como ella era capaz de permanecer en la morada de los budas, conteniendo las causas y efectos de la budidad a través de los cinco rangos, ella vivía en un palacio de joyas radiantes. Igualmente, como usaba la práctica de gran compasión basada en el conocimiento para exponer el cuerpo de realidad en cinco partes, ella está sentada sobre un asiento fijado sobre piernas de sándalo, vestida con redes de cordeles dorados y adornada con ropas celestiales.

La base de cristal del palacio sostiene la clara pureza del cuerpo de realidad. Los pilares de lapislázuli sostienen el mantenimiento de la conducta pura. Los muros de diamante sostienen la protección del conocimiento. Las cercas de oro sostienen el aparente rigor en la disciplina. Las brillantes ventanas soportan la iluminación del mundo ordinario con la luz de la Enseñanza.

Porque su corazón era sin mancha, Maitrayani había nacido con la piel dorada; porque ella cubría a los seres vivos con conocimiento, había nacido con los ojos y el cabello de color negro azabache. Puesto que un principio contiene todos los principios, y se interpenetran simultáneamente, cuando Sudhana miró el palacio vio las características de los reinos de todos los budas contenidos en cada muralla, en cada pilar y en cada imagen de los espejos.

Resumen de los primeros Diez Maestros.

1. Meghashiri elucidó la vía de meditación para traer el conocimiento de buda a la mente de uno y ver los reinos de los budas en todas partes.

2. Sagamegha elucidó la vía para contemplar los doce eslabones del condicionamiento en el océano del nacimiento y la muerte como el puro océano fundamental de las tierras de buda.

3. Supratishthita elucidó la vía para emerger sin impedimentos en el mundo ordinario con la libertad del conocimiento de la realidad.

4. Megha dilucidó la forma de vivir en el mundo ordinario y cultivó las letras mundanas y penetró en todo lo que ellas implicaban.

5. Mukta dilucidó la forma de meditación espontánea en el cuerpo que contiene los incontables reinos de las tierras de buda.

6. Saradhvaja dilucidó la vía del poder espiritual sin impedimento de la tranquila función liberada de la esclavitud.

7. Asha elucidó la forma de vivir en el mundo para desarrollar y extender la gran compasión.

8. Jayoshmayatana dilucidó la forma del ascetismo en contacto con aberrantes cultores.

9. Bhishmottaranirghosha dilucidó la forma de aparecer similar a la gente descarriada por medio del conocimiento sin esfuerzo.

10. Maitrayani elucidó la forma de simultánea completitud de conocimiento y compasión.

11. Sudarshana.

Luego Sudhana fue a Trinayana, vio al mendicante Sudarshana y realizó la práctica de la alegría.

Trinayana significa "tres ojos". El ojo del conocimiento observa las facultades, el ojo objetivo conoce los principios, y el ojo de sabiduría distingue lo correcto de lo equivocado. Estos tres ojos son originalmente uno, el cual recibe tres nombres de acuerdo a su función. Si a

uno le faltan esos ojos, uno es engañado y no puede ayudar a otros; por ello el nombre de esa tierra es Tres Ojos.

Sudhana vio al mendicante caminando alrededor de un bosque: el significado de ir y venir es el de entrar en el nacimiento y la muerte para liberar a los seres del nacimiento y la muerte, inducirlos para que sean compasivos y ellos también hagan lo mismo liberando a otros. La joven apariencia del mendicante significa habilidad para realizar las acciones prácticas. Sus rasgos bien parecidos afirman lo correcto de su acción, su cabello rizado regularmente hacia la derecha simboliza que su acción está de acuerdo con El Camino. Él tenía un penacho de carne sobre su cabeza, que simboliza elevación y plenitud de virtud. Su piel dorada simboliza claridad de intelecto y pureza de corazón. Su frente era amplia, lisa y cuadrada, simbolizando amplitud de conocimiento y visión. Sus labios eran rojos y limpios, símbolo de habilidad en la explicación del principio de vacuidad. Tenía un auspicioso signo en su pecho, que simboliza claridad y frescura de la sabia acción. Sus dedos estaban palmeados, simbolizando el uso de la Enseñanza para sacar a los seres sintientes del océano de sufrimiento. Y como su práctica de salvar a los seres era universal, estaba rodeado por espíritus celestiales. Porque él podía adaptar la Enseñanza a las facultades de las personas, su método era el sin método fijo, sus enseñanzas no tenían un dogma fijo, y los espíritus de la dirección lo guiaban donde quiera que fuese.

Porque su conducta era impoluta, los espíritus que seguían sus pasos sostenían lotos por donde pasaba. Como usaba la meditación para manifestar la producción de conocimiento y sabiduría, los espíritus de la tierra le revelaban minas de joyas. Porque era elevado y a la vez humilde, los espíritus de la montaña polar se inclinaban ante él. Él hablaba elegantemente haciendo que otros le admirasen; la brisa significa enseñanza verbal, y las fragancias florales significan apreciación, por tanto los espíritus del viento le daban una brisa con fragancias florales.

12. Indriyeshvara.

Entonces Sudhana fue a Sumukha, vio al niño Indriyeshvara en un río, y realizó la práctica benéfica.

La tierra simboliza la fragancia de la moralidad perfumando todas partes, el río simboliza la disciplina impoluta para entrar en el mundo de forma autónoma, eventualmente para entrar en el océano de conocimiento, tal como un río fluye hacia el mar.

Porque jugar es un trabajo de buda, Sudhana vio al niño jugando en la arena. Para él la sustancia de la disciplina estaba en usar el genio práctico y artístico para entrar en el mundo e ir más allá de él, tal como para Sagamegha la sustancia de la disciplina estaba en identificar el océano del nacimiento y la muerte con el océano de conocimiento. Para el barquero, un

maestro posterior, la sustancia de la disciplina estaba en llevar a la gente de un lado a otro, no el permanecer en una u otra orilla. Para la diosa de la noche de alegres ojos, otra maestra, la sustancia de la disciplina estaba en la gran compasión.

De acuerdo al rango, el progreso no es igual; sin embargo, cuando el conocimiento penetra, todos los rangos son incluidos. Por lo anterior el chico dijo que conocía la enseñanza del más alto conocimiento de todas las artes prácticas; escritura, pintura, análisis, medicina, industria, agricultura, comercio, y alquimia.

13. Prabhuta.

Entonces Sedhana fue a Samudrapratishthana, vio a la mujer laica Prabhuta, y realizó la práctica de la no oposición. La ciudad donde vivía esta mujer se llamaba Fundación del Océano, pues su tolerancia era como el océano que admite cien ríos. Prabhuta era llamada perfecta porque había perfeccionado todas las prácticas con paciencia y tolerancia. A causa de su paciencia Prabhuta era descrita como físicamente hermosa, vestida de blanco puro, su pelo colgando. Por haber completado miríadas de prácticas ella es presentada como rodeada por diez mil doncellas. Por medio de la distribución de la red cósmica de conocimiento del universo real, lo pequeño contiene lo infinito; y por el gran corazón de buena voluntad del conocimiento del universo real, Prabhuta podía satisfacer el hambre de todos los seres vivos con un pequeño bocado de alimento, sin embargo sin disminuir el alimento. Porque un solo bocado es tan extenso como el universo, Prabhuta dijo que había alcanzado una vía de liberación que era un infinito tesoro de bendiciones y que podía alimentar un ilimitado número de seres con un pequeño vaso de comida o bebida.

Incontables seres entraron a la casa de Prabhuta por sus cuatro puertas, porque eran recibidos por las cuatro infinitas mentes: infinito amor, infinita compasión, infinita alegría, e infinita ecuanimidad.

14. Vidvan.

Entonces Sudhana fue a Mahasambhava, vio al dueño de casa Vidvan, y realizó la práctica de indomabilidad.

Debido a su gran diligencia, produjo gran beneficio, y la ciudad era llamada Gran Producción; y porque él observaba facultades y examinaba los fenómenos, Vidvan era llamado el Conocedor. Él es representado como un dueño de casa porque permanecía en la sociedad para mejorar las costumbres y la moral.

Como usaba las prácticas de los cuatro métodos integrativos y siete ramas de iluminación para vivir en la ruta de la vida y muerte incansablemente, Vidvan era visto en un

cruce de caminos en la ciudad, sentado sobre un pedestal hecho de siete preciosas sustancias. Usaba la diligencia para equiparse a sí mismo con bendiciones y virtudes y para eliminar el sufrimiento y la pobreza; Vidvan dijo que había alcanzado una vía de liberación que le permitía producir tesoros de bendiciones a voluntad.

Ya que la generosidad material y metafísica son producidas por el conocimiento de la vacuidad y sin base, por eso cuando incontables seres vinieron de diversas tierras buscando lo que deseaban, Vidvan miró al cielo y todo lo que ellos deseaban descendió del cielo; y él les enseñó de acuerdo con sus facultades.

En la primera morada, uno empieza a entender la sabiduría de buda, y uno nace en la casa de la iluminación. En la cuarta morada uno suprime las ilusiones mundanas, el puro conocimiento de buda aparece, y uno nace en la casa del iluminado. En la octava morada uno nace en la casa del conocimiento sin esfuerzo del iluminado. En la décima morada el conocimiento y compasión ayudan a todos, uno asciende al rango de coronación y nace en la casa del iluminado. Ahora en la cuarta práctica, por usar la contemplación que se aproxima a la vacuidad de los fenómenos, este entendimiento produce liberación y mitiga los mundanos hábitos que quedan, el conocimiento del cuerpo de realidad aparece y uno nace en la casa del iluminado. Así Vidvan dijo que su compasión ya había renacido en la familia de los budas.

15. Ratnachuda.

Entonces Sudhana fue a Simhapota, vio al eminente Ratnachuda, y realizó la práctica de no confusión.

La ciudad era llamada Fundación del León para representar la temeridad alcanzada por medio de la meditación. El cuerpo de concentración impregna todas las prácticas; aquí el cuerpo está en función, e incontables objetos son incluidos en una meditación, alcanzando la corona de la enseñanza; por ello Ratnachuda es llamado Penacho de Joyas.

La silenciosa función del cuerpo de práctica está siempre concentrada, no disminuida en mitad del mercado de la vida y la muerte; por eso Sudhana vio a Ratnachuda en un mercado. El maestro usa la meditación para encarnar las diez vías trascendentes y los ocho pliegues de recto camino, por eso es presentado como viviendo en un edificio con diez pisos y ocho puertas.

En el primer piso se distribuía alimento, representando la generosidad. Cada uno de los otros pisos representa una vía trascendente; el último piso estaba lleno de budas, representando el conocimiento. Desde que la sustancia estaba en la meditación independiente en el universo real, los pisos del edificio estaban adornados por las diez vías trascendentes en la meditación.

Ratnachuda dijo que en un remoto pasado había tocado música y quemado un bolo de incienso en ofrenda a un buda que vino a la ciudad y dedicó el mérito a los tres puntos; y por eso había sido gratificado con esa morada.

La remotidad de los eventos pasados simboliza la trascendencia de los sentimientos y la entrada en concentración. La música simboliza la explicación de la verdad. Esto representa producir comprensión a través de la concentración. El bolo de incienso representa un tipo de “perfume” -la concentración- incluyendo cinco tipos de perfume: el quintuple cuerpo espiritual de la disciplina, concentración, comprensión, liberación, y el conocimiento y visión de liberación. Los tres puntos están siempre viendo al iluminado, siempre oyendo la verdad, y siempre son libres de la pobreza y miseria.

El mensaje es que la sustancia o cuerpo de concentración ya ha sido logrado en las diez moradas, y ahora, en el aspecto meditativo de las diez prácticas, la independencia de la tranquila función es alcanzada.

16. Samantanetra.

Entonces Sudhana fue a Vetramulaka, vio al perfumista Samantanetra, y realizó la práctica de la buena manifestación. La tierra era llamada Raíces Rojas, porque la sabiduría es profunda y estable, penetra el manantial de la verdad, tal como una roja raíz se mete profundamente en la meseta de agua.

Samantanetra era llamado Ojo Universal porque conocía todo a través de la sabiduría. Porque las entradas a la sabiduría son múltiples, elevadas y difíciles de entrar, la ciudad donde vivía este maestro tenía altas murallas. Porque la comprensión de la vacuidad no tiene límites, las calles eran amplias y llanas. También Samantanetra era hábil en curar enfermedades, pues había aprendido la medicina convencional, que representa la Enseñanza. Por ejemplo, las dolencias asociadas al viento representan a la gente que piensa demasiado, lo cual se cura con el conteo de la respiración. La envidia representa a la gente que desea demasiado, y se cura contemplando la impureza. Las enfermedades inflamatorias representa a la gente muy estúpida, una aflicción curada por la contemplación del condicionamiento. Las dolencias mentales representan a la gente que se aferra a las formas sutiles y no es libre del atolondramiento y las percepciones extraordinarias, lo cual se cura con la contemplación de la vacuidad de los fenómenos. Las aflicciones causadas por las toxinas representan que la vía de posesividad puede producir atadura y acciones dañinas. Las enfermedades asociadas al agua representan el anhelo, las enfermedades asociadas con el fuego representan ira. Todas las enfermedades pueden ser tratadas por la Enseñanza.

Samantanetra también era hábil componiendo perfumes. Esto significa que él

practicaba artes mundanas, y también representa la Enseñanza como sabiduría que hábilmente expone la Enseñanza, cuyas fragancias perfuman las malas acciones para convertirlas en el aroma del conocimiento.

17. Anala.

En Taladhvaja Sudhana vio al rey Anala y realizó la práctica de no apego.

Taladhvaja es llamada Brillante y Limpia porque la limpieza y claridad del conocimiento y sabiduría que van más allá del mundo también entran al mundo para practicar compasión, observando las facultades de las personas para armonizar con ellas, no contactando a la gente aleatoriamente; de ahí el nombre de la ciudad.

El rey Anala es llamado Incansable porque ayuda a los seres vivos con maestría y nunca se cansa de hacerlo. Porque el rey usaba miles de actividades para entrar en el mundo, Sudhana lo vio rodeado de diez mil ministros colectivamente ordenando los asuntos del estado.

Anala usaba su conocimiento de habilidad en medios para mostrar horroríficas escenas en orden de gobernar, por eso habían diez mil fieros soldados cortando la cabeza de los criminales, o sacando sus ojos, o cualquier otra cosas igualmente horribles.

El rey hizo pasar a Sudhana al interior de su palacio, y este miró los superlativos adornos; entonces le dijo que conocía mágicas liberaciones, y le explicó que esos castigos, los criminales y los soldados eran todas mágicas proyecciones de gran compasión para asustar a la gente e instarlas a dejar el mal. En realidad no dañaba ni siquiera a un simple mosquito o una sola hormiga, mucho menos a un humano. Por eso había sido recompensado con tanto esplendor, para dejar claro que si él torturaba a la gente habría sido condenado.

18. Mahaprabha.

Entonces Sudhana fue a Suprabha, vio al rey Mahaprabha, y realizó la práctica de lo difícil de alcanzar.

La ciudad es llamada Hermosa Luz para representar la sutil función de diferenciación en el conocimiento sin esfuerzo. El rey Mahaprabha es llamado Gran Luz para representar el fundamental conocimiento independiente sin esfuerzo. Uno gana acceso a lo sin esfuerzo cuando ha remediado el conocimiento y compasión no logrado en etapas anteriores y logra equilibrarlos con maestría; así en la historia Sudhana va de un lado a otro en el mundo humano, hasta lograrlo en la ciudad de la Hermosa Luz. Además, por causa de que él había encarnado variedad de prácticas de conocimiento y compasión, vio la tierra, árboles, edificios, terrazas, y estanques con flores en la ciudad, todos adornados con joyas.

La historia también dice que la ciudad era octagonal, con diez leguas por cada lado, y

con diez millones de calles, en cada una de las cuales vivían incontables seres. En un octágono de diez leguas no caben diez millones de calles, pero esto no se trata de medidas mundanas, sino de representar la gran metrópolis del conocimiento fundamental, con las calles representando la infinidad de interacciones de las diez vías de trascendencia. Además, los seres veían la ciudad de manera diferente de acuerdo a sus facultades y sus modos de actuar - algunos la veían grande, otros pequeña, algunos limpia, otros sucia, y así.

Como el rey había entrado en la puerta de absorción en gran bondad adaptándose al mundo, la gente, los pájaros y animales de la ciudad y sus alrededores vinieron a ofrecerle sus respetos. Los árboles y yerbas de las montañas y planicies todos se inclinaban ante él; los lagos, fuentes, ríos y mares lo seguían; y los espíritus celestiales le derramaban sus regalos.

La razón para que la séptima y octava práctica fueran representadas por reyes es la de ilustrar que mientras el poder y función de compasión y conocimiento difieren de acuerdo al rango, no hay dos caminos. Además, la séptima y octava moradas son representadas como riveras, y la séptima y octava dedicaciones en la misma asamblea. La presentación de los maestros como diferentes personas en distintos caminos de vida simboliza las diferencias en el poder y función.

19. Achala.

Entonces Sudhana fue al reino de Sthira, vio a la devota Achala, y realizó la práctica de la buena enseñanza.

La utilización del reino es para representar la maestría de la enseñanza, la mujer devota es llamada Inamovible porque su poder espiritual permanece sin ser afectado.

Protegida por la madre del conocimiento y el padre de la habilidad en medios, la mente no es afectada por los objetos, y se representa con ello la humildad de la compasión. Achala era una joven mujer bajo el cuidado de su padre y madre.

Cuando Sudhana fue a su casa, en el contacto con el aura dorada del hogar él alcanzó quinientos trances; iluminado por la luz edificadora de la alcoba de compasión, logró acceder a quinientas vías de entrada a los cinco rangos. Los trances eran sutiles como la consciencia de un nuevo embrión, pues cuando el conocimiento entra en la compasión, se armonizan y llegan a ser agradables.

Nadie que viera a esta joven se enamoraba de ella; porque su conducta no estaba afectada por el amor emocional, su cuerpo no era erótico, sino que a todas las mentes que la veían ella les hacía ser honestas y correctas.

Achala dijo que en los tiempos remotos de un antiguo buda ella había sido una princesa, hija de un rey llamado Vidyuddatta ("el que obsequia Luz"). En ese momento ella fue

inspirada con el pensamiento de iluminación al ver la magnificencia del buda, y durante todos los eones desde ese momento ella no ha tenido un pensamiento lujurioso, y menos aún ha actuado con lujuria. El buda de ese tiempo era llamado Brazos Extendidos hacia Abajo, representando el haber realizado los votos trascendentes del conocimiento sin esfuerzo para guiar a los seres sintientes. El rey llamado “El que obsequia luz” a causa de que el conocimiento ve el camino de la iluminación rápidamente. Achala fue una princesa porque del conocimiento ella cultivaba bondad.

Antes de la octava práctica uno aún es afectado por los hábitos de la tristeza. Aquí, en la novena, no hay hábitos incrustados. Por ello se dice que Achala no tenía lujuria. En el rango de maestría uno vence los obstáculos para dominar la enseñanza, para lo cual se requiere un esfuerzo incansable; por ello se dice que ella había logrado la absorción en la incansable búsqueda de todas las verdades.

20. Sarvagamin.

Entonces Sudhana fue a Tosala, vio al mendicante Sarvagamin, y realizó la práctica de verdad.

Tosala es llamada Producción de Verdad, para representar el uso de la manifestación espacial ubicua a través de lograr el conocimiento trascendente para beneficiar a la gente ordinaria y hacerla feliz.

Sarvagamin es representado como un mendicante porque su conocimiento era igual al de un buda. Él es llamado Yendo a Todas Partes porque apareció para absorber las falsas ideas y a los tres vehículos del budismo.

Ordinariamente los aprendices son llamados forasteros porque ellos aún no han entrado en el universo real, donde ocurre la interpenetración de fenómeno y noúmeno, de cuerpos y tierras. En este caso Sarvagamin aparece como un forastero, ayudando a los seres de acuerdo a su tipo, pero en realidad no era un forastero.

En medio de la noche Sudhana vio la flora sobre la montaña al este de la ciudad de Tosala irradiando luz como cuando sale el sol, representado con esto el sol de gran conocimiento en el medio de la noche del nacimiento y la muerte.

Sudhana vio a Sarvagamin caminando sobre un plano en la cima de la montaña; la cima de la montaña simboliza la elevada supremacía del conocimiento, la llanura simboliza la igualdad de la compasión. Caminar alrededor significa no permanecer parcialmente en el conocimiento o en la compasión. Sarvagamin dijo que conocía la práctica de iluminación de ir a todas partes; por medio del conocimiento penetraba en todas las existencias, y aparecía de acuerdo a las formas físicas, como ecos respondiendo a los sonidos sin que haya una sustancia

o ser que vaya o venga.

Después de esto comienza la décima dedicación. Por medio de las diez prácticas uno puede perfeccionar las artes mundanas de gobernar y educar, sin embargo uno aún es incapaz de permanecer en el océano de nacimiento y muerte, ni surgir o hundirse, basado en la acción sin obstrucción en el universo real por la práctica universalmente buena de la inherente budidad. Entonces las diez dedicaciones son necesarias.

21. Utpalabhuti.

Entonces Sudhana fue a Prthurashtya, vio al eminente perfumista Utpalabhuti, y realizó la dedicación de guardar a todos los seres sin aferrarse a ninguna imagen de ellos. La tierra es llamada vasto territorio para representar el largo alcance de los votos. Utpalabhuti es un perfumista para representar la combinación de conocimiento y compasión, noúmeno y fenómeno, nirvana y samsara, y las ideas de pureza e impureza todas en una bola mientras todas se totalizan o distinguen de ella. La naturaleza de la fragancia no está en cosa alguna, sin embargo irradia el bien y extingue el mal; esto simboliza que los grandes votos se basan en nada y sin embargo irradian acciones que benefician a todos los seres. La regia fragancia del conocimiento fundamental emerge dentro de la ignorancia, la fragancia del conocimiento diferenciador emerge dentro de miríadas de objetos; por ello el eminente dijo que conocía de dónde venía el rey de las fragancias y sabía cómo componer fragancias.

De acuerdo a Utpalabhuti, hay en el mundo humano una fragancia que proviene de la lucha de los espíritus del agua y aquellos que causan que con el ungimiento lleguen a ser de color dorado. Esto representa la primera morada en la cual la tranquilidad y la comprensión luchan en el condicionamiento, produciendo la fragancia del conocimiento; aquellos que entran en seguida logran el verdadero despertar. También hay un tipo de sándalo cuya esencia protegerá a la gente de quemarse en el fuego. Esto representa la morada de preparar el terreno, en el cual el cuerpo de disciplina es ungido con el principio de no esencialidad, y así puede entrar en el fuego de los tres venenos sin resultar quemado.

En el océano hay una fragancia llamada invencible, la cual, cuando cubre los tambores, causa que incluso los bravos oponentes se retiren al oír su sonido; esto representa el desarrollo de la aceptación de la realidad en la morada del cultivo práctico, causando que los males se retiren espontáneamente.

Los diez tipos de fragancias mencionados representan las diez moradas; por la combinación de los dos aspectos de las diez moradas y las diez prácticas - lo absoluto y lo mundano, conocimiento y compasión- se logra la liberación, y el método de dedicación es

creado.

22. Vaira.

Entonces Sudhana fue a la ciudad de Kutagara, vio al marinero Vaira, y realizó la dedicación indestructible.

Kutagara es llamada la Ciudad de las Altas Casas, las cuales representan el conocimiento. Vaira es llamado Independiente porque usa la disciplina natural y la gran compasión para ir al océano del nacimiento y la muerte y permanece libre.

Vaira es representado como un marinero, pues es como un barco que no permanece cerca de la orilla más cercana o lejana, y tampoco en medio de la corriente, sino que transporta a la gente de un lado a otro. Transporta a la gente sobre el océano de nacimiento y muerte por medio de miles de prácticas de disciplina, por ello él era visto en la rivera rodeado de cientos de miles de mercaderes.

Estando profundamente calmo e imperturbable en medio del océano de nacimiento y muerte, Vaira dijo que conocía todas las islas de tesoros en el océano.

El conocimiento de las locaciones de las preciosas sustancias se refiere a las matrices de vacuidad y no vacuidad de la iluminación. El conocimiento de las categorías de las preciosas sustancias se refiere a la realización de la naturaleza de buda. El conocimiento de los preciosos navíos se refiere a la facultades de entendimiento de los seres. La extracción de las preciosas sustancias se refiere a entregar la enseñanza de acuerdo a las facultades para estimular el conocimiento y la virtud.

Parte de los seres iluminados de las tierras puras son libres como dragones; cuando la pureza y la contaminación no has sido olvidadas, se está en una zona de peligro donde moran los dragones. Los oyentes pueden derramar los tres venenos: ésta es la peligrosa zona de los demonios. Los iluminados condicionales permanecen en el océano del Nirvana, así el conocimiento de buda no aparece; ésta es la peligrosa zona de los duendes. Desde que el océano de nacimiento y muerte llegaron a ser una vía de acceso al universo real, Vaira dijo que evitaba tales zonas peligrosas. Conocer los remolinos, fondos y profundidades significa conocer el funcionamiento del anhelo, codicia y devenir. El alcance de las olas del océanos se refiere a la cantidad de pensamientos en la consciencia emotiva. El bueno y mal color de las aguas se refiere a la alegría e ira de la mente aferrada.

Vaira también conocía los movimientos del sol, la luna y las estrellas, que simboliza el entendimiento de los signos del yin y yang en el mundo usados para ayudar a la gente. Esto también representa los métodos y lineamientos para desarrollar la madurez de acuerdo a las facultades con las diferentes enseñanzas y prácticas. Igualmente, Vaira conocía la sonoridad

del casco del barco y cuán bien trabajaban las máquinas, lo que es emblemático de su conocimiento del grado de madurez de las facultades y capacidades.

Vaira llevaba a los mercaderes a las islas de tesoros para que recolectaran joyas, y luego los llevaba al continente; de acuerdo a Tongxuan, esto representa pasar a través de los distintos grados de sus enseñanzas, y luego, cuando las diez etapas son completadas, en la novena etapa se regresa a la vida tal como era antes en el océano de nacimiento y muerte para realizar la práctica del Bien Universal.

23. Jayottama.

Entonces Sudhana fue a Nandihara, vio al eminente Jayottama, y realizó la dedicación igual a todos los budas.

Nandihara era llamada la Ciudad de la Felicidad porque el gran Jayottama ordenaba los asuntos de la gente, pues él hábilmente había examinado las verdades para deleitar a la gente.

Jayottama era llamado el Supremo Víctor por causa de la supremacía de su práctica de paciencia. Él era visto en un bosque de árboles “sin sombra” al este de la ciudad dando una conferencia a un grupo de innumerables hombres de negocios y ancianos de la ciudad; al este de la ciudad significa desarrollo de bondad por el conocimiento; el bosque de árboles “sin sombra” representa la protección de la ansiedad a través de la paciencia; los hombres de negocios simbolizan intercambiar la ignorancia por conocimiento, lo malo por lo bueno; los ancianos de la ciudad representan la educación de las masas por medio de la virtud.

Jayottama dijo que conocía el puro método de cultivar las prácticas de iluminación en todas partes, dado que la práctica de dedicación igual a todos los budas llega a todas partes.

24. Sinhavijumbhita.

En la ciudad de Kalingavana, en la tierra de Shronaparanta, Sudhana vio a la monja Sinhavijumbhita, y realizó la dedicación que llega a todas partes.

La tierra era llamada Brava, y la ciudad Empeño, nombres emblemáticos de entrar energéticamente en el mundo ordinario para detener la lucha entre las visiones de lo absoluto y lo mundano, lo puro e impuro.

Sinhavijumbhita era llamada el Estiramiento del León para simbolizar su incansable práctica de bondad. Es retratada como una monja porque en la cuarta morada y en la cuarta etapa uno deja los límites del mundo y nace en la familia de los iluminados. Su mendicancia representa la paciencia producto del abandono de los adornos superficiales, y su feminidad representa la bondad.

Al estar en el parque de Luz Victoriosa, se alude al conocimiento, pues la monarquía

simboliza conocimiento; esto significa que en ese rango de energía y diligencia uno combina paciencia, conocimiento y bondad para comprender las prácticas de los cinco rangos del reino espiritual. Los magníficos adornos del parque simbolizan sus integrativas actividades educativas. Se trata de la enseñanza de la infinita red cósmica, en la cual un rango impregna todos los demás, y cada uno impregna el cosmos espiritual, todos refinándose mutuamente, formando cincuenta y tres enseñanzas y ciento diez ciudades como una totalidad, como individualmente distintas, como lo mismo, como diferentes, como integradas, y como dispares, todas libremente interactuando.

25. Vasumitra.

En la tierra de Durga Sudhana vio a Vasumitra y realizó la dedicación de los infinitos almacenes de virtud.

Ella estaba establecida en un contaminado y espantoso reino que hacía muy difícil que la gente creyera en ella, razón por la cual la tierra era llamada "Peligrosa". Por medio de la meditación ella entraba en los reinos contaminados y los transformaba en esferas de conocimiento; por virtud de la gran compasión ella permanecía en el mundo ordinario, y gracias al conocimiento ella era inafectada, por eso su ciudad se llamara Ciudad del Arreglo de Joyas.

El nombre Vasumitra significa "Amiga del Mundo", y ella enseñaba y era amiga de la gente. Su feminidad representa estar en lo absoluto sin ser absorbido por él, estar en medio de la esclavitud sin ser afectada por ésta. Ella daba la impresión de una conducta apasionada, sin embargo, su corazón era desapasionado. Aunque aparecía como una mujer, en la realidad fundamental uno no es ni masculino ni femenino; ella es retratada como mujer para representar la compasión del reino del universo.

En el reino de la magia del conocimiento del Bien Universal el cuerpo de uno es como un efecto, y el mundo es como una imagen proyectada; sin una mente influenciada por los objetos, no hay objetos que puedan influenciar la mente. La mente no tiene naturaleza propia, los objetos son básicamente no existentes. Esto es inconcebible para el sentido común e inaccesible a la estupidez y la confusión de las opiniones subjetivas.

Esta mujer vivía al norte de la plaza central; esto significa que el peligroso camino de la idiotez en la larga noche del nacimiento y muerte es el hogar de los seres iluminados, y que ellos no tienen otro.

Vasumitra dijo que había alcanzado la liberación del desapasionamiento final, ya que por medio del supremo conocimiento del universo real ella vivía en medio de la contaminación sin ser ella contaminada. Uno alcanza la alegría de la meditación solo por creer en esto, así

Vasumitra dijo que cualquiera que la viese llegaría a ser libre del deseo y alcanzaría la alegría absorbente. Por causa de la comprensión producida por la concentración se entiende la naturaleza del sonido, y que cualquiera que conversara con ella alcanzaría la maestría del sonido. Además, habló de sostener su mano, contemplarla, tenerla por entrenadora, abrazarla, besarla. Sostener su mano significa buscar la salvación, tenerla como entrenadora significa ascender en el conocimiento sin forma. Contemplarla significa ver la verdad, abrazarla significa no apartarse de ella; besarla significa recibir instrucción.

26. Veshtila.

Entonces Sudhana fue a Shubharamgama, vio al dueño de casa Veshtila, y realizó la dedicación de estabilizar adaptativamente todas las raíces de bondad.

Veshtila es llamado Abrazador, para ilustrar la vastedad de su conocimiento y sabiduría, las cuales abrazan a todas las cosas. Ante él tenía un relicario donde había un trono de sándalo sin un ícono sobre él; con lo cual se representa que los budas y seres sintientes no tienen signo de originación ni destrucción, pues nuestra propia esencia y manifestaciones son como el original trono de buda sin forma.

27. Avalokiteshvara.

Entonces Sudhana fue al monte Potalaka, vio al ser iluminado Avalokiteshvara, y realizó la dedicación de acuerdo a todos los seres sintientes.

Potalaka es una montaña donde muchas pequeñas flores blancas crecen; esto representa la modestia y conducta compasiva del ser iluminado. Avalokiteshvara representa vivir en el océano de nacimiento y muerte, ayudando a los seres compasivamente. Ésta es una de las tres leyes que forman las virtudes de Vairocana, el buda Iluminador; las otras dos son los sutiles principios del cuerpo espiritual representados por manjushri y la miríada de actos del cuerpo de conocimiento representados por Samantabhadra.

Avalokiteshvara vive en una montaña de pequeñas blancas flores para mostrar a la gente que no pueden hacer un pequeño mal sin abandonar un pequeño bien.

Sudhana vio a Avalokiteshvara sobre una meseta en el lado oeste de la montaña, la cual estaba adornada con brillantes vertientes y corrientes, gruesos árboles y plantas de suave aroma en espiral hacia la derecha cubriendo el suelo. El oeste es la dirección asociada con matar y castigar, lo que significa un lugar que invita a la práctica de la educación compasiva. La gran compasión de los seres iluminados es lo supremo, la determinación de beneficiar a los seres y no vivir en las recompensas personales; por tanto él vive en el mundo material de los seres sintientes, representado en el costado de la montaña. Las vertientes y fuentes

representan el claro brillo del corazón de compasión, los árboles representan la densa sombra de los trabajos de la bondad. Las fragantes plantas representan finas palabras que deleitan a las personas, y las espirales hacia la derecha simbolizan a los seres sintientes yendo junto a la enseñanza.

Avalokiteshvara estaba sentado sobre una roca de diamante, rodeado por incontables seres iluminados sentados sobre rocas de joyas. Esto simboliza el conocimiento diamantino junto a la compasión, sus sutiles funciones engranando sin perturbarse.

Avalokiteshvara representa la compasión universal de los budas de todos los tiempos, por ello de él hasta la décima etapa, todos los niveles son asociados con la gran compasión, pero en este rango uno entra en el mundo ordinario y la gran compasión llega a completarse; por eso Avalokiteshvara dice que la ha perfeccionado.

Luego el ser iluminado Ananyagamin viene del cielo y se queda de pie en la punta de la montaña que circunda al mundo, haciendo que la tierra tiemble e irradie luz tan brillante que oscurezca la luz de los cuerpos celestiales. Ananyagamin viene del cielo porque el verdadero conocimiento no tiene lugar de residencia. Las montañas circundantes son los apegos engañosos de los seres sintientes a los reinos condicionados; los temblores de la tierra representan la desaparición de la ilusión sobre la apariencia del conocimiento. La luz que eclipsa al sol, la luna y las estrellas es la luz del conocimiento no contaminado que no puede ser alcanzado por las luces que resultan de las acciones mundanas. Ananyagamin viene donde Avalokiteshvara para representar que el gran conocimiento retorna a la compasión.

28. Ananyagamin.

Entonces Sudhana vio al ser iluminado Ananyagamin y realizó la dedicación característica de la verdadera Esencia de la Realidad (Thusness).

Como conocimiento y compasión no son dos entidades separadas, Ananyagamin, llamado El que Procede Directamente, estaba también sobre la montaña de pequeñas flores blancas, al igual que Avalokiteshvara.

Ananyagamin venía del este, de un mundo preñado de sutiles maravillas, donde estaba asociado con un buda nacido de la luz universal, y alcanzó la liberación habilitándolo para viajar rápidamente en todas direcciones.

El mundo de pequeñas sutiles maravillas es el propio tesoro de conocimiento, y la liberación para habilitar el ir rápidamente a todas partes es el conocimiento fundamental que produce diferenciados cuerpos de conocimiento mágicos cuyo eco se expande por las diez direcciones.

29. Mahadeva.

En Dvaravati Sudhana vio al celestial Mahadeva, y realizó la dedicación sin esclavitud o apego. El nombre Dvaravati (que tiene una puerta) deriva del hecho de que en el rango de los maestros hay una gran puerta de verdad que se abre a la iluminación de los seres sintientes. Mahadeva (el gran dios) tiene un conocimiento como los celestiales, muestra signos del bien y del mal, gratificando y castigando en el momento oportuno, siempre responde espiritualmente a las miríadas de seres. Él es retratado como un espíritu celestial, y todos ellos son reflexiones de los seres iluminados, más allá del poder físico de los fantasmas mundanos.

Mahadeva extendía cuatro manos, trayendo agua de los cuatro océanos para lavar su cara. Esto simboliza usar los cuatro métodos integrativos para recibir a los seres sintientes con cuidado y consideración. También dijo que había alcanzado la liberación “red de nubes” mostrando la enseñanza como lluvia que cae de las nubes de gran compasión y rescata a los seres sintientes con una red. Mahadeva manifestaba una acumulación de oro y joyas, que dio a Sudhana para que practicase el dar a otros. Esto muestra cómo la función de los actos es inexhaustible con la mágica gran compasión nacida del conocimiento sin elucubraciones.

30. Sthavara.

Entonces Sudhana fue a la tierra de la diosa Sthavara en el sitio de iluminación y realizó la dedicación infinita igual al cosmos. En este rango, las cinco realidades de iluminación; diseño interior, conocimiento, bondad, y compasión están unidas en una y todas son completadas como el sitio de iluminación.

Porque la bondad y compasión son la base y producen las diversas enseñanzas y métodos, soportan y nutren a los seres vivos, Sthavara es representada como una diosa de la tierra. El dios del cielo Mahadeva representaba la sutil función del conocimiento puro; la diosa de la tierra representa la sustancia de la gran compasión que siempre funciona sin dejar de estar tranquila, por eso la diosa de la tierra es llamada Estable. El cielo se mueve y la tierra está quieta; esto simboliza la protección y soporte del conocimiento y la compasión.

Sudhana vio a Sthavara con un millón de diosas de la tierra, todas irradiando luz y haciendo que la tierra tiemble, lo cual ilustra cómo la compasión y el conocimiento están completamente realizados en este punto, y los hábitos que contaminan la pureza desaparecen.

Hay una imagen en que Sthavara toca el suelo con su pie, y espontáneamente incontables depósitos de joyas se derramaron; esto representa que la vía de gran compasión puede revelar claramente los recursos ocultos del suelo de la mente, haciendo completo uso del espíritu sin esfuerzo aparente.

Desde que la compasión emerge del conocimiento, nada puede destruirla, y desde que se pone en acción en el universo real, no hay conocimiento que no sea incluido ni compasión que no sea alcanzada, esto es llamado almacén o mina.

31. Vasanti.

En la ciudad de Kapilavatsu, Sudhana vio a la diosa de la noche Vasanti, y realizó la etapa de la alegría. Kapilavatsu es llamada la Ciudad Amarilla, que representa el conocimiento unido con la vía del medio. El amarillo es el color asociado con el centro y con la felicidad.

Vasanti es una diosa de la noche que representa el gran conocimiento en la noche del nacimiento y la muerte. Las siguientes diez maestras, empezando por ésta, son femeninas, lo cual es emblemático de la gran compasión de los seres iluminados, como una madre no siente envidia del crecimiento de sus hijos.

Las diosas de la noche estaban vestidas con túnicas rojas, un penacho sagrado, y collares de perlas; todas las estrellas y constelaciones brillan en sus cuerpos. Esto representa cómo la primera etapa incluye las leyes de todas las etapas, así la consciencia del gran conocimiento diferenciador compasivo es comprensivo.

32. Samantagambhirashrivimalaprabha.

Luego Sudhana vio a la diosa de la noche Samantagambhirashrivimalaprabha en el sitio de iluminación y realizó la etapa de pureza. Esta escena ocurre en el sitio de iluminación porque en el mundo ordinario la compasión no está separada de la consciencia fundamental.

Mientras enfocaba su mente sobre la completa salvación y protección de los seres vivos, ella practicaba los variados estados de meditación en la extinción de la irritación y aflicción en los seres sintientes. Esto muestra que la sustancia de la disciplina del cuerpo espiritual está siempre espontáneamente en un estado de concentración y siempre funcionando con compasión, enseñando de acuerdo a las facultades de los aprendices; todo en un ambiente de meditación.

33. Pramuditayanayanajagadvirocana.

Entonces Sudhana vio a la diosa de la noche Pramuditayanayanajagadvirocana al lado derecho del sitio de iluminación, y alcanzó el estado de refulgencia.

La derecha es la posición de compasión; esto representa empezar la acción por la iluminación y el desarrollo de tolerancia y bondad. La diosa es llamada Dichosos Ojos Iluminado el Mundo; los ojos dichosos representan la tolerancia y bondad. Iluminar el mundo

significa no abandonar a los seres sintientes.

De cada poro de su cuerpo la diosa emanaba incontables multitudes de cuerpos proyectados llenando las diez direcciones y exponiendo los aspectos prácticos de las diez vías de trascendencia. Ella también emanaba multitud de cuerpos como diferentes seres y multitudes de cuerpos como humanos y gobernantes celestiales, impregnando las diez direcciones, adaptando y asimilando todos los lugares para liberar a otros.

Ella dijo que en un pasado distante fue la esposa del rey Manjushri, el espíritu de sabiduría, y que había despertado por el espíritu de la noche emanado por Samantabhadra, el espíritu del Bien Universal. Esto representa que la activación de complejas funciones basadas en el conocimiento fundamental y la práctica de gran compasión no están limitadas por el tiempo; esto porque el cultivo de la trascendencia del mundo se muestra en un instante, mientras que la práctica de gran compasión continúa por siempre.

34. Samantasativatranojahshri.

Entonces, en la misma asamblea, Sudhana vio a la diosa de la noche Samantasativatranojahshri, y realizó la etapa de flamante radiación.

En este rango el conocimiento y la compasión son completados y uno nace en la casa del iluminado, y nunca se aparta de la iluminación.

Sudhana vio a la diosa en todos los mundos, en todos los estados de ser, en todos los tiempos, liberando a los seres sintientes por las técnicas adaptadas a sus lenguajes, conductas y entendimientos. Esto se debe a que ella había alcanzado la libertad de aparecer en todos los mundos para civilizar a los seres.

Dijo que en un pasado eón llamado Esfera de Pureza, habían aparecido tantos budas como partículas en una montaña polar; en ese momento un rey nació espontáneamente de un loto, y tuvo una hija que no era otra que dicha diosa de la noche. El nombre de la deidad se basa en la redondez y pureza del cuerpo de conocimiento. Los budas tan numerosos como partículas representan los diferentes frutos del conocimiento realizado en el curso de la práctica progresiva. El rey que nace del loto representa el conocimiento que es inmaculado. La princesa que es la diosa de la noche encarna la fusión del conocimiento y la compasión.

Cuando el conocimiento es completo y la praxis comprehensiva, la mente de uno es como buda, todos los actos son como buda, todas las comprensiones son como buda, ninguna cosa en todos los mundos en las diez direcciones no es como buda. este es el significado de la figura de "budas tan numerosos como átomos en tierras".

También dijo la diosa que en otros tiempos ella había sido un espíritu de la noche, un emperador, y otros seres, incluido un festejador. Este último representa el deleite en la verdad,

y las distintas encarnaciones representan las prácticas de acuerdo al rango en la realización de la iluminación.

35. Prashantarutasagaravati.

No lejos de ahí Sudhana vio a la diosa de la noche Prashantarutasagaravati y realizó la etapa difícil de conquistar. En esta etapa se usa la meditación concentrativa para cultivar las artes y oficios mundanos. Cuando estas habilidades no están alineadas con la esencia de la iluminación y la práctica de diligencia, se dice que el lugar de la diosa está “no lejos de ahí”.

La diosa es llamada Poseedora de un Océano de Tranquilo Sonido. La tranquilidad es concentración, mientras que el sonido del océano es función. Esto ilustra cómo el cuerpo de concentración es no elucubrado y sin embargo su respuesta es universal. De otra parte, esta diosa era madre de otra diosa de la noche de salvación universal, que representa la habilidad del cuerpo de concentración para producir acción energética.

36. Sarvanagararakshasambhavatejahshri.

En la asamblea de budas Sudhana vio a la diosa de la noche Sarvanagararakshasambhavatejahshri, y alcanzó el estado de presencia.

Esta diosa representa la protección de las mentes de los seres sintientes y el incremento del poder de conocimiento y comprensión en la mente. Ella dijo que había alcanzado la liberación del extremadamente profundo, libre, sutil sonido, ilustrando que este “sonido” individual que está en todas partes en el universo, sin sustancia, sin discriminación, capaz de expresar todas las verdades, enseña a los seres sintientes y manifiesta todo el conocimiento libremente.

La diosa dijo que había alcanzado su liberación en eones pasados. El primer buda que recuerda era llamado Rey que Expresa el Océano de Todas las Verdades, y después que el buda murió, cierto rey dejó su hogar para preservar las enseñanzas del buda. Los eones pasados representan la habilidad para conducir las incontables expresiones de los seres sintientes de todos los mundos hacia un océano de expresiones de comprensión. El primer buda soporta el conocimiento fundamental, y los nombres de buda representan la libertad en exponer la verdad y romper la ilusión. La muerte del buda representa lograr el conocimiento libre de esclavitud y la desaparición de la atrapada atención y reflexión. El rey que deja el hogar sostiene el conocimiento de vacuidad.

En el tiempo en que la enseñanza de buda estaba a punto de morir, habían unas mil sectas que a menudo se enlazaban en disputas, y estaban al borde de destruir el budismo. Esto ilustra la comprensión de la vacuidad que todavía no está equipado con la gran compasión

para entrar en el mundo ordinario.

La diosa también mencionó unos cien budas a los cuales ella sirvió: esto representa cultivar los frutos del progreso interdependiente de las diez etapas al interior de las seis etapas.

37. Sarvavrikshaphullanasukhasamvasa.

En la asamblea de budas Sudhana vio a la diosa de la noche Sarvavrikshaphullanasukhasamvasa y realizó la etapa de Largo Alcance.

La diosa dijo que había alcanzado la liberación produciendo la luz de gran alegría, lo que significa que ella penetró claramente los cuatro métodos integrativos y las cuatro mentes infinitas. También dijo que en el pasado había sido un rey llamado Sonido Acompasado de la Proclamación de Todas las Leyes, que tenía quinientos ministros, seis mil concubinas, y setecientos hijos. El rey formó un gran evento de caridad, en el cual una joven mujer llamada Joya de Luz, hija de un noble, atendía con seis criadas. El rey era Vairocana, y la joven mujer era la diosa de la noche; esto representa la etapa de compasión práctica en un mal tiempo donde hay mucho sufrimiento. El rey representa el conocimiento, los quinientos ministros representan los cinco rangos practicados en armonía, las seis mil concubinas representan la compasión impregnando los seis reinos de ser, las setecientas princesas representan las prácticas de las siete piernas de la iluminación, la joven Joya de Luz representa la compasión de los seis rangos combinados con el conocimiento. Que el rey fuera el buda Vairocana representa que el conocimiento es el fruto de la acción en el mundo ordinario.

38. Sarvajagadrakshapranidhanaviryaprabha.

Luego, en el sitio de iluminación Sudhana vio a la diosa de la noche Sarvajagadrakshapranidhanaviryaprabha y realizó la etapa de inmovilidad. El espíritu, cuyo nombre significa “Luz de la Energía del Voto de Proteger a Todos los Seres”, representa la absorción total en ayudar a los seres vivos, usar el conocimiento sin esfuerzo para permitir que el poder del voto fundamental haga su trabajo.

Sudhana vio al espíritu sentado sobre un asiento de joyas reflejando las moradas de todos los seres; esto representa cómo la pura función del conocimiento en el conocimiento sin esfuerzo aparece en todas partes. El cuerpo de la diosa de la noche mostraba reflexiones del sol, la luna y las estrellas; y aparecía ante los seres sintientes en todas partes en forma distintos cuerpos, de acuerdo a las mentalidades de esos seres. Con esto se representa que el cuerpo de conocimiento aparece de acuerdo al contexto.

La órbita del conocimiento de los seres iluminados es como el sol atravesando el cielo, sin tener en sí mismo día o noche; o como un fantasma en el mundo, que no tiene alegría o

tristeza.

La diosa de la noche también relata que en el remoto pasado hubo un buda llamado Rey Iluminando el Espacio con la Voz de la Verdad, quien estuvo sentado en el sitio de iluminación por cien años. El rey de ese tiempo y lugar era Luz Victoriosa, tenía un hijo, la corona del príncipe Conquistador, que tenía veintiocho de las treinta y dos marcas de un gobernador del mundo. Luego de liberar a la gente de la prisión, el príncipe llevó una vida santa por quinientos años.

El buda representa el conocimiento sin esfuerzo, como un eco, consciente en todas partes pero no basado en ninguna. Los cien años representan las cien vías trascendentes de las completas diez etapas practicadas en una etapa. El rey representa el conocimiento, el príncipe representa la bondad práctica, la prisión representa la esfera de operación de la bondad.

Al príncipe le faltan cuatro marcas porque en la octava etapa a uno le faltan las causas y efectos de la novena y décima etapas.

39. Sutejomandalaratishri.

Entonces Sudhana vio a la diosa de la noche Sutejomandalaratishri en el bosque de Lumbini y realizó la etapa de buena mente. Lumbini es el jardín donde el buda nació, llamado Supremo en Placer a causa de la dicha que produce en la gente por la Enseñanza. En la etapa de buena mente la comprensión sutil y el intelecto son completados, y uno es bueno en la explicación de las enseñanzas; por ello el espíritu es llamado Gloria de la Esfera del Buen Poder.

La diosa explicó diez tipos de nacimiento por los cuales los seres iluminados nacen en la familia de los budas, y dijo que habían transcurrido incontables eones desde que había alcanzado la libertad para renacer libremente. Esto significa que había alcanzado el conocimiento sin esfuerzo y que estaba en el borde de nacer para recibir el trabajo de buda, en esta etapa también uno estudia los poderes de elucidación del buda; a esto se le llama renacer. Ella dijo que a propósito ella había renacido en el bosque de Lumbini, donde comprendió que el buda nacería en cien años. Pero el buda también apareció para nacer en cada bosque de Lumbini en el billón de mundos del universo y en cada átomo de todas las tierras en las diez direcciones. El ascenso de esta etapa hasta la décima es referida por los cien años; nacer en todos los lugares significa que, puesto que el conocimiento no fabricado es como el espacio, como magia, incluso un único momento del descenso del espíritu impregna el universo real sin ningún ahí o aquí, ir o venir, o interrupción en el tiempo. La diosa traía también regalos para esperar el nacimiento del buda, ilustrando el antiguo dicho “Los sabios actúan, y todos los seres observan.”

La diosa contó una historia de una edad pasada en la cual ochenta decillones de budas

nacieron. Una reina acompañada de veinte decillones de damas embarazadas fueron al parque de las flores doradas, y ahí, cuando se sostuvo sobre un árbol, dio nacimiento a un ser iluminado. La dama que amamantaba en ese tiempo no era otra que la diosa de la noche misma. El número de budas en ese eón representan el tema del conocimiento sin esfuerzo de la octava etapa. El número de damas con la reina representan el cumplimiento de la alegría en la verdad producida por las veloces prácticas de compasión y conocimiento de los budas. El dar nacimiento apoyada en un tronco de árbol representa el desarrollo de gran conocimiento a través de enfocarse en la gran compasión. El rol de la mujer que da de pecho también simboliza a la compasión.

40. Gopa.

Entonces Sudhana vio a la joven Gopa en Kapilavatsu y realizó la etapa de las nubes de enseñanza.

El ambiente simboliza la esencia y función del conocimiento y compasión que alcanzan a todas partes, aunque inmaterial, nutren y soportan a todos los seres. El ambiente es el mismo que en la primera etapa (representado por la diosa de la noche Vasanti, la benefactora trigésimo primera) porque el conocimiento y compasión son simultáneos.

El nombre Gopa tiene el sentido de vigilar o proteger, con lo que se representa la preservación del suelo de gran compasión. De acuerdo a la historia, Gopa fue la esposa de buda en una vida pasada, representando bondad, compasión, y deleite en la verdad. Ella también dijo haber sido esposa del buda por eones, simbolizando la inseparabilidad del conocimiento y la compasión.

Las cualidades del conocimiento son brevemente descritas en diez modos. Primero, el cuerpo de conocimiento no descansa sobre cosa alguna, manifiesta sus características de acuerdo al sujeto. Segundo, las apariencias del conocimiento son como reflexiones en la esencia, sin ninguna convencionalidad material. Tercero, las reflexiones del conocimiento originalmente no existen; el sujeto aparece de acuerdo a la mente. Cuarto, el conocimiento no tiene ahí o aquí, responde a los objetos como un eco. Quinto, los seres sintientes lo ven falsamente, pero esto no es acción del conocimiento en sí mismo. Sexto, el conocimiento no hace cosa alguna sino emerger de acuerdo a las ilusiones. Séptimo, el nacimiento mágico no involucra pensamientos de deseo. Octavo, el poder como el espacio de las intenciones aparece sensiblemente a través de las diez direcciones. Noveno, la gran compasión impregna el mundo ordinario para beneficiar a los seres. Décimo, el conocimiento es común a todos los seres conscientes, por lo que la observación de lo ordinario es siempre real. Estos diez aspectos de la Enseñanza son practicados por Gopa.

Sudhana también vio a Gopa rodeada de ochenta y cuatro mil doncellas de linaje real, que representan a las aflicciones de igual número. Gopa dijo que una vez había sido la novia de un príncipe, quien era una previa manifestación del buda presente; ella y su esposo fueron juntos a ver al buda de su tiempo y oír la Enseñanza, lo cual simboliza la inseparable unión del conocimiento y compasión en esta etapa.

41. Maya.

Luego Sudhana vio a la señorita Maya y en este mundo realizó el método de consecución mágica de la iluminación por la producción de conocimiento a partir de la compasión.

“Este mundo” simboliza el reino abrazado por la gran compasión, sin distinciones de lejos o cerca, dentro o fuera. Lady Maya representa la gran compasión sin esfuerzo que siempre está en el mundo. El hecho de que ella es la madre de buda simboliza la gran compasión que mágicamente produce gran conocimiento.

La diosa de la ciudad llamada Ojos de Joya exhortó a Sudhana a custodiar la citadela de la mente. Una diosa llamada Loto Espiritual elogiaba a la señorita Maya, luces entraron en la cabeza de Sudhana, y un duende que custodiaba el vestíbulo de la enseñanza instruía a Sudhana para ver el cuerpo y la mente como sueños o reflexiones. Ojos de Joyas representa el conocimiento en la compasión, las luces simbolizan la enseñanza, y el duende representa comer los venenos de la ignorancia. Esos tres principios constituyen expedientes sobre el umbral de la onceava etapa, conduciendo a las personas hacia la gran práctica del Bien Universal.

Cuando Sudhana puso en práctica esas enseñanzas, vio un loto de joyas brotar de la tierra, con Maya sentada sobre él manifestando incontables encarnaciones en conformidad con las acciones de los seres sintientes. Esto ilustra la ausencia de inherente identidad del cuerpo y la mente -éso es ver los cuerpos mágicamente producidos por la compasión y el conocimiento.

Maya dijo que su cuerpo, incluso en su estado original, contenía océanos de seres iluminados que viajaban libremente en su barriga, cruzando un billón de mundos del universo en un instante. Esto significa que el océano de grandes prácticas compasivas del Bien Universal es infinitamente vasto, como el espacio. También dijo que fue la madre de todos los budas de todos los tiempos, lo cual significa que el conocimiento para ayudar a los seres espontáneamente es todo nacido de la madre de gran compasión. Además, Maya dijo que había obtenido esta liberación de la magia del conocimiento en inconcebibles eones anteriores, dejando en claro que esto es imposible de calcular en los términos ordinarios, y solo los budas

pueden saberlo.

42. Surendrabha.

Luego, en el trigésimo tercer cielo, Sudhana vio a la diosa Surendrabha, hija del dios Smrtimati, y realizó la infalible plena consciencia de todas las verdades por medio de la maestría del conocimiento y compasión. El dios Smrtimati (Plena Consciencia) aparece en un temprano libro de La Escritura del Ornamento Floral, en el cual era un rey que tenía una hija. Esto representa la espontánea sabiduría y compasión sin pensamiento, la enseñanza espiritual sin convenciones fijas; esta libertad es representada como divinidad y como realeza, con lo cual no se hace referencia literal a un específico reino o estado.

La diosa dijo que había alcanzado la liberación de memoria sin impedimentos, lo que significa que la extensión de los eones del pasado, presente y futuro le resultaban perfectamente claros, manifiestos en el presente inmediato. Esto es natural debido al conocimiento sin pensamiento.

43. Vishwamitra.

Luego Sudhana vio al joven maestro Vishwamitra en la ciudad de Kapilavatsu y comprendió cómo ser un maestro de los principios mundanos en todas partes.

Vishwamitra no dijo nada a Sudhana sino que lo envió a ver a Shilpabhija, ilustrando con esto la regla de los maestros ejemplares que no instruyen personalmente, sino que dejan esto a los asistentes mentores. Esto representa que los virtuosos nunca están solos, siempre tienen asistentes asociados para desarrollar la educación.

44. Shilpabhijna.

Luego Sudhana vio a Shilpabhijna y realizó en conocimiento universal de escribir.

Shilpabhijna era un estudiante de Vishwamitra. Dijo que había alcanzado la liberación con un alto conocimiento de las artes. Constantemente recitaba cuarenta y dos poemas y entraba en incontables facetas de sabiduría trascendente. A causa de que esos fenómenos incluían todas las escrituras, mantener una escritura en mente es mantenerlas a todas, y mantenerlas a todas es mantener una.

45. Bhadrottama.

Luego Sudhana vio a la mujer budista laica Bhadrottama y comprendió cómo ayudar a la gente con artes y ciencias místicas y convencionales. Bhadrottama es llamada La Mejor del Bien porque ha entendido todos los principios. A causa de estar en el mundo material

ayudando a los seres, a veces ella era una adivina, a veces una sanadora, a veces un tasador de joyas, a veces un escritor. Entendiendo todo el conocimiento, capaz de controlar todas las influencias perniciosas, conteniendo el océano de conocimiento del Bien Universal, igualando el cuerpo espiritual de Manjushri, encarnando la budidad, espiritualizando millares de seres, llegando a todas partes y ejecutando todas las prácticas, de acuerdo con el dicho de que los budas tienen para su cuerpo, solo cuando uno llega a todas las realidades y conoce todas las verdades, puede ser uno maestro de dioses y humanos. Pero la realidad no tiene lugar o morada, por tanto el cuerpo tampoco tiene asiento, sin embargo impregna millares de existencias, aunque no tiene sustancia en sí mismo. Por lo anterior Bhadrattama dijo que ella solo había realizado la liberación de la esfera sin base.

46. Muktasara.

Luego Sudhana vio al orfebre Muktasara en la ciudad de Bharukaccha y realizó la vía de la pura liberación por estar en el mundo sin pensamientos apegados. Pensamientos con conocimiento sin forma, y pensamientos que naturalmente no se apegarán a los fenómenos. Esto es liberación.

47. Suchandra.

Luego Sudhana vio al jefe de hogar Suchandra en la misma ciudad y realizó la vía de la iluminación por el puro conocimiento trabajando en el mundo.

La práctica gran compasión representada en esta reunión es aquella con la liberación sin forma de la reunión precedente, por ello tiene lugar en la misma ciudad. En las diez moradas, diez prácticas, diez dedicaciones, y diez etapas, el séptimo y octavo paso se funden el uno en el otro; en esta novena etapa, el sexto y séptimo grado son un cuerpo. Usar la luz de gran compasión para romper la confusión de los seres sintientes es la liberación de la iluminación del puro conocimiento.

48. Ajitasena.

Luego Sudhana vio al dueño de casa Ajitasena en la ciudad de Reruka y comprendió el método de encontrar infinitas formas en lo sin forma.

La ciudad de Roruka representa los grandes votos que producen prácticas espirituales. Ajitasena representa la victoria sobre los demonios de nacimiento y la muerte. La totalidad de los estados de la mente son las infinitas formas de buda, los cuales son las infinitas formas en lo sin forma.

49. Shivaragra.

Luego Sudhana vio al Brahman Shivaragra en la villa Dharma y comprendió la forma de hablar de una manera tal que la verdad sea revelada.

La villa Dharma representa el rango de un maestro de Dharma, cuya villa es el universo real. El Brahman Shivaragra representa el poder trascendente de estar en lo ordinario sin ser ordinario, en el clamor sin clamar. La liberación del habla revela que la verdad es alcanzada por la comprensión de que la esencia de todos los mundos y el habla es inherentemente real, y que las personas y cosas son todas así.

50. Shrisambhava y Shrimati.

Luego Sudhana fue a la ciudad de Sumanamukha, vio al chico Shrisambhava y a la chica Shrimati, y comprendió la ilusoriedad, viviendo en el mundo con completo conocimiento y compasión. La ciudad representa la sutil práctica en el conocimiento, los chicos representan el no deseo, la inafectada gentileza y humildad, con igual conocimiento y compasión.

Los chicos dijeron que habían alcanzado la liberación de la ilusoriedad, lo que significa que habían comprendido que los reinos de budas y seres sintientes son ilusorios productos del conocimiento.

En el estado ilusorio, no hay lo real o lo falso; la mente y los objetos se funden, la esencia y apariencia no interfieren; el cuerpo y el entorno se interpenetran, sus radiaciones y reflexiones se multiplican al infinito. El ser impregna lo sagrado y lo profano, la esencia es completa a través de todo el tiempo, ellos permanecen en el mundo permanentemente pero sin descansar sobre cosa alguna.

Luego ellos dirigieron a Sudhana para que viera a Maitreya, quien completará la budidad en el lapso de una vida. Este tiempo de vida es sin nacimiento, no es el orden temporal. Los tres principios representados por Maitreya, Manjushri, y Samantabhadra son el cuerpo de todas las causas y efectos de los cincuenta rangos, no los principios que existen fuera de ellos.

51. Maitreya.

Luego Sudhana fue dirigido hacia el gran edificio llamado Cámara de los Adornos de Vairocana en el Gran Parque Ordenado en Samudrakaccha, en el límite del océano, donde vio al ser iluminado Maitreya y comprendió la vía de la budidad en el lapso de una vida.

La playa representa el ascendiente proceso gradual de la budidad en un lapso de vida, afrontando la costa del océano del nacimiento y la muerte. El parque del gran arreglo simboliza los adornos de la budidad con el conocimiento y la compasión para entrar en el

nacimiento y la muerte. El nombre Vairocana simboliza la luz diferenciada, que incluye el conocimiento de las distinciones y la ubicuidad de la iluminación brillando en todas partes, lo que simboliza el conocimiento fundamental. El edificio representa el universalmente iluminado conocimiento de la sustancia y función del universo real, trabajando en distintas formas para el máximo beneficio de los seres vivos. Por lo anterior este tamaño es igual al espacio, para que todos los mundos y sus seres vivos vivan en él, lo cual es representado en la escritura por los variados mundos que Sudhana ve en la torre.

Sudhana se postra ante el edificio, usa varios modos de oración para alabarlo como la morada de grandes sabios con inconmesurables virtudes. Esto ilustra que los frutos de la budidad son tales que nunca podrán ser totalmente descritos.

Maitreya dio un chasquido con sus dedos y la puerta se abrió, lo que significa descartar el sentido material, el sonido significa despertar con ligereza. Cuando el sentido material es removido y el apego se ha ido, la puerta del conocimiento se abre espontáneamente. Una vez que Sudhana entra la puerta se cierra nuevamente. La apertura significa la desaparición de la ilusión y la aparición del conocimiento. El cerrar significa que el conocimiento no está fuera o adentro, que no entra ni sale, que no hay ilusión ni iluminación. Todo retorna a su fuente.

Sudhana vio que el interior del edificio era infinitamente vasto como el espacio, lo que representa la infinitud del reino del conocimiento. Los ornamentos estaban todos hechos de sustancias preciosas, lo que simboliza el valor de los actos prácticos de bondad y sabiduría. También Sudhana vio proyecciones espirituales; las prácticas pasadas, presentes y futuras de Maitreya, así como lo budas con que trabajó y sus amigos espirituales, quienes también expusieron distintas verdades a Sudhana.

Cuando Maitreya retiró su fuerza espiritual, las escenas que eran manifestadas desaparecieron. Esto es porque la identidad de los fenómenos es como un sueño, como ilusiones, como sombras, como reflexiones, siempre ahí pero luego se van, siempre unas pero diferentes.

52. Manjushri.

Luego Maitreya envió a Sudhana a ver su primer benefactor Manjushri, mostrando que el resultado final es el mismo que la cusa. Sudhana viajó a través de ciento diez ciudades para ver a su maestro, lo cual representa la certeza de los principios que había practicado. La unidad de todos los budas y seres sintientes en el mismo universo real es el lugar donde Manjushri es visto. Desde ciento diez leguas Manjushri puso su mano sobre la cabeza de Sudhana, lo cual simboliza la mutua identificación de causa y efecto. Las ciento diez leguas hacen referencia a pasar a través de las causas y efectos de los cinco rangos.

Luego de establecer a Sudhana en su propio lugar, Manjushri desapareció, ilustrando cómo después de lograr la budidad uno no es diferente de cuando está entre los mortales ordinarios. Después de lograr la budidad, el buda es básicamente no existente, por eso Manjushri “desapareció”.

Sudhana vio tantos benefactores espirituales como átomos en un billón de universos de mundos, en el sentido de que el conocimiento del cuerpo de realidad impregna el universo real equitativamente, por ello vio que todas las cosas en todas partes no eran diferentes del cuerpo de Manjushri, la personificación de la sabiduría.

53. Samantabhadra.

Finalmente, en frente del asiento de buda en la mina de diamante del sitio de iluminación, Sudhana incrementó su consciencia a la vastedad del espacio, y vio a Samantabhadra (El Bien Universal), sentado sobre un loto de joya en frente del buda. Esto significa que las consecuencias de lograr la budidad no están fundamentalmente apartadas del sutil principio de iluminación, la mina de diamante del conocimiento en la primera actitud de fe, sin embargo esto activa la red cósmica de la práctica perpetua.

Samantabhadra extendió su mano derecha y la puso sobre la cabeza de Sudhana, luego de lo cual este alcanzó tantas concentraciones como átomos en todas las tierras de buda, y sucedió lo mismo con cada Samantabhadra anterior en todos los budas en cada átomo de todos los mundos en las diez direcciones, y Sudhana alcanzó la misma experiencia espiritual. Esto ilustra la eterna budidad del universo real y su eterna práctica de Bien Universal; solo una vez que se logra esto, y de acuerdo con ello uno comprende que los budas ya son iluminados y que Bien Universal ya está en acción.

Luego Sudhana alcanzó el océano de los votos prácticos de Samantabhadra, igual a Bien Universal, e igual a los budas, llenando todos los mundos con un cuerpo, igual en esfera, igual en práctica, igual en verdadera consciencia, igual en poderes espirituales, igual en la enseñanza, igual en bondad y compasión, igual en la libertad de la inconcebible liberación. Esto ilustra cómo el océano de infinitas prácticas es realizado por todos los budas de todos los tiempos y lugares. Ésta es la iluminación final, en la cual no hay más ideas de alcanzar la budidad o no alcanzarla.

2.2. Simbolismo y terminología técnica del Avatamsaka Sutra según Thomas Cleary⁴⁷.

En la escritura los términos “seres sintientes” y “seres vivos” son usados frecuentemente como sinónimos, y contrastan con el término “iluminado”, aunque esto no implica que iluminado signifique sin vida. “Sintiente” y “vivo” hacen referencia a la condición de estar dominado o compelido por los sentidos, sentimientos, emociones y pensamientos; hablar y ser impresionado por la vida mundana, sus vicisitudes, sin auto-maestría o habilidad para trascender las preocupaciones compulsivas de los fenómenos internos o externos. Es una tarea fundamental de los seres iluminados el dejar y ayudar a otras a dejar los grilletes de la vida mundana y la experiencia de los sentidos.

De otra parte, hay numerosas categorías de “seres sintientes”, usados para describir los básicos elementos o condiciones psicológicas insanas. Los estados referidos como infiernos, fantasmas hambrientos y animales, son conjuntamente llamados las tres vías del mal o estados de aflicción o cursos de miseria. De acuerdo a Cleary (1993), los “fantasmas hambrientos” representan el anhelo y la avaricia, los “animales” representan la ignorancia y estupidez, y los “infiernos” aluden a los estados dominados por la ignorancia, codicia y odio. A veces también se dice que los estados de miseria o vías del mal son cuatro, correspondiendo el cuarto reino a los “titanes”, que simbolizan la ira, resentimiento, envidia y rencor.

Relacionado con los seres sintientes, el término “nacimiento-y-muerte” es muy importante, pues refiere a la inpermanencia de todas las cosas y seres, así como a la constante fluctuación de los estados mentales de los seres sintientes. Para ejemplificarlo, piénsese que en un momento de ira uno “nace” como un titán; en un momento de anhelo uno “nace” como un fantasma hambriento; y en un momento de estupidez uno “nace” como un animal.

Cada fase de desarrollo social o psicológico, cada cambio de interés, atención o disposición, cada cambio psicológico, incluso cada pensamiento que pasa, son todos ejemplos de “nacimiento-y-muerte”. En tal sentido, la emancipación del nacimiento y la muerte constituye un primer objetivo en la empresa de la iluminación, el cual consiste en no ser dominado o sumergido por tales cambios; una metáfora tradicional de esto, citada por nuestro autor, es la del espejo, el cual en sí mismo no es afectado por el flujo de imágenes que refleja.

También se dice que la condición básica de los seres sintientes es la de aflicción, por lo cual tal término adquiere especial relevancia en la escritura. En la psicología budista es corriente identificar varias aflicciones mayores: avaricia, ira, ignorancia, altivez, envidia, celos, duda, y opiniones erradas. De éstas, las primeras tres son especialmente consideradas y

47 Esto también corresponde a un apéndice introducido por Cleary en su traducción al Sutra del Ornamento Floral.

llamadas los “tres venenos”, los cuales idiotizan la mente y le impiden realizar su potencial de iluminación, causándole en vez de eso, acumulación de sufrimiento. Ignorancia, o idiotez, o ilusión, es a veces referida como ignorancia de causa y efecto, por lo cual uno cae en círculos viciosos sin ver posibilidades de escape. La causalidad significa que la no condicionalidad es inevitable, y la ignorancia también es entendida como la ignorancia de la naturaleza real de las cosas, esto es, falta de consciencia de la naturaleza condicional de los fenómenos. Así se forma la base del deseo, el cual en su forma compulsiva es el veneno de la avaricia o codicia. También se asocia la ignorancia con la noción de que hay algo que ganar o poseer.

Avaricia, anhelo y ambición, son términos que básicamente se refieren al apego a las cosas, sentimientos, pensamientos, involucramiento emocional con las cosas, posesividad y ambición. También se refieren a la codicia en el plano psicológico -de alabanzas, aprobación, reconocimiento, atención. La agresividad, conflicto y frustración ocasionados por la codicia se convierten en ira y odio subyacente.

El veneno de la ira, odio y resentimiento pueden ser reacciones a la frustración o competición que abarcan deseos psicológicos más abstractos, tales como autoestima, o deseos materiales y sensuales. Dicho veneno representa un delineamiento de los límites y definición de uno o varios intereses propios como opuestos a los de otros. Sería solo por medio de la conciencia de la interrelación, la unidad última del ser, que la falsa premisa de la dicotomía yo-otro expuesta por este veneno puede ser extirpada Cleary (1993, p.1523)

La aflicción de la altivez o petulancia involucra auto-importancia, orgullo, búsqueda de colocarse uno mismo sobre los demás, superarlos, y tener falsas imágenes del valor propio o de sus logros. En el mismo sentido son también definidas cuatro aflicciones relacionadas con la ilusión del yo, o el ego: la ignorancia de la real naturaleza del yo; la idea de la real existencia del yo; orgullo en el yo; y amor propio.

La aflicción de la duda se refiere a la mala disposición para reconocer la verdad, o indulgencia en la vana especulación, lo cual no se debe confundir con la duda usada para vigilar a la mente sobre sus concepciones fijas. La duda compulsiva o vacilación en aceptar la verdad es vista como una extensión de la auto-importancia. Respecto de las opiniones erróneas, se afirma que tienen cinco arquetipos: la noción de una verdadera existencia corporal del yo; opiniones extremas que se aferran a ideas de permanencia o aniquilación total; falsas opiniones, que implica negación o desatención de la causalidad, o arbitrarias supersticiosas concepciones de la causalidad; apego a opiniones y visiones; y apego a rituales o reglas. El apego a los rituales también se refiere a ceremonias sacrificiales o propiciatorias creyendo que traen beneficios o previenen calamidades; todas éstas son consideradas grilletas mundanos, y no son originalmente parte del budismo.

Las aflicciones antes mencionadas no son consideradas como pecados o defectos morales, sino más bien como enfermedades y fuentes de sufrimiento, y no son entendidas como una parte necesaria de la condición humana. Distintos ejercicios, tales como la contemplación de la impermanencia, recuerdo de la muerte, evocación del amor y la compasión, así como muchas otras prácticas concretas y abstractas son prescritas como curas específicas para las distintas aflicciones.

Los más altos estados de los seres sintientes, los cuales son todavía mundanos, son representados en la figura de reinos celestiales. Éstos generalmente representan estados de satisfacción, felicidad, poder psíquico, o refinadas condiciones mentales experimentadas bajo meditación y trance. El budismo utiliza, con fines metafóricos o simbólicos, muchos dioses y reinos celestiales de la mitología India, a veces de un modo muy general para mostrar cómo la felicidad mundana, el poder, e incluso los más exaltados informes trances, todavía no corresponden a la liberación. Junto con estos seres, también se menciona un número de otras criaturas mitológicas de la antigua enseñanza India, siendo la mayor parte de éstos de bajo valor simbólico, excepto quizás para representar la diversidad, y aparecen simplemente como un repositorio de ítemes de la cosmología de la civilización en la cual el sutra fue escrito.

Retornando a los que a veces son llamados reinos santificados, o reinos de sabios, se debe conocer primero la distinción entre los dos vehículos, o los pequeños vehículos. El término vehículo hace referencia a un método de liberación, un curso o vía de entendimiento y aplicación por la cual la emancipación de la esclavitud mundana puede ser realizada. Los “dos vehículos” corresponden a lo que en Sánscrito se conoce como shravakas y pratyekabuddhas. Shravaka significa oyente, y se refiere al seguidor o discípulo de un buda, generalmente caracterizado como mendicante. Esos oyentes se concentran sobre la realización del desinterés, el desapasionamiento, y la consecuente libertad del anhelo, el interés y sufrimiento personal. Los oyentes, discípulos budistas, son divididos en cuatro grados, cada uno de los cuales se divide en aquellos que pugnan en alcanzar ese estado y aquellos que lo han logrado. Los cuatro grados son: los que entran en el flujo, quienes por primera vez se desconectan de las preocupaciones mentales propia del mundo; los que retornan una vez, quienes vienen a la vida mundana por última vez antes de la liberación final; los que no retornan, que nunca vuelven al flujo mundano; y los santos, que han alcanzado el nirvana, un tranquilo y desapasionado estado de extinción de las aflicciones. Los primeros tres son llamados oyentes, mientras que los santos son “no aprendices” una vez que han realizado la liberación, pues ya no necesitan aprender más cosas ni esforzarse por su propia emancipación.

Pratyekabuddha significa “iluminado por uno” y se refiere a los auto iluminados, iluminados individuales, que alcanzan la liberación sin un maestro o guía. Igualmente, estos

iluminados individuales, tampoco enseñan a otros directamente. También se dice que ellos son iluminados por la consciencia de lo condicionado; contemplan la impermanencia y observan los círculos viciosos, ansiedades y vejaciones, las que son condicionadas por la competición, aferramiento y el anhelo, derivados de la ignorancia básica de la naturaleza ilusoria del ego y la efímera naturaleza del mundo. Los iluminados individuales además abandonan la noción de yo y terminan con los deseos, por lo cual alcanzan la serenidad.

Los dos vehículos de discípulos u oyentes y auto-iluminados o iluminados individuales son llamados el “vehículo pequeño” o “menor” por causa de enfocarse primariamente en la liberación individual, la concentración sobre un maestro o camino, y la falta de flexibilidad o compasión para enseñar a otras personas de diferentes temperamentos. Es en este sentido que son contrastados con el así llamado “gran vehículo” de los bodhisattva o seres iluminados, los cuales están interesados en la liberación universal y consideran una amplia variedad de aproximaciones y flexibilidad (Cleary,1993, p.1525). En la Escritura del Ornamento Floral es estatuido que los así llamados vehículos menores pueden ser demostrados por los seres iluminados cuando conducen a la liberación a la gente con la cual han tratado. Las vías de discípulos, auto iluminados y los seres iluminados son llamados, en conjunto, los tres vehículos; en la escritura el término gran vehículo es usado para referirse al vehículo de la budidad, del cual los tres vehículos pueden ser una preparación y otorgar técnicas provisionales. El gran vehículo de la budidad es también referido como EL vehículo, pues está basado en la unidad del ser y la comprehensividad del acercamiento.

La carrera del ser iluminado es de especial significación en la Escritura del Ornamento Floral, por lo cual parte importante de ella es dedicada a describir las prácticas de los seres iluminados, quienes se dedican a la iluminación universal y, una vez conseguida, a iluminar a otros. Aunque las acciones y prácticas de los seres iluminados son descritas en elaborados términos en la escritura, en general están basadas en las diez vías de trascendencia, o vías trascendentes, o las perfecciones de los seres iluminados, medios todos de trascender el mundo. En los términos del Ornamento Floral la doctrina de simultaneidad de causa y efecto son incluidos de una sola vez.

La primera vía de trascendencia es el dar o la generosidad, y se refiere tanto a cosas materiales, seguridad, o a la enseñanza liberadora. La segunda corresponde a la moralidad, o auto control, o disciplina, vivir de acuerdo a principios éticos, permanecer en ciertos preceptos contra el robo, matar, falsedad, calumnia, y muchos otros. Esta moralidad también implica vivir de manera general conforme a la ética del altruismo, y actuar de manera conducente a la liberación en aquellas situaciones que no están definidas de manera formal en los estándares. La tercera vía es la templanza, paciencia o tolerancia; que implica no solo tolerar a la gente y

sus acciones, sino también aceptar la verdad sin temor. La cuarta es la energía o esfuerzo, que significa indomabilidad en llevar a cabo las prácticas de iluminación en el mundo. La quinta es la meditación o concentración, por medio de la cual la mente es retirada del reino de los deseos, se domina la atención, y se fortalece el entendimiento. La sexta es la sabiduría o conocimiento trascendente; esto se refiere al conocimiento no discursivo de la vacuidad o inherente naturaleza de las cosas, el cual habilita a la persona para desapegarse finalmente sin dependencia sobre el control o la concentración. Sin embargo, a veces también se dice que incluye el conocimiento analítico y discursivo, además de la visión o conocimiento intuitivo.

Las primeras de estas cinco vías de trascendencia son a veces referidas como el tesoro o almacén de virtud, y la sexta es referida como el tesoro de conocimiento. Esos seis ítemes, especialmente sabiduría o conocimiento no conceptual, son en cierta forma común a los oyentes, iluminados individuales, y seres iluminados; más allá de estas seis hay cuatro más vías trascendentes, que se aplican más directamente a la iluminación de otros, y están en la esfera de los seres iluminados más avanzados.

La séptima corresponde a los medios, que incluyen la habilidad en la aplicación y dirección de los elementos de las prácticas de los seres iluminados y las habilidades en medios de liberar a otra gente. La octava son los votos, que incluyen la determinación por buscar la completa perfecta iluminación y ayudar a otros a realizarla. La novena es el poder del cultivo mental y los poderes de comprensión. La décima es el conocimiento, que incluye el conocimiento místico de los ámbitos de consciencia de los budas y el conocimiento práctico de las ciencias para desarrollar y madurar a otras personas.

Las vías de trascendencia pueden ser presentadas como una progresión, pero solo pueden ser completadas y perfeccionadas en conjunto unas con otras, lo cual constituye un importante aspecto de la escritura, la doctrina de la interdependencia y totalidad.

Junto con esas vías de trascendencia, los seres iluminados también cultivan lo que se conoce como cuatro mentes inmesurables o cuatro puras moradas. Esos términos se refieren a la inmesurable bondad, compasión alegría y ecuanimidad. "Inmesurable" significa que esos sentimientos o actitudes se extienden para incluir a todos los seres, superando los prejuicios emocionales o la discriminación entre amigos y enemigos, parientes y extraños.

También se mencionan como un tipo básico de prácticas de los seres iluminados lo que se conoce como los cuatro medios de salvación o cuatro medios de integración. Éstos consisten en generosidad o caridad, habla amable, acción benéfica y cooperación. El sello de los seres iluminados es estar en el mundo pero al mismo tiempo más allá de él, y a través de estos cuatro medios ellos se integran con la sociedad a fin de realizar su tarea.

El objetivo primario de las enseñanzas budistas como un todo es la budidad. El término

“buda” significa iluminado, y como tal se refiere al completamente despierto, completamente realizado, el ser humano completo; sin embargo, en la Escritura del Ornamento Floral quizás el más sobresaliente es el sentido universal y cósmico de buda. En este sutra se explicitan estados de “buda” en que es visto en todas las tierras, en todos los seres, y en todas las cosas. Esto es una premisa básica de las grandiosas descripciones de la escritura sobre el alcance de la budidad.

También se dice que buda tiene muchas dimensiones de encarnación. La multiplicidad de tiempos y cuerpos de buda puede referirse a todas las cosas y seres, o al potencial o realización del completo despertar de los seres humanos individuales. El “cuerpo” de buda, que a menudo está conectado con la omnipresencia de buda, es el así llamado “cuerpo de realidad”. Este cuerpo de realidad es definido de muchas formas: a veces se dice que es idéntico a todos los fenómenos, o se dice que es la mente pura, o también que consiste en la “la verdadera esencia de la realidad (thustess) y el conocimiento de esta verdadera esencia”, o referirse a las cualidades universales de la budidad, tales como los diez poderes.

El término “thusness” o “suchness” puede tener muchos matices. En un sentido simplemente significa “todas las cosas”. El término Sánscrito para “thusness” incluye expresiones como bhutatathata, “la verdadera esencia de lo que es”, yathabhuta, “como es”, y tathata, “la cualidad de ser tal”. La implicancia del término “such” o “thus” refiere a que una noción específica no puede verdaderamente definir al ser como en realidad es; el término “thusness” por tanto puede referir específicamente a la inconcebible naturaleza real de las cosas, lo cual también es llamado “vacuidad” para aludir a la falta de significado intrínseco de los signos y nombres con los cuales las cosas particulares son discriminadas y definidas. Thusness también puede referirse a la naturaleza pura de la mente; cuando la mente es clara y su inherente pura naturaleza no es obstruida, la realidad así llega a ser clara.

Thusness es a veces usada en dos sentidos: como “puro” y como “contaminado”, o como “inalterable” y “que cambia con las condiciones”. “Puro” hace referencia a la naturaleza real única que es igual en todas las cosas, o vacuidad, inconcebibilidad, mientras que “contaminado” alude a la realidad aparente, el reino de las miríadas de diferenciaciones. Thusness también puede ser equivalente a “naturaleza de buda” y al “reino de realidad”, con lo cual se incluye a la realidad absoluta y a la ordinaria.

Entre las cualidades que constituyen el cuerpo de realidad de los budas en el sentido de un cuerpo espiritual universal que todos los budas desarrollan, están los llamados diez poderes, las cuatro osadías, y las dieciocho cualidades únicas de los budas.

Los diez poderes, frecuentemente nombrados, son poderes de conocimiento, y son definidos como conocimiento de lo que es y lo que no es, de las acciones y consecuencias de

éstas, de todos los estados de meditación, concentración y liberación, conocimiento de las facultades de los otros, de las inclinaciones, caracteres y entendimientos de los seres, conocimiento de donde todos los caminos llevan, de las vidas pasadas, clarividencia, y el conocimiento de haber extirpado todas las contaminaciones de la mente.

Estos diez poderes pueden ser enumerados y definidos de distinta manera en diferentes textos budistas. Los diez poderes de conocimiento de los budas son considerados vestigios o poderes latentes en todos los humanos, y algunos de ellos pueden ser más o menos desarrollados en los individuos; algunos de ellos pueden ser despertados y cultivados en cierta medida a través de la consciencia y atención en la vida diaria, mientras que el acceso a algunos poderes psíquicos solo son posibles por medio de intensa meditación. El conocimiento del pasado y el futuro puede entenderse como un profundo entendimiento de las causas y efectos, comprensión de los procesos de desarrollo psicológico, social y mental más allá de un lapso de tiempo; este tipo de conocimiento incluye, sin embargo, capacidades de memoria y recepción que generalmente permanecen no desarrolladas y desconocidas para la gente común.

En el budismo se acepta que el conocimiento intuitivo y la percepción directa pueden ser despertados y que pueden hacer lo que el conocimiento discursivo no, por ello ciertos poderes psíquicos no son accesibles al conocimiento conceptual. Las cuatro osadías o temeridades ponen fin a todas las contaminaciones mentales, explican las cosas que impiden la iluminación y aquellas vías que ponen fin al sufrimiento. Las osadías aquí significan que el conocimiento de buda es cierto y que está libre de duda y vacilación.

Las dieciocho cualidades únicas de los budas son: libertad del error; libertad del clamor; libertad del olvido; libertad de la distracción o dispersión de la mente; libertad de la noción de multiplicidad; consciente ecuanimidad; no perder la voluntad; no perder energía; no perder la memoria; no perder la concentración; no perder sabiduría; no perder la liberación; no perder el conocimiento y la visión de la liberación; siempre actuar de acuerdo con el conocimiento y sabiduría; siempre hablar de acuerdo con el conocimiento y sabiduría; siempre pensar de acuerdo con el conocimiento y sabiduría; conocimiento del pasado sin impedimentos; y conocimiento sin impedimentos del presente.

El cuerpo de conocimiento de buda, en un sentido amplio, puede decirse que contiene todo el conocimiento, y en la esfera se nombran innumerables esferas de conocimiento. Como conjunto, sin embargo, el cuerpo de conocimiento es a menudo definido en términos de cuatro tipos de conocimiento, de los cuales derivan todos los otros. El primer conocimiento es llamado "como un espejo" o gran espejo redondo. La consciencia clara, no distorsionada y no discursiva está conectada a un espejo que refleja las cosas de manera objetiva e imparcialmente, sin discriminación o apego. Esto es conocido también como el verdadero

aspecto de la mente de la verdadera esencia (thusness). El siguiente es el conocimiento de la igualdad, o la igual naturaleza de todas las cosas, aludiendo a la relatividad e inherente vacuidad de los fenómenos. Conocer la vacuidad esencial de las cosas también se refiere al conocimiento universal u omnisciencia general. El tercer conocimiento de buda se llama la sutil observación o conocimiento analítico; este es el conocimiento de los particulares, el conocimiento de las características de diferenciación.

Mientras que el conocimiento de la igualdad se relaciona con la vacuidad, el conocimiento analítico se relaciona con la relatividad. Ambos realizan la no interferencia de igualdad y distinción, los que junto al conocimiento subyacente como un espejo, forman las bases de los cuatro conocimientos de buda, también conocido como el conocimiento del logro práctico. Lo anterior se refiere a actuar en el mundo, en armonía con la esencial vacuidad-igualdad y con las condiciones concretas.

La omnisciencia, o conocimiento universal, se dice que es de tres tipos. Uno es el antedicho aspecto general de la omnisciencia, y que se refiere al conocimiento de la vacuidad. Más allá de este conocimiento está el de los modos del camino, que incluye los tipos de persona y los distintos medios por los cuales pueden ser liberadas. El primer conocimiento es común a los santos, auto iluminados, y a los seres iluminados, mientras que el último pertenece al reino de los seres iluminados. La consumada omnisciencia de los budas, que contiene los diez poderes, es el conocimiento de todas las particularidades de la causalidad y de los completos y específicos medios de iluminación.

Considerando que el asunto de la escritura hace frecuente referencia a los innumerables poderes espirituales o místicos de buda, que son revelados en todas partes, desde el punto de vista del Ornamento Floral, todas las cosas, seres, la mente y el espacio en sí mismo son cuerpos de buda, por lo cual el milagro de la consciencia y la existencia -la causa última por la cual están más allá del poder de concepción para asir- son "milagros" de buda. Ellos están constantemente edificando en el sentido que, como la escritura dice, todas las cosas están siempre enseñando.

Las milagrosas transformaciones ejecutadas por el buda para la iluminación de los seres sintientes es, desde esta perspectiva, la alteración del punto de vista de la experiencia de todo como una situación de aprendizaje. Esta visión de la vida como un todo en la escena de la iluminación es uno de los principales temas de la Escritura del Ornamento Floral, y es un significado básico de la declaración de que finalmente hay solo un vehículo de iluminación.

La denominación de la doctrina de "solo la mente" sirve para clarificar la enunciación en la escritura del efecto que todas las cosas son creaciones de la mente, lo cual no significa creación de algo a partir de la nada, sino más bien que todo lo dicho sobre el mundo solo

“existe” como tal por causa de nuestra consciencia, y que aquello que consideramos el mundo en sí mismo es nuestra experiencia e inferencia. El orden conceptual que es tomado como característico de la realidad objetiva, de acuerdo a esta doctrina, es una proyección de la mente, una descripción que filtra y forma la experiencia de acuerdo con los hábitos mentales desarrollados a través de la historia de las especies, la civilización y el individuo.

Las técnicas de visualización, meditación, concentración y trance son usadas en parte para desapegar la mente de la fijación a un orden conceptual y perceptual a través del cultivo de otras formas de percibir y concebir, y a través de la experiencia de otras esferas que son igualmente reales que las de los sentidos. Al dominar la atención y comprender la relatividad del mundo y la mente a través de la experiencia y el razonamiento, uno puede ganar la liberación en medio del mundo, habiendo dominado la mente, tal como lo dice la escritura, más allá de lo que ésta domina a los seres.

En el budismo Huayan, la escuela de filosofía basada en la Escritura del Ornamento Floral, el cosmos o reino de realidad, es una idea central, que puede ser usada para clarificar ciertas características de la escritura. Aquí, el cosmos incluye al mundo convencional y la realidad absoluta o trascendental. El término del cual la noción de cosmos o reino de realidad deriva (en Sánscrito: dharmadathu) puede ser usada para referir al fenómeno individual o colectivo, los universos como definidos por ciertas leyes o estados, los reinos de existencia y los principios definidos por las enseñanzas del budismo, además del reino del nirvana. Los filósofos chinos de la escuela Huayan distinguen cuatro reinos de realidad generales, en los cuales se incluyen todas las cosas y el cosmos: el reino del fenómeno, el reino del noúmeno, el reino de no interferencia ni integración de noúmeno y fenómeno, y el reino de mutua no interferencia entre los fenómenos.

El reino del fenómeno se refiere a todas las cosas y eventos. El reino del noúmeno se refiere a la esencia de las cosas en sí mismas, el principio de la vacuidad -la falta de naturaleza inherente o intrínseca realidad en las cosas condicionadas, dependientes. El reino de mutua no interferencia entre noúmeno y fenómeno significa que, puesto que los fenómenos son productos de causas, interdependientes, no tienen existencia individual absoluta, por lo cual son todos vacíos de naturaleza intrínseca. Por tanto su existencia condicional no interfiere con su absoluta vacuidad, y viceversa. La existencia interdependiente y vacuidad del propio ser son dos lados de la misma moneda. El reino de no interferencia entre los fenómenos se basa en el mismo principio: cualquiera que sean las diferencias aparentes, son lo mismo en el sentido de la dependencia y del vacío de identidad absoluta. La naturaleza noumenal, o vacuidad, de un fenómeno, es la misma en todos los fenómenos, y se dice que penetra y contiene a todos los fenómenos; por tanto la verdad de uno es la verdad de todos ellos. Además, la

interdependencia de los fenómenos significa que finalmente uno depende de todos y todos dependen de uno, ya sea inmediata o remotamente; igualmente, la existencia de todo es considerada una parte intrínseca de la existencia de uno, y viceversa.

En la *escritura* se grafican los reinos de no interferencia entre noúmeno y fenómeno y la no interferencia entre fenómenos con la imagen de los poros de buda, cada uno de los cuales contiene innumerables tierras, y en cada átomo de esas tierras también contiene innumerables tierras, y cada tierra tiene innumerables budas, y así hasta el infinito. Esto ilustra la infinita relación mutua de todas las cosas. El principio de que todo está contenido o “reflejado” en lo otro también está simbolizado en la conocida figura de la “red de Indra”, la cual consiste en una imaginaria red de joyas que se reflejan cada una en las otras con los reflejos de cada joya, que contienen los reflejos de todas las joyas.

Otra ilustración del principio de interdependencia e interrelación es ofrecido en en la escritura en la formación de asambleas, la cual es muy recurrente en el sutra, y bajo este principio, una persona o cosa puede ser vista como múltiple cuando es considerada en términos de sus relaciones, siendo así una persona o cosa diferente de acuerdo a las distintas relaciones en que se tome. Respecto de los seres iluminados, quienes conscientemente toman distintas apariencias y tratan con las personas de distintos modos, esto es representado como multiplicación del cuerpo en la proyección de miríadas de diferentes cuerpos.

Al igual que mucha literatura popular budista, la Escritura del Ornamento Floral es rica en imaginería y simbolismo. Pero mientras ciertas imágenes a veces pueden ser tomadas literalmente, hay numerosas connotaciones simbólicas que requieren penetrar en su significado interior. Así, en varios puntos a lo largo del texto se presentan elaboradas descripciones de multitudes de adornos, los que en general simbolizan virtudes, enseñanzas, y también cualidades del mundo como son percibidas por una mente pura. Respecto del término virtud, a menudo es utilizado en la escritura en un sentido muy amplio que puede incluir actos benéficos y de liberación, así como sanas cualidades, facultades espirituales, y poderes de conocimiento.

Las joyas y sustancias preciosas simbolizan las enseñanzas de iluminación; su variedad representa la multitud de doctrinas expuestas por los seres iluminados y budas adaptándose a diferentes situaciones y audiencias. La lluvia también se usa como una metáfora de la enseñanza; se derrama lluvia de todos los tipos de joyas y ornamentos y otras hermosas cosas referidas a la exposición de muchos principios y enseñanzas.

Las flores, siguiendo a Cleary (1993), pueden ser usadas para representar la mente, factores o estados mentales, y particularmente el desarrollo de saludables cualidades y el desplegarse del conocimiento. Las flores simbolizan así mismo las prácticas empleadas para

fomentar la evolución espiritual, mientras que los frutos se refieren a los resultados de estas prácticas.

Las canopias o quitasoles representan la protección de las aflicciones, la inclusión en la esfera de actividad o iluminación, compasión, amplitud de mente y la universalidad del conocimiento. Los asientos, tronos y residencias representan estados espirituales, estabilidad, o esferas de consciencia y acción.

Las banderas y penachos aluden a las virtudes, manifestaciones exteriores de cualidades o realizaciones, excelencias de carácter; también sostienen el simbolismo y la representación en general.

Los ornamentos personales tales como guirnaldas y joyas representan virtudes, conocimiento, habilidades, o el cultivo de las propias facultades. Los océanos y nubes representan grupos. Los océanos también se usan para simbolizar la inmensidad, profundidad, inconmesurabilidad. Las luces hacen lo propio respecto del conocimiento o la consciencia; las luces variadas representan el conocimiento diferenciado, diferentes tipos de conocimiento, o el conocimiento de diferentes esferas. Las luces de las joyas, particularmente, pueden representar la experiencia de cierto tipo de meditación en la cual la atención está enfocada solamente sobre los colores, no sobre las cosas como usualmente son concebidas; los colores vistos en este tipo de meditación son llamados luces de joyas. En tal sentido, el fuego puede ser utilizado para representar pasiones y aflicciones, mientras que las flamas representan sabiduría, la destrucción de la ignorancia y estupidez; las lámparas y antorchas se asocian a la luz y las flamas, representando consciencia, conocimiento y sabiduría.

Las tierras de buda, o campos de buda, tienen varios niveles de significado. Por una parte son las esferas de iluminación, o las esferas de acción de los budas; pueden ser pensadas como tierras actuales con habitantes, como comunidades o sociedades, o como esferas de consciencia. Igualmente, cada reino de sentido es una tierra de buda, y así sucede con cada partícula de materia. Un ser humano puede ser visto como un tierra de buda de visión, o una tierra de buda de oír, o una tierra de buda del gusto, de aroma, de sentimiento, o de pensamiento. Pero también una tierra de buda puede ser usada como una unidad de medida, representado como un universo, o un sistema de un millón de mundos.

Capítulo 3. Descripción del pensamiento hegeliano en la Fenomenología del Espíritu.

3.1 Introducción.

Tal como en el segundo capítulo de esta investigación se realizó un estudio y descripción del pensamiento de la escuela budista china Huayan, utilizando para ello el Avatamsaka Sutra en que se basa su doctrina, en este capítulo se aborda la obra *Fenomenología del Espíritu*⁴⁸ del filósofo alemán Jorge Guillermo Federico Hegel, con la intención de conocer de manera general su pensamiento.

Son varias las motivaciones y circunstancias que han incentivado este estudio. De una parte, y previo a nuestro estudio formal de las Ciencias Cognitivas en el doctorado en que se enmarca esta tesis, ya hubo oportunidad de intuir de manera ligera la originalidad del pensamiento de este filósofo en un breve seminario introductorio a su filosofía realizado en la sede de Valparaíso de la Universidad de Artes y Ciencias Sociales por allá por el año 2006 aproximadamente. Posteriormente, una vez inmerso en el programa de doctorado ya mencionado, pudimos comprobar una especie de impronta hegeliana tanto en la estructura de los contenidos y seminarios como en el programa de investigación que le orienta y caracteriza, todo ello favorecido y propiciado por la obra, trabajo y gestión del profesor Juan Samaja, a quien este doctorado tanto debe. Además de lo anterior, como parte del programa de estudios, hubo un seminario dedicado parcialmente a la filosofía hegeliana y su influencia en un par de importantes pensadores más contemporáneos, impartido por el profesor Antonio Castorina, y tras el cual surgieron importantes interrogantes e inquietudes. Paralelo a esto, la suerte quiso que encontráramos un seminario de lectura de la Fenomenología del Espíritu impartido en Santiago de Chile por la misma casa de estudios antes mencionada, en el cual hasta ahora hemos podido profundizar nuestro conocimiento de la obra en cuestión. En tal sentido cabe agradecer y destacar la notable erudición e influencia en este capítulo del profesor Carlos Pérez Soto quien, sin participar directamente de la dirección o corrección de esta investigación, ha orientado su desarrollo, alentado su continuación e inspirado importantes hipótesis y preguntas de trabajo.

3.2. Sobre Hegel.

Si bien se puede estar de acuerdo con una perspectiva ideológica que critica el lugar

⁴⁸ En adelante será frecuente referirse a esta obra de manera abreviada como *Fenomenología*, dando por entendido que se trata de la Fenomenología del Espíritu.

supremo que se asigna a la individualidad en nuestra cultura contemporánea, por cuanto ésta es un resultado histórico y expresión del universal que es la sociedad moderna, eso no quita el mérito de conocer o revisar, aunque sea someramente, algunos antecedentes biográficos de la persona en que confluyeron las ideas que nos ocupan en el presente capítulo, sobre todo si a partir de ello realizamos un *paneo*⁴⁹ contextual, histórico y filosófico en el que tal pensamiento adquiere sentido y referencia. En este plano se tiene la oportunidad privilegiada de contar con bibliografía cada vez más documentada y *objetiva* o menos sesgada ideológicamente si cabe tal posibilidad a partir de publicaciones elaboradas a partir de unos 30 años atrás, y cuyo principal hito puede ubicarse en la edición crítica de sus obras completas a cargo de la Academia de Ciencias de Renania-Westfalia, y a la cual han seguido importantes traducciones de sus obras así como biografías y compendios de estudios en torno a su pensamiento. De acuerdo a estas fuentes, Hegel nació en Stuttgart el 27 de Agosto de 1770 y murió el 14 de Noviembre de 1831 en Berlín, lo cual le hizo contemporáneo de Napoleón, Beethoven, Goya y Hölderlin, por nombrar solo a algunos, y un tanto menor que Kant, del cual se puede decir que ejercía un predominio filosófico en el contexto intelectual en que Hegel se formó.

Estudió filosofía y teología en el internado luterano de Tübingen entre 1788 y 1792, del cual se graduó como profesor de filosofía, desempeñándose como profesor particular y de algo equivalente a una institución de educación secundaria actual, en la que posteriormente ejerció el cargo de rector. Tras hacer clases en la Universidad de Heidelberg durante casi dos años se traslada a la Universidad de Berlín, donde impartió en reiteradas ocasiones los cursos de Historia de la Filosofía, Filosofía de la Religión, Estética, y Filosofía de la Historia. En lo que respecta a su contexto político, a sus 19 años ocurrió la *Toma de la Bastilla*, y tuvo una experiencia bastante cercana a las guerras napoleónicas, dado que sufrió la invasión de Jena mientras escribía su *Fenomenología del Espíritu*, e incluso llegó a perder a su hermano en una de las batallas del ejército prusiano en contra de Rusia. El régimen político era el de la monarquía absoluta y su época se caracteriza por ser la más reaccionaria de Europa, como lo grafica la Triple Alianza entre Prusia, Austria y Rusia y el Sacro Imperio Germánico. Hasta hoy se discute si Hegel era liberal o conservador en cuanto a su postura política, pero hay bibliografía suficiente para afirmar que era todo lo liberal que podía ser en su contexto extra conservador, especialmente en las duras críticas que se contienen en la *Fenomenología* a la figura de la monarquía absoluta junto con su cohorte de nobles.

Bajo un prisma un tanto más personales, las últimas biografías lo caracterizan como un

⁴⁹ Ha de entenderse el término *paneo* como es utilizado en el lenguaje cinematográfico en tanto movimiento de la cámara, ya sea en dirección vertical u horizontal, con motivo de mostrar una secuencia de imágenes a la vez panorámica y detallada, tratando de evitar caer en cualquiera de los dos extremos.

ciudadano respetable, moderado, y con una tendencia arribista en cuanto al reconocimiento social que no siempre consiguió. De acuerdo con nuestra lectura de la *Fenomenología*, nuestro autor confió mucho en las posibilidades políticas que se dieron luego de la Revolución Francesa, puesto que tras ella en Europa fue imponiéndose la figura del Estado de Derecho por sobre el monarca de turno, en el cual era posible la autonomía del ciudadano y la sociedad civil; pero por otro lado manifestaba una profunda desconfianza en situaciones revolucionarias que dieran paso a momentos como el que se describe en la figura del *terror* y que más adelante se verá en mayor detalle. Igualmente se puede advertir una aprehensión de nuestro autor por la posibilidad de que la libertad individualista moderna termine con el espíritu de comunidad que puede congregarse a una sociedad y la convierta en una especie de *reino animal del espíritu*⁵⁰. De acuerdo a Pérez (2005), la propuesta política hegeliana hace converger la libertad liberal al estilo inglés con el estado de derecho codificado de orientación francesa, mediados por la espiritualidad cristiana de raigambre luterana racional y secularizada.

En la perspectiva filosófica, Hegel experimentó en carne propia el desarrollo y confrontación de las corrientes ilustrada y romántica, de las cuales puede decirse que sintetiza e incluso supera, tal como se verá en el transcurso de este capítulo dedicado al estudio y descripción de su Fenomenología, en la que encontraremos tomas de partido y críticas tanto a una corriente como a otra, o alguno de sus rasgos o excesos, según su original punto de vista. Si reparamos en la superación de la ilustración y romanticismo encontraremos que se debe a que Hegel propone una lógica ontológica que utiliza otros supuestos básicos sobre lo real, con lo cual el pensamiento filosófico logra destrabarse de las dicotomías científico-modernas en las que ha venido a parar como en un callejón sin salida, y se inaugura una nueva racionalidad, cuestión que nos ha resultado en extremo atractiva, y en cuya particularidad recae parte importante de la motivación que nos ha acercado a su estudio. Dicha lógica suele confundir a los expertos debido a que intentan entenderla como una lógica formal, parecida a la que se desarrolla desde Boole, Frege, Russell y Whitehead, a fines del siglo XIX (Cf. Pérez, 2005, p. 70), y que se caracteriza por su des-ontologización: esto significa que la verdad no es una propiedad sustantiva que se deriva de la adecuación entre el discurso y objetos reales, sino más bien una relación entre predicados sin un referente determinado, quedando así mucho más emparentada con las matemáticas que con la filosofía. En opinión del autor citado, para Hegel esta lógica formal es inapropiada para reflexionar sobre los temas y realidades que le interesan, puesto que solo permite un acercamiento exterior y superficial, dado que se erige y

50 La expresión es de Hegel (1807/1966, p. 231), y corresponde, a grosso modo, a la sociedad moderna caracterizada por el individualismo y la pérdida del sentimiento de comunidad, en la cual impera la ley del más fuerte. En todo caso, dicha expresión, y el concepto al que alude, es tratada en mayor profundidad más adelante cuando estudiemos la sección titulada *Autoconciencia*.

desarrolla sobre meras afirmaciones y tautologías. Así, la lógica ontológica de Hegel y la lógica formal contemporánea se proponen objetivos distintos y se refieren a ámbitos diferentes, razón por la cual compararlas carece un tanto de sentido y utilidad, salvo para llegar a estas conclusiones. Sin embargo, la propuesta hegeliana resulta mucho más afín a la lógica aristotélica, puesto que ambas comparten el hecho de que su referente es la sustancia como tal, y la principal diferencia consiste en que para Hegel la sustancia es un sujeto, lo cual incide tanto en el contenido como en la forma en que este acaece, de tal modo que el devenir hegeliano no es una tranquila tensión de las cosas hacia su entelequia, sino un “dramático y doloroso proceso de la totalidad hacia su realización” (Pérez, 2005, p.72-73). Para estos efectos ha sido fundamental el cristianismo y toda la complejidad psicológica que el mundo griego no llegó a desarrollar ni conocer, cuestiones que en la *lógica* son incluidas en la negatividad y contradicción en tanto procesos del paso del ser nulo y puro al ser otro de sí. Esto redundante en que la lógica hegeliana pone el acento en la esencia más que en el ser, no el devenir en el ser, sino el devenir como ser, que además es negativo y contradictorio. Por lo anterior, el ser es un resultado, un momento dentro de la fluidez continua que es la esencia. Pero no nos adelantemos a los hechos, y esperemos a que en el desarrollo de este y los posteriores capítulos la lógica ontológica hegeliana se vaya poniendo al descubierto en cada una de las experiencias que se describen en su *Fenomenología*.

En lo que respecta a la estructura de este capítulo, se seguirá el orden expositivo que contiene la obra estudiada, abordando cada capítulo, sección y figura según la sucesión que se encuentra en el libro publicado, de modo de conservar el estilo utilizado en el capítulo precedente y de favorecer el ánimo descriptivo. Salvo algunas excepciones, se presenta cada uno de los títulos que aparecen en la obra, incluidos algunos agregados por el editor y puestos entre corchetes para destacar que no se encontraban en el cuerpo del manuscrito original del autor, sino solo en su índice.

3.3. Sobre la Fenomenología del Espíritu

1. En términos historiográficos es útil situar la producción de esta obra en el período que su autor permaneció en la ciudad de Jena, luego de pasar por Tubinga, Berna y Fráncfort, donde tuvo oportunidad de conocer en profundidad y mantenerse actualizado respecto del pensamiento de Kant y Fichte en relación a la interpretación, continuación y críticas desarrolladas por los románticos alemanes, especialmente de Schelling. Para aquel entonces, Jena ya no era la capital intelectual de hace una o dos décadas, puesto que sus principales exponentes ya habían emigrado a otras ciudades por diversas razones, sin embargo, allí obtuvo

su licencia para impartir clases universitarias, al tiempo que vieron la luz sus primeras publicaciones. Pese a un promisorio primer momento, con el tiempo la situación intelectual, laboral y económica de Hegel enfrenta numerosas dificultades, que nos llegan por el conocimiento actual que se tiene de su correspondencia personal, todo lo cual forja su actitud y temperamento ante la vida y la filosofía. Así, sus escritos fragmentarios y apuntes de clases continúan acumulándose y perfilando su distanciamiento cada vez más completo del pensamiento de Schelling, al punto de tener ya ideada la forma de su sistema propio. En relación a dicho sistema, debido a su originalidad, Hegel percibe la necesidad de escribir una introducción que facilitara el acceso a sus lectores y eventuales estudiosos, pero cuyo desarrollo se incrementa a tal punto que se transforma en la obra independiente que llegó a publicarse, tras algunas vacilaciones, como *Fenomenología del Espíritu*.

2. Respecto de su impacto o repercusiones posteriores, las cifras indican que la *Fenomenología* no fue, ni con mucho, un éxito de ventas, sino más bien un libro interesante y un tanto exótico por su oscuridad y estilo de escritura, sin que sus primeros comentaristas profundizaran en el conjunto del texto ni pudieran desentrañar "el método por el que se da un paso necesario de una figura a otra, la necesidad de los momentos y su articulación" (Gómez, 2010, p. 28). A la dificultad de su lectura hay que sumar el hecho de que, posterior a su muerte, sus discípulos emprendieron la tarea de publicar sus obras completas en las que mezclan una serie de textos y fuentes, entre las que se cuentan sus textos preparados para los cursos que impartía, así como los apuntes que tomaban los mismos pupilos durante las cátedras, y que se conocieron con el nombre de *Lecciones*. Paralelamente, un antihegeliano nacionalista y conservador, Rudolf Haym (1851) publicaría "Hegel y su época", obra en la cual se aboca a crear una imagen del filósofo intencionadamente errónea atribuyéndole ideas tergiversadas o contrarias a las propuestas por Hegel; cuestión que alejaría todavía más a la *Fenomenología* de sus lectores.

Por esas cosas de la filosofía y de la vida, durante el siglo XX se produciría una serie de estudios, comentarios y textos que dan para hablar de un neohegelianismo, entre el cual destaca la presencia y atención brindada a la obra de Hegel en general, y en particular a la *Fenomenología* por parte de autores como Dilthey, Lukács, Ernst Bloch y Heidegger, entre otros. Sin embargo, el impacto -y mal entendido- "más sonoro" llega de la mano del famoso curso sobre la *Fenomenología del espíritu* impartido por Alexandre Kojève en la École des Hautes Études de París, entre cuyos asistentes destacan los nombres de Levinas, Sartre, Simone de Beauvoir, Raymond Aron, Lacan, etcétera, y del cual es factible especular que parte importante del existencialismo francés, o el movimiento denominado postmoderno surgen como reacción al Hegel presentado en dicha cátedra. (Cf. Gómez, 2010, p. 30).

De otra parte, con el tiempo y los avatares políticos y filosóficos, Hegel ha pasado a ser estudiado desde las más diversas disciplinas y consideraciones, desde el positivismo lógico que lo consideró algo que precisamente no se debe estudiar, pasando por la filosofía política -tanto de derecha como de izquierda- hasta teoría de la ciencia, filosofía de la mente, de la cultura y la religión; tópicos todos que encuentran un rico asidero en la *Fenomenología*. A su vez, desde los años 60 hasta la actualidad, se ha producido una importante relectura de la obra hegeliana basada en la investigación *arqueológica* y menos ideologizada o sesgada -si se quiere- de su biografía, textos y manuscritos, cuestión que ha redundado en que el pensamiento hegeliano se haga presente en la agenda de la discusión filosófica contemporánea.

3. Sobre el texto original y sus traducciones.

Como todo trabajo de investigación serio, o que se precie de tal, el asunto de las fuentes bibliográficas constituye un punto crucial en su empeño indagatorio, interpretativo y/o crítico. Compartimos la opinión de que lo óptimo es manejar la lengua original en que han sido escritos los textos en cuestión, mas en nuestro desconocimiento de la misma, en este caso el alemán, nos vemos forzados a utilizar aquellas traducciones que, según nuestros mentores, mejor cumplan su objetivo de acercarnos al espíritu mismo de lo que el autor dijo. En tal sentido, y confiados en que el concepto puede ser pensado en cualquier lengua, nos hemos valido de las tres traducciones al castellano con que contamos a nuestro haber. La primera de ellas, y a la cuales se refieren las citas textuales, corresponde a la traducción de la *Fenomenología del espíritu* editada por Fondo de Cultura Económica en 1966, efectuada por Wenceslao Roces y Ricardo Guerra a partir del texto de Johannes Hoffmeister publicado por la "Philosophische Bibliothek" de C. Lasson, edición alemana de 1936. Dicha traducción nos ha servido como la principal referencia en el trabajo de comparar las distintas traducciones, específicamente en lo que respecta al estudio de ciertos pasajes o términos especialmente problemáticos, obligándonos a realizar una especie de triangulación entre lo traducido por cada una de las versiones que reseñamos.

La segunda de las traducciones corresponde a la edición bilingüe de la *Fenomenología del espíritu* realizada por Antonio Gómez Ramos en 2010, editada por Abada Editores, la cual nos permite rastrear el término exacto utilizado por Hegel en cada línea escrita por su mano, y así validar, ajustar o desestimar las traducciones consultadas. La tercera traducción utilizada es la de Manuel Jiménez Redondo (2009), segunda edición revisada y publicada por Pre-Textos, la cual contiene amplios y numerosos comentarios, interpretaciones y sugerencias de su autor, al punto de servir dicha obra para conocer tanto más el pensamiento del traductor que el del autor original. A este respecto, considérese solamente que la traducción de Roces y Guerra (1966) no alcanza a las 480 páginas, mientras que la de Jiménez Redondo (2009) supera las

1170 páginas, incluidas notas y apéndice.

En cualquier caso, y como el mismo Hegel se empeñara en señalar, posiblemente ninguna introducción a una obra filosófica logre debidamente su cumplimiento debido a la *naturaleza* propia del *objeto* en cuestión, debiendo precaver al lector de tal expectativa en relación a nuestro trabajo, lo cual no obsta expresar nuestra mejor disposición para recibir la crítica, comentario y/o diálogo que estas líneas puedan inducir, y en cuya espera atentamente permanecemos.

3.4. Descripción de la obra Fenomenología del Espíritu.

A. Conciencia.

Esta primera sección corresponde a las premisas o al fundamento lógico, en sentido teórico, de cómo ocurre el ser, y cómo la conciencia sabe o experimenta esto. En términos metafóricos, es como un esqueleto o estructura que en el desarrollo de las posteriores secciones irá adquiriendo sucesivas capas de carne, sistema circulatorio, respiratorio, órganos, etcétera, hasta llegar a la piel; pero que luego continuará adquiriendo vestimenta, un entorno más inmediato como el hogar y la familia, y así sucesivamente ampliando el contexto hasta culminar con el mundo real en que dicho sujeto se encontraría. Para el lector novel y no prevenido, estas primeras páginas pueden resultar en extremo abstractas y faltas de referencias a cuestiones o cosas determinadas o efectivas. Sin embargo, para el filósofo o lector versado y conocedor de la obra kantiana esta sección exhibirá un marcado valor epistemológico y un cierto parentesco con la Crítica de la Razón Pura.

Las tres partes principales en que se divide esta sección son: *certeza sensible*, *percepción*, y *entendimiento*, que han de entenderse como tres momentos o experiencias que la conciencia tiene respecto de lo existente, las cuales siguen una progresión en cuanto a su complejidad partiendo desde lo más simple e inmediato hacia lo más complejo y mediado.

I. La certeza sensible o el esto y la suposición.

En esta primera figura epistemológica la *certeza sensible* es una experiencia inmediata, instantánea si se quiere, en que un sujeto *x* tiene un saber completo de *lo que es*, sin que intervenga ningún filtro o proceso de transformación, razón por la cual pareciera tratarse del conocimiento más rico, verdadero e ilimitado, puesto que no ha dejado de lado nada del objeto. Aquí interviene Hegel para indicarnos que, de hecho, se trata de la verdad más abstracta y pobre, dado que no capta ninguna determinación, salvo el ser puro de la cosa, y frente al esto se halla solamente el *este* o *yo* que corresponde al sujeto de tal experiencia, el

cual es tan abstracto, indeterminado y pobre como su objeto.

Una segunda advertencia del autor consiste en señalarnos que si miramos con más cuidado, nosotros, que estamos estudiando o escribiendo la *Fenomenología*, no este sujeto abstracto descrito en esta figura, notaremos que ni el *esto* ni el *este* son inmediatos, sino productos de ricas mediaciones. Ejemplo de ello es que el *yo* tiene la certeza por medio de, o gracias a, un *otro* que es su objeto, y dicho objeto es para la certeza solo gracias a ese *yo*.

[I. El objeto de esta certeza]

En este apartado se ve cómo el objeto de la certeza ocupa el lugar esencial, mientras que el sujeto queda relegado a un segundo puesto en esta jerarquía debido a que el saber es solo porque hay un objeto del que depende y que es indiferente a ser sabido. Pero cuando se examina el *esto* desde la perspectiva del aquí y del ahora, se revela que lo que se mantiene de ambos en la certeza sensible es lo universal, pues lo singular no puede ser capturado ni transmitido por el lenguaje que niega la dinamicidad de lo existente y opera con lo quieto. Si decimos *ahora* ese ahora ya se fue, ha sido, ya no es, es un algo negativo en general. El algo simple que es por medio de la negación es el universal, o la simplicidad mediada, lo cual dista mucho del concepto de universal por adición o por colección de todos los particulares.

Lo operación que hace la conciencia cuando experimenta el saber inmediato es la *suposición*. Supone que es inmediato, pero en verdad se trata de un saber mediado, aunque aún no tenga noticias de esta mediación efectuada por el *yo*, quien en vez de hallar al singular encuentra el universal como la verdad de esta certeza. En la certeza hay una experiencia en que el objeto es porque *yo* sé de él, por tanto la certeza sensible se ha replegado en el *yo*.

Con lo anterior se invierte la relación inicial en que el *esto* era lo esencial y el *yo* lo no esencial. Ahora el *objeto* aparece en el saber de un *yo*.

[2. El sujeto de esta certeza]

Siguiendo el método utilizado en el punto anterior, Hegel muestra aquí que el *yo* de esa certeza tampoco es un singular, sino un universal, y por tanto mediado, obteniéndose así una anulación o *empate* entre el objeto y el *yo* respecto de lo esencial. La singularidad del *yo* no tiene ser, no es sustantiva, es un abstracción a posteriori hecha sobre un universal del sujeto. El *yo* se constituye como universal en no ver el árbol, la negación entre una experiencia y otra, ese continuo “no es *yo*”; “no es *yo*”; “no es *yo*” ..., es la actividad de ser el universal, de la cual resulta el *yo*.

[3. La experiencia de esta certeza]

Luego de haber experimentado que lo esencial no es el *objeto* ni el *yo*, se examina la

operación de *indicar*, o la indicación del singular *aquí* o *ahora*, pero el resultado es el mismo: cada *aquí* y *ahora* no es, sino que fueron o son otros, por tanto no se logra indicar el singular, y en este movimiento de la *indicación* se revela la pluralidad de *ahoras* y *aquíes* que llevan al universal múltiple.

Con esto Hegel hace explícita su primera gran crítica a las filosofías que afirman como verdad absoluta para la conciencia la realidad o el ser de las cosas exteriores, ya que “semejante afirmación no sabe lo que dice, ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir” (Hegel, 1807/1966, p.69), al tiempo que deja de manifiesto el carácter contradictorio y negativo que actúa como motor de la experiencia de la conciencia en su camino hacia el saber absoluto.

Para continuar con su crítica, nuestro autor recomienda a los filósofos de tales ideas el “volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco” (Ibíd.), cuestión que retomará mucho más adelante en la *Fenomenología*, específicamente en la sección Religión, casi al final de esta obra. Esto nos permite suponer que Hegel tenía toda la *Fenomenología* en su mente al momento de comenzar su escritura, lo cual resulta bastante verosímil si se considera el poco tiempo que se tardó en escribirla y el grado de coherencia interna y precisión de las numerosas analogías estructurales que irán apareciendo a lo largo del libro.

Volviendo al punto en que dejamos la crítica a que hacíamos referencia, el autor (1807/1966) asegura que hasta las bestias poseen la sabiduría suficiente como para no detenerse ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, “sino que, desesperando de esta realidad y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran” (p.70). Además de esto, el lenguaje que utilizamos también impide que el esto o lo singular pueda ser dicho o capturado en función de poder expresarlo o transmitirlo en un acto comunicativo cualquiera, cuestión que deja de manifiesto a la operación del suponer o la suposición de tal cosa singular, puesto que solo podemos decir lo universal de ella.

Todas estas críticas son coherentes con la lógica hegeliana que reseñábamos en la introducción, en las que las cosas son un resultado, un momento dentro de un fluir constante que es la esencia, que además tiene un estatus ontológico superior a ellas, y de la cual son determinaciones producidas por la negatividad y la contradicción, según si se tome la realidad por su lado fenomenológico o lógico.

II. la percepción, o la cosa y la ilusión.

Como se verá a lo largo del texto, por lo general el título de cada sección contiene, al menos en parte, lo medular de ella, y en el cuerpo se desarrollan los detalles tanto lógicos

como fenomenológicos a través de los cuales adquiere sentido lo anunciado en el título. Así, en este segundo punto de esta sección, la percepción, la conciencia transitará desde la experiencia de percibir la cosa y sus propiedades, a la experiencia de que esto no es más que una confusión o ilusión en que incurre debido a que mezcla determinaciones sensibles con determinaciones del pensamiento.

En esta sección se reconoce al universal como el principio de la percepción y de sus momentos: el yo y el objeto, los cuales devienen al mismo tiempo que su principio. En este movimiento se forman la percepción y el objeto, y el razonamiento prosigue de un modo similar al exhibido antes respecto de lo esencial y lo no esencial en la relación entre sujeto y objeto, o entre el que percibe y lo percibido. La cosa se presenta como determinada por múltiples cualidades, y puede reconocerse en ella la negación, la diferencia o multiplicidad.

[1. El concepto simple de la cosa]

Hay que aclarar que simple no significa, en la *Fenomenología*, sencillo ni fácil, tal como podría pensarlo el sentido común, sino que más bien alude a un punto o momento un tanto abstracto, no desarrollado ni contextualizado, cuestión que puede dificultar nuestra comprensión; mas a medida que nos empapamos de la lógica y los conceptos necesarios esto debe ir cambiando. Así, la *cosa* resulta ser algo mediado, y el yo que la percibe también; ambas proceden de la operación de la indicación que, aunque pueda parecernos un tanto contraintuitivo, es riguroso dentro de la lógica de la *Fenomenología*. La nada, por su parte, siempre es la nada de algo, de un contenido, o determinada, lo cual dará paso a la propiedad o propiedades que conformarán la *cosa* de la percepción. Dicha cosa es el *esto* superado, es decir, mantiene la inmediatez, pero como universal gracias a lo negativo que opera como mediación en un médium universal abstracto que puede ser llamado la *coseidad* en general o la *esencia pura*. Más adelante se verá cómo esta coseidad se va determinando y van apareciendo cualidades o características que nos permitirán comprenderla mejor. Recordemos que estas primeras figuras son las más abstractas, lógicas y conceptuales, pero en la medida en que se van presentando las experiencias en que todo esto se expresa, iremos ganando en comprensión y dominio de las mismas.

En otro plano, hasta aquí parece haber acuerdo entre Hegel y Kant en lo referido a la variedad empírica sobre la cual operarían las categorías del entendimiento puro, sin embargo, en estas breves páginas Hegel muestra que la movilidad propia de la esencia, o lo que aquí es llamado la coseidad en que las cosas y sus cualidades son como *agarradas* por el concepto o nuestra percepción, no es tranquila o simple, ni ocurre de manera indiferente; sino que se halla atravesada de contraposición y negatividad.

[2. La percepción contradictoria de la cosa]

Las dos últimas características señaladas en el punto anterior harán que la cosa sea percibida de manera contradictoria: tanto como puro uno, excluyente, y como universal en tanto que colección o comunidad en general; como continuidad y exclusión de propiedades. Aquí conciencia y cosa son experimentadas como exteriores la una con respecto a la otra, como puestas frente a frente, y ello hará que la verdad nuevamente experimente una especie de vaivén en la cual de pronto está de un lado como luego en el otro. Esto pareciera dejar al lector en la posición descrita más arriba, en que la certeza colocaba a la verdad en el *esto* y luego en el *este*. Pero ahora la conciencia, en su aprehensión de la cosa, se refleja dentro de sí, y encuentra en ella misma las propiedades que antes le parecían propias del objeto que aprehendía de un modo pasivo

En la página 75 se encuentran varios *peros*, y aparece el *yo percibo*, con lo cual se introduce al sujeto particular, aunque sin profundizar mucho en ello. Sin embargo, esos variados *peros* que se presentan dan a entender que en realidad no hay percepción, sino *suposición*, con lo cual se vuelve al momento de la certeza. Hegel dice que la conciencia asume el *ser uno* solamente cuando aquello que llamábamos propiedad se presenta como *materia libre*, y la cosa se eleva a verdadero *también* al convertirse en una suma de materias. Esto nos obliga a aclarar el significado de este término que, así presentado, pareciera ser enigmático.

En Occidente, hasta los siglos XV, XVI y XVII subsistía la teoría de los elementos de Aristóteles: agua, tierra, aire y fuego. Por tanto, la modernidad inicia su reflexión ontológica utilizando esta retórica. En Oriente, para los alquimistas árabes, estos elementos eran entendidos más como principios que como cosas. Sin embargo, para los pensadores occidentales esta ambigüedad entre principio-cosa resultaba problemática, por lo cual se redujo a cosa.

De acuerdo a Clericuzio (2004) a partir de Descartes, pero especialmente con Beeckam, Gassendi, Boyle y Newton, la teoría de los cuatro elementos aristotélica “es reinterpretada en clave corpuscular, pues lo que determina la diferencia entre los átomos son propiedades de tipo geométrico y mecánico, la forma y el tamaño” (p.375). Sin embargo, durante el siglo XVIII la filosofía de la naturaleza del Romanticismo Alemán desarrolla la teoría aristotélica de otra manera, y entonces aparece la idea de materias independientes que encontramos en Haller, Schelling, Goethe, y algunos alquimistas alemanes. Entre 1750 y 1790 se investigaba sobre el calor, el flogisto, la electricidad, el magnetismo, etcétera, utilizando la gravedad como principio. Se descubrió el *hidro-geno* o generador de agua, el *oxi-geno* o generador de oxidación, y así sucesivamente. En ese sentido, las materias libres son principios activos encarnados en cuestiones materiales.

Por lo anterior, las materias independientes a que alude Hegel son al mismo tiempo cosa y principio orgánico, tensionador, congregador, diferenciador, atractor, repulsor, etcétera. Pero la corriente dominante pensaría a los elementos como cosas siguiendo el modelo de Newton, y se establecería la tabla periódica de elementos entendidos como diferencias cuantitativas de átomos.

[3. El movimiento hacia la universalidad incondicionada y hacia el reino del entendimiento]

En todo lo anterior la conciencia hace la experiencia de que la cosa es una entidad orgánica, contradictoria, dinámica, desdoblada, una actividad -comportarse-, tensión de sus propiedades, cualidades y materias dentro de la misma cosa, y a la vez con otras cosas. Se llega, entonces, a *la universalidad absoluta incondicionada* y al reino del entendimiento. La universalidad se refiere a la actividad de ser el médium universal en el cual las cosas u objetos son determinados. El carácter de absoluto nos indica que no tiene lado de afuera, que no está referida a otra cosa, que no depende condición alguna, lo que es reforzado con el adjetivo que le sigue: *incondicionada*.

A diferencia de Kant, Hegel no pone al entendimiento frente a la variedad empírica o lo en sí indeterminado, sino que el entendimiento es ese algo sobre el que opera, en otras palabras, opera sobre sí mismo. En la determinabilidad, el *dad* expresa la esencia, fluidez o actividad; ese constituirse una y múltiple en sus diversas cualidades es la actividad de la cosa de ser tal, ella misma. La determinabilidad la constituye como cosa frente a otras. Lo esencial de la cosa es la actividad, lo no esencial es el que sea cosa, el ser en concreto y la actividad de serlo.

Siguiendo el texto, nos encontramos con una nueva crítica al pensamiento kantiano, o más bien, al pensamiento moderno que encuentra su máxima expresión en Kant, veamos:

La sofisticaría del percibir trata de salvar estos momentos sustrayéndolos a su contradicción y de retenerlos mediante la separación de los puntos de vista, mediante el también y el en tanto que, y, por último, de captar lo verdadero por medio de la distinción de lo no esencial y de una esencia contrapuesta a ello. Sin embargo, estos recursos, en vez de cerrar el paso a la ilusión en el aprehender, se muestran por sí mismos como nulos; y lo verdadero, que debe ser ganado mediante esta lógica del percibir, resulta desde uno y el mismo punto de vista lo contrario y tiene como su esencia la universalidad carente de toda distinción y determinación (Hegel, 1807/1966, p. 80).

Queda claro en este párrafo la gran diferencia entre el pensamiento de Kant y Hegel en cuanto al lugar que ocupa la contradicción, y la relación entre esencia y no esencia, así como el modo de entender la universalidad y sus determinaciones. Mientras para Kant lo esencial se encuentra en lo nouménico, al cual no podemos acceder, en el fenómeno solo podemos captar lo no esencial; y la universalidad, por su parte, carece de distinción y determinación, es lo indeterminado puro.

Continuando con la crítica, Hegel considera abstracciones vacías las ideas de *singularidad* y de una universalidad contrapuesta a ella, así como de la esencia enlazada a algo no esencial y de un algo no esencial que es, al mismo tiempo, sin embargo, necesario. No obstante, esto son las potencias cuyo juego es el entendimiento humano percipiente, que con frecuencia se llama el *buen sentido*.

Es clara aquí la alusión a las categorías kantianas del entendimiento -potencias- cuyo juego -operar- se considera como la conciencia sólida y real, pero este entendimiento, en el percibir, a pesar de creer ser el más rico de todos es siempre el más pobre. Así mismo, afirma, bajo la acción de esta sofistiquería, alternativamente lo uno y lo contrario, resistiéndose a la verdad, y supone que la filosofía se limita a tratar de las cosas del pensamiento. Hegel está de acuerdo con que también trate de ellas al reconocerlas como esencias puras, como elementos y potencias absolutos; pero, así mismo, debe reconocerlas en su determinabilidad, para que así el entendimiento percipiente llegue a la conciencia de que esas simples esencialidades rigen en él. Estas esencialidades simples distan mucho de las materias y contenidos perfectamente sólidos que supone manejar.

Tras afanosas e intrincadas críticas lógicas, como las que acabamos de ver, se puede observar cómo la cosa va siendo anulada como esencia de la percepción, como cosa en sí, y como sustancia que no es sujeto, sino solamente como la materia del materialismo, que es criticado también por su supuesta actitud meramente perceptiva o receptiva, tan típica del empirismo.

Se pasa con esto al *movimiento hacia la universalidad incondicionada y hacia el reino del entendimiento*, en donde se hará la experiencia de que es ella misma -la experiencia- la que ha articulado la cosa. Así, este entendimiento coincide con el entendimiento kantiano en el cual las categorías dan forma a la variedad empírica y obtienen las cosas. Pero la *cosa* se presenta en un doble modo: como uno puro y sin multiplicidad, y a la vez disuelto en materias independientes -diversidad-; tiene en sí misma una verdad opuesta. Del mismo modo, el objeto en cuestión se transforma en el universal incondicionado, y el lugar de la conciencia es ocupado ahora por el entendimiento.

III. Fuerza y entendimiento. Fenómeno y mundo suprasensible.

Como es costumbre en la *Fenomenología*, al iniciar una nueva sección, Hegel realiza un recuento de lo anterior de un modo muy sintético, al tiempo que agrega contenido en dicho recuento, estableciendo con ello un nuevo piso o nivel desde el cual continuar. Además, anuncia someramente lo que viene, y que se desarrollará en términos lógicos y fenomenológicos.

En términos muy generales, en esta sección se exhiben los detalles de la transición desde la experiencia de la conciencia a la autoconciencia a través de la percepción de la fuerza, el juego de fuerzas, el fenómeno, las leyes y lo suprasensible. Así, se parte del universal incondicionado como el objeto de la conciencia, mas ésta todavía no ha captado su concepto como concepto, por lo cual no se reconoce en aquel objeto reflejado. Es decir, la conciencia todavía no llega a reconocer que el objeto no solo es su producto, sino que es ella misma puesta como objeto, con lo cual alcanzaría el nivel de autoconciencia. Sin embargo, poco a poco se van dando indicios que permitirán llegar a la experiencia de la autoconciencia. Como escribe Hegel (1807/1966), el concepto a que ha llegado el entendimiento es verdadero en sí, pero “aun no es concepto o que carece del ser para sí de la conciencia; algo verdadero que el entendimiento deja hacer sin saberse en él (p.82).

Falta, pues, que la conciencia devenga ante sí misma conciencia concipiente, que se de cuenta que es ella la que concibe al objeto, para luego reconocerse en él.

[1. La fuerza y el juego de las fuerzas]

Para comprender el concepto de fuerza debemos necesariamente remitirnos al punto anterior en que la conciencia percibía dos momentos distintos: el de la coseidad, que se expresaba en la multiplicidad de propiedades, y el de la unidad de la cosa que excluía toda multiplicidad, o el colocar la unidad en la cosa y la multiplicidad en la percepción. Ahora, ese vaivén, tránsito o conexión, constituyen el objeto del entendimiento que, cuando se le aparece como objetivo lo experimenta como la fuerza en tanto que unidad, despliegue y vuelta a la unidad de las diferencias, en lo que encontramos una prefiguración de lo que más adelante será la apetencia y el deseo. Además, en la fuerza se pueden encontrar dos movimientos: uno de exteriorización en que las materias independientes se expanden en su ser, y otro de repelerse hacia sí o hacia la unidad. Lo *no objetivo* de este movimiento que es la fuerza es el universal incondicionado o el *interior* de las cosas (Cf. Hegel, 1807/1966, p.85).

Antes de entrar más a fondo en este interior, es importante advertir que además de esta fuerza que exhibe distintos momentos, en el mundo fenoménico es experimentada como

un juego de fuerzas, dado que una se opone a la otra para que ocurra la multiplicidad, y viceversa para que se de la unidad; es lo que Hegel llama fuerza solicitante y fuerza solicitada, y que nosotros podemos traducir como la fuerza en acto y potencia. Pero esto es así, todavía, para la conciencia que hace la diferencia entre el *fenómeno* en que se manifiestan esas fuerzas, y lo *interior* de ese juego en el cual se encontraría realmente la verdad o el concepto de esta expresión objetiva, o entre la forma y el contenido.

[2. Lo interior]

En este punto encontramos una serie de experiencias que la conciencia hace desde su entendimiento y que en el plano epistemológico hacen referencia a la distinción entre fenómeno y noúmeno, o entre esencia y presencia. Así, se pasa desde el juego de fuerzas -solicitante y solicitada- a un interior oculto frente al cual se proyecta o refleja un exterior que puede ser captado por el entendimiento. El fenómeno es el término medio que enlaza al interior o la totalidad -o lo universal- con el entendimiento. Empero, el entendimiento considerará como verdadero a lo interior, que es experimentado como un más allá permanente, sin saber todavía que ese más allá es el concepto.

Dentro de este punto se encuentran varias críticas bastante explícitas a esta forma de concebir la realidad dual, con un más allá vacío, puro, incognoscible y al mismo tiempo verdadero y sagrado, pues allí es donde se encontraría Dios, aunque más bien ha de entenderse cualquier determinación de este interior como un sueño que la conciencia pone en él. Ante esto, Hegel afirma que el interior es un resultado del fenómeno, y que la verdad de lo sensible es el fenómeno, es decir, la manifestación. En el plano de la dialéctica hegeliana, esto equivale a decir que la percepción y el mundo sensibles han sido superados por el entendimiento.

En el apartado titulado entre corchetes “[3. La ley como la verdad de la manifestación]”, encontramos que lo que permanece en el juego de fuerzas, que es captado en el fenómeno, es el cambio continuo o la diferencia que, ubicada en el pensamiento, es convertida en universal. Así describe Hegel el surgimiento de la *ley* en la conciencia, o la imagen constante del fenómeno siempre inestable que dará paso a la concepción del mundo suprasensible como un tranquilo reino de leyes que dan forma a los fenómenos. Si bien esto parece un progreso del entendimiento, enseguida se muestra en la *Fenomenología* la contradicción que esconde y que le permitirá superarse. Por ello es que ante la ley como unidad universal se presenta una multiplicidad de leyes determinadas referidas a ámbitos de cosas distintas y excluyentes; pero al mismo tiempo se revela un aspecto que podríamos

considerar como positivo, ya que en él se empieza a perfilar el concepto de libertad que es inherente al ser.

En este punto se toca un tema de filosofía de la naturaleza que ha atravesado la modernidad hasta nuestros días, el cual dice relación con la unificación de todas las leyes particulares en una ley general o ley del todo. En tiempos de Hegel el mejor ejemplo de este ejercicio se encuentra en la ley de gravitación universal, que describe tanto el caer de la piedra como el movimiento de las esferas celestes. Pero en esta coincidencia las leyes pierden su determinabilidad, por cuanto la ley se hace más superficial, y solo se expresa con ello el mero concepto de la ley misma. Aunque a este concepto le falte, por así decirlo, la realidad o la efectividad, sin embargo es de gran importancia por cuanto “va dirigida contra esa representación carente de pensamiento para la que todo se presenta bajo la figura de lo contingente y según la cual la determinabilidad tiene la forma de la independencia sensible” (Hegel, 1807/1966, p.93). Esta relación entre las múltiples leyes indeterminadas y la ley se corresponde con lo que sucedía entre el *aquí* y el espacio, el *ahora* y el tiempo, en que se da el paso de lo singular a lo universal en que dicha universalidad constituye la verdad de las leyes determinadas. El concepto puro de la ley queda en el interior verdadero, y la determinabilidad de la ley determinada en el fenómeno.

En el apartado “[2. Ley y fuerza]” se ve que la ley es el concepto del ser que es la fuerza. En la ley está al mismo tiempo la efectividad y la movilidad de la fuerza, el ser y la esencia. Aquí, Hegel hace un amplio tratamiento de la diferencia y la determinabilidad de la ley y la fuerza, las cuales quedan enlazadas en la *explicación*, pero en ese movimiento tautológico, el entendimiento no explica nada nuevo, sino que el movimiento (solo) se toma en consideración como movimiento del entendimiento.

Así, pues, con la explicación los cambios y mutaciones, que antes solo se daban fuera de lo interior, en el fenómeno, han penetrado en lo suprasensible mismo; pero nuestra conciencia ha pasado de lo interior como objeto al otro lado, al entendimiento y encuentra aquí el cambio (Hegel, 1807/1966, p. 97).

Todo este recorrido conceptual que va de lo esencial al interior, que incluye el juego de fuerzas, la diferencia, lo negativo y la determinabilidad, nos está anunciando el carácter subjetivo del ser, que queda expresado primeramente en el movimiento de la explicación o la ley del interior.

En “[3. La explicación]” encontramos nuevas críticas al entendimiento que busca la necesidad en el fenómeno, o en sus leyes, mas únicamente la encuentra como producto de su

propia operación o radicada solo en las palabras, sin encontrarla en *la cosa misma*. Con este movimiento formalista y tautológico la explicación no explica nada ni agrega algo nuevo a lo ya dicho. Hasta aquí, el entendimiento no ha reparado en que el cambio o diferencia que el concepto de ley contiene se da en *la cosa misma*; lo cual dará pie al desarrollo del movimiento opuesto al que se acaba de presentar y que lleva por título “[y] La ley de la pura diferencia, el mundo invertido]”.

El mundo invertido corresponde al segundo mundo suprasensible. Debemos recordar que el primer mundo suprasensible es el reino quieto de las leyes del fenómeno, en el cual las diferencias no son tales y donde las cosas del mismo tipo -homónimas- se repelen. En tal sentido, el segundo suprasensible contiene una ley que expresa lo contrario de la primera, a saber, que lo igual se convierte en desigual, y lo desigual en igual. Así se tiene que este segundo mundo suprasensible es el mundo *invertido* respecto del primero, donde la diferencia es en sí misma, y donde se produce la inversión de la *polaridad* de lo regido por la ley del primer mundo suprasensible. Aquí Hegel se vale de casos propios de la filosofía de la naturaleza para ejemplificar esto, como ser: en la electricidad se tiene el polo del hidrógeno y el del oxígeno, los cuales se invierten en el segundo mundo suprasensible. Lo mismo sucede con la polaridad magnética y geográfica del planeta.

Lo importante acá no es tanto la validez de los conceptos mismos como la relevancia metafísica que Hegel encuentra en ellos: el que lo igual se repela y lo distinto se atraiga; que tal polaridad o tensión no sea separable, y que esto se encuentre en la índole misma del ser. También aparece en esta sección, referida a la ley del mundo invertido, una primera alusión al mundo ético y propiamente humano;

con arreglo a la *ley inmediata*, el vengarse del enemigo constituye la más alta satisfacción de la individualidad atropellada. Pero *esta ley*, según la cual debo mostrarme como esencia contra quien se niega a *tratarme* como esencia independiente, y suprimirlo a él más bien como esencia, se *invierte* por el principio del otro mundo *en lo opuesto*, y la restauración de mí mismo como esencia mediante la superación en la esencia del otro se convierte en autodestrucción (Hegel, 1807/1966, p.98).

Esto nos deja muy en claro que el autor tiene siempre en mente el *asunto* del libro, lo propiamente humano, lo político, la libertad y los más importantes conflictos y dramas, todos los cuales aparecen cada vez con mayor claridad y profundidad. Es notable cómo Hegel pasa, a veces de manera un tanto brusca, de conceptos propios de la lógica, al plano de lo ético

efectivizado en los conflictos de orden social, aunque todavía sin todas sus determinaciones, sino apenas un poco menos abstractos. Acá se habla ya de individuos en conflicto, en condiciones de atropello, venganza, satisfacción y ley, mas no se trata de ningún individuo particular con nombre o apellido, en ninguna sociedad determinada que podamos identificar, y en ningún momento específico de la historia humana. Además de lo anterior, encontramos en los pasajes citados, un anuncio de lo que será el tema de la *Autoconciencia*, la determinación de ésta en su contraria, o el tema de la ley del día y de la noche, la ley de la cuidad y la ley de la tradición, puestas en la escena literaria de Creonte y Antígona, con todas sus implicancias sobre la filosofía del derecho que se desarrollarán en el curso de posteriores secciones. Igualmente, antes de concluir esta sección, nuestro autor hace una referencia al tema del perdón, y que obtendrá mayores desarrollos mucho más adelante en la *Fenomenología*, pero que ya aquí encuentra su fundamento lógico en esta figura del mundo invertido cuando escribe "la pena, que según la ley del primero infama y aniquila al hombre, se trueca en su mundo invertido en el perdón que mantiene a salvo su esencia y lo honra" (Hegel, 1807/1966, p. 99).

Con esto podemos ver cómo Hegel pasa de los ejemplos tomados de la filosofía de la naturaleza, que tanto le interesaba, a tratar tópicos propiamente espirituales como el del crimen y el castigo, la ofensa y la venganza, etcétera, todo con la intención de aclararnos la inversión de un mundo en el otro, y de la diferencia entre el fenómeno y la esencia.

[3. La infinitud]

Con la figura de la infinitud es posible realizar la transición lógica y ontológica entre la conciencia y la autoconciencia, pues, luego del desarrollo de las diferentes contradicciones en que ha transcurrido la conciencia, se ha ido revelando la cada vez mayor proximidad entre el sujeto y el objeto, que en un principio parecían tan distantes. En tal sentido, el autor nos aclara que en la representación puede hablarse de un mundo que se invierte en su contrario, mas en el concepto mismo no se da tal distinción, puesto que se trata de lo mismo que se hace distinto de sí, es decir, una diferencia interna.

Del mismo modo, en este apartado lógico-ontológico de extremada claridad, se sintetiza parte importante de las experiencias que la conciencia ha realizado previamente en lo que respecta al ser como tal, es decir, dinamicidad, tensión, diferencia interna y juego de fuerzas, en lo cual surgen los objetos y sujetos. Se debe notar que no se trata de algo pacífico o tranquilo, sino de contraposición, contradicción y oposición, en cuyo ámbito lo otro es dado inmediatamente en él mismo. En este punto se observa que el espacio y el tiempo resultan partes desdobladas representadas en la ley, las cuales son consideradas sin el concepto de la

diferencia interna, tal como ocurre con la distancia y la velocidad que "brotan como momentos de la gravedad, indiferentes y no necesarios tanto el uno con respecto al otro como en relación con la misma gravedad" (Hegel, 1807/1966, p.101).

Para continuar con esta suerte de diferenciación respecto de la racionalidad moderna, Hegel nos dice que la unidad es de suyo negativa y contradictoria, lo cual le permite desdoblarse, devenir distinta de sí y superarse; y aunque parece ocuparse de otra cosa, lo hace solo de sí misma.

A pesar de que la conciencia de un otro, de un objeto en general, sea ya autoconciencia, esto todavía no es sabido por la conciencia, sino solamente por nosotros, quienes escribimos y leímos la *Fenomenología*, los que además sabemos que la autoconciencia es la verdad de las figuras anteriores. El entendimiento, por su parte, capta estas características de la infinitud, pero las coloca repartidas en mundos distintos que en apariencia se experimentan como constituidos por esencias distintas.

Alcanzamos en este punto un momento famoso dentro de la *Fenomenología*, en el cual

se alza, pues, este telón sobre lo interior (...) y se ve que detrás (...) no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto (Hegel, 1807/1966, p.104).

Se ha llegado, así, a la *autoconciencia*. Empero, no era posible obtener esta experiencias sin pasar por las anteriores, puesto que "este saber es el resultado de un movimiento circunstanciado, a lo largo del cual desaparecen los modos de la conciencia, el modo de ver, la percepción y el entendimiento" (Ibíd.).

[B. Autoconciencia]

IV. La verdad de la certeza de sí mismo.

El asunto de esta sección es el sujeto, así como el objeto lo es de la sección *Conciencia*, y partiendo de la unidad de la conciencia con el objeto que anteriormente le parecía distinto y exterior, se obtiene un desdoblamiento, una separación o escisión, tal como se describe en la figura de la *conciencia desventurada*. Por tratarse del sujeto, las experiencias a que se llega en esta sección dicen relación con distintos elementos o dimensiones del mismo, que gradualmente exhiben mayor complejidad y matices, o como decíamos al principio de este capítulo, constituyen la carne, o el cuerpo que va cubriendo el esqueleto lógico y ontológico de las primeras secciones de la *Fenomenología*. En este sentido, son tratados temas como la

libertad, apetencia, lucha, temor, e incluso la reconciliación, cuestiones todas que constituyen las premisas lógicas de del *hacer* o de lo ético propiamente tal.

Está en juego el que todo es sujeto, pero se empieza a ver poco a poco cómo el objeto evoluciona desde ser simple, a oponer cierta resistencia para luego alcanzar la autonomía que corresponde a una división al interior del sujeto o escisión. Es el sujeto quien pone en el objeto cierta actividad de ser objeto, de presentarse como objeto. El objeto, que es una exteriorización del sujeto, es un momento o polo de la unidad dividida de modo dramático o existencial, lo cual se muestra en la lucha inherente de la autoconciencia que se divide o duplica, lucha que está además cargada de negatividad y apetencia.

[1. La autoconciencia en sí]

En el comienzo de esta sección se puede ver que Hegel continúa procediendo en clave epistemológica al señalar que en los modos (momentos o comportamientos) previos de la certeza lo verdadero aparecía como algo distinto de la conciencia, mas ahora la conciencia es ella misma el objeto y su verdad, es en sí y para otro que, sin saberlo, es el mismo en sí.

En los párrafos introductorios vuelve a indicar figuras previas no ya como esencias, sino como *momentos* de la autoconciencia: es el caso de lo singular, lo universal, y el interior. Se refiere a ellas como abstracciones, diferencias nulas, o diferencias que no son tales; diferencias indiferentes o meramente formales, que parten y terminan en lo mismo, que no tienen subsistencia o que *tienden puramente a desaparecer*. Pero, al mismo tiempo en que el autor prosigue el tratamiento desde la perspectiva epistemológica, en este capítulo de la *Fenomenología* se está desarrollando la trama o la estructura de lo ético con toda su complejidad. Es así como se presenta la apetencia, un rasgo característico del sujeto que se ha desarrollado en la evolución desde la fuerza, juego de fuerzas, infinitud, infinitud viviente, apetencia, y luego a independencia y sujeción, hasta la libertad. No obstante, no hay que apresurarse, pues todavía se trata de esto de un modo meramente lógico o estructural.

Como es recurrente en la *Fenomenología*, las primeras experiencias de una sección son inmediatas y simples en relación a las posteriores, razón por la cual en un inicio la autoconciencia se comporta como conciencia por cuanto asume que lo negativo sigue siendo un otro de sí, aunque ya sepa de manera implícita que ella misma es su verdad.

[2. La vida]

Vemos, pues, que el objeto que antes aparecía como inerte, mecánico o provisto de cierta fuerza, aquí ha devenido vida, por cuanto el objeto de la apetencia es algo vivo, negativo e independiente. Y la unidad entre la conciencia y su objeto se escinde internamente dando

como resultado dos términos momentáneamente independientes, ya que en el médium universal que es la vida las diferencias son efectivamente diferencias y tienen subsistencia. Pero esta escisión incluye la superación de sí, en la cual los miembros o partes efectúan su superación por medio de la otra parte, y su ser consiste en ser para ese otro. El ser, por su parte, ya no es aquel ser abstracto e inmóvil que se vio al principio de la sección *Conciencia*, sino que es sustancia fluida del puro movimiento en sí mismo.

[3. El yo y la apetencia]

En este tercer apartado Hegel describe someramente la experiencia que se verá en mayor detalle en la figura siguiente, así como la aparición de un rasgo de carácter ontológico del yo: la apetencia. De otra parte, el yo no solo es apetente o positivo, sino que además es negativo, lo cual quiere decir que se hace otro de sí mismo negándose y devorándose. Sin embargo, al principio el yo experimenta que devora algo otro, o bien un otro sujeto, obteniendo así una certeza objetiva de sí mismo. Por lo anterior, el primer momento de dicha experiencia consiste en que el yo tendrá a su objeto como independiente o como un otro, dando esto como resultado que el yo depende de su objeto para poder superarlo. Se trata de “una autoconciencia para una autoconciencia”, nos dice Hegel (1807/1966, p. 112), en lo cual encontramos ya el concepto de espíritu que más tarde será experimentado por la conciencia como esta sustancia absoluta que, “en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el *nosotros* y el *nosotros* el yo” (Ibíd.).

A. Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre.

Esta es, quizás, una de las figuras más conocidas y comentadas de toda la *Fenomenología*, y que por tal razón ha dado pie a muchos malos entendidos, pues, al tomarla por separado del resto de figuras y capítulos de esta obra, se presta para las más diversas y originales interpretaciones que, a nuestro juicio, distorsionan el alcance y función de esta sección en el contexto general del libro. Es cierto que la figura señorío y servidumbre toma como referencia dos sujetos individuales puestos en una relación tal que facilita su extrapolación a casos particulares y subjetivos, mas cuando se sigue la metodología de analogías estructurales propuesta por el mismo Hegel se puede entender que esta figura sirve de esquema o esqueleto lógico de una situación espiritual o social, tal como se verá más adelante.

Volviendo al contenido mismo de esta sección, y ateniéndonos a las claves de lectura que se presentan en el título de la sección que pasamos a considerar, se halla que tanto

señorío como servidumbre corresponden a dos momentos de la misma autoconciencia que se desdobra y que, en una circunstancia se muestra como independencia, y en la otra como sujeción. Para tal efecto nuestro autor desarrolla el movimiento del reconocimiento que se exhibe en el siguiente apartado.

[1. La autoconciencia duplicada]

Si bien decíamos que se trata de una sola autoconciencia, primero ella se presenta desdoblada y se encuentra ante otra autoconciencia o como fuera de sí, por tanto, lo que le suceda a esa otra autoconciencia ha de ocurrirle a la primera. Del mismo modo, ambas autoconciencias se presentan en la misma condición de ensimismamiento e independencia, logrando el reconocimiento solo tras reconocerse mutuamente. Pero, antes de ello sucede una experiencia de desigualdad entre las partes o un desplazamiento del término medio hacia los extremos, dejando a un lado como el que reconoce, y al otro como lo reconocido. Entretanto, se produce una segunda experiencia que corresponde al siguiente apartado que, como ocurre con todos lo que aparecen entre corchetes, solo se encuentran en el índice de una de las versiones entregadas por Hegel al editor, y que sin embargo no aparecen en el cuerpo del texto.

[2. La lucha de las autoconciencias contrapuestas]

El contexto general es el de la vida, no el de meros objetos inertes dispuestos a ser devorados sin más, y las autoconciencias apenas se encuentran ciertas de sí sin haber alcanzado verdad alguna, dado que su certeza proviene de sí mismo. Esto hace que las autoconciencias requieran comprobarse como tales mediante la lucha a vida o muerte por medio de la cual obtienen el reconocimiento que les otorga el estatus del ser para sí. Esta necesidad, o el deseo del reconocimiento mutuo, crea lo que puede llamarse el *elemento* de la vida espiritual o social, y que marca una diferencia sustancial con respecto al reino de la vida en general o de la naturaleza. De otra parte, en esta situación de lucha nos encontramos con lo otro en el que se encuentra el sí mismo y desde el cual el yo ha de retornar tras su negación y superación. En otros términos, puede decirse que el deseo es esa pasión que nos pone por sobre la vida animal y que nos lleva a buscar el reconocimiento que, en apariencia, no es necesario para la supervivencia. Así, la vida es su punto de partida, pero la supera para liberarse de ella poniéndola en riesgo y obteniendo el reconocimiento que consiste en ser deseado por otra autoconciencia libre. No obstante, como suele ocurrir en la *Fenomenología*, las cosas toman un rumbo prácticamente opuesto al que comenzaba a perfilarse, y la lucha por el reconocimiento da pie a una desigualdad que se expresa en la relación de señorío y servidumbre, en la que una parte cumple el rol de autoconciencia pura, y la otra la de coseidad.

El señor es aquel que además de ser el concepto de la conciencia para sí es reconocido como tal por el siervo, y en ello se muestra su dependencia. El siervo, por su parte, es esclavo de la vida más que del señor, dado que la ha preferido por sobre la libertad de la muerte. De otra parte, una de las principales diferencias entre estas dos figuras es la que dice relación con el deseo, el goce y la negación de la cosa o las cosas del mundo, así, el amo las niega completamente para conseguir la certeza de sí sin prestar atención a la resistencia que el mundo pueda ofrecer a su deseo. Opuesto a ello, el siervo se caracteriza por limitar su negación de las cosas debido a su apego a la vida, puesto que sin esas cosas su vida también acabaría; de ahí que el siervo trabaje y se trabaje, obteniendo de este modo un *gocce retardado*.

Tal vez, la figura del siervo nos impulse a ubicarlo en una posición secundaria en relación al señor, sin embargo, será la conciencia servil la que efectúe la síntesis del ser en sí y del ser para sí en la que se alcanza el concepto de la autoconciencia. Es el siervo quien realiza un desarrollo que le lleva hasta su libertad partiendo de la humillación ante el señor, el temor de la muerte y la experiencia de la negatividad absoluta que están más allá de la vida animal. Además, en el trabajo y servicio, el siervo forma el mundo y a sí mismo, y con ello se independiza de su ser ahí natural al tiempo que imprime en el ser su forma, o la forma de la autoconciencia en la cual se contempla a sí mismo en las cosas.

B. Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada

[Introducción. La fase de conciencia a que aquí se llega: el pensamiento]

[1. El estoicismo]

Hegel nos dice que la libertad de la autoconciencia surge a la par con la figura histórica del estoicismo, para el cual la conciencia es esencia pensante, al igual que lo verdadero y bueno. Se trata, pues, de un desarrollo de la figura del siervo quien, en su relación de servidumbre, temor y trabajo, se ensimisma y alcanza la libertad en su pensamiento, en el que, además, se reconoce a sí mismo como universal. El pensamiento queda definido, entonces, como la unidad del ser para sí (la cosa) y el ser para sí (la conciencia), la cual coincide con la libertad. Según Hyppolite (1974), pensar no es representar o imaginar, sino concebir, que es ir más allá de sí mismo pero siendo el mismo. Por lo anterior, pensar es un modo de unidad entre el yo y el mundo a través del objeto formado por el trabajo, mas esta unidad es abstracta por cuanto niega o se aparta de las determinaciones reales que con su pensamiento pretende superar, produciéndose de este modo un marcado parecido entre el estoico y la figura del señor que se separada de la naturaleza en su actitud de desprecio a la vida.

[2. El escepticismo]

En esta figura el estoicismo pasa desde el mero concepto a la efectividad, con lo cual el pensamiento deviene destrucción del mundo de las cosas determinadas, es una tendencia negativa en contra de cualquier alteridad. Sin embargo, Hyppolite (1974) nos dice que no se trata del escepticismo que comúnmente asociamos al empirismo de Hume, sino a su forma más antigua inaugurada por Pirrón, y que dice relación con una reacción ante las certezas indudables del sentido común que acepta que no se pueden conocer las cosas en sí y que, por ende, debemos limitarnos a cultivar nuestro jardín. El escepticismo antiguo, al que hace referencia Hegel, representa la nulidad de las determinaciones sensibles en tanto ser en sí mismas sino como dependientes de la autoconciencia. De ello se desprende que la función del escepticismo consista en disolver esa ilusión de estabilidad e independencias que las personas comunes puedan atribuir a las cosas que perciben. Los problemas surgen para el escepticismo cuando se percata que está estrechamente unida a aquello que niega, dando paso al nacimiento de la figura siguiente que es la conciencia desventurada o desgarrada, la cual contiene dentro de sí misma aquellos polos que antes se presentaran como exteriores en el señor y siervo.

[3. La conciencia desventurada. Subjetivismo piadoso]

En la figura de la conciencia desventurada aparecen alusiones relativamente directas al cristianismo, aunque al mismo tiempo un tanto veladas a la lectura desinformada, como cuando coloca en subtítulos *subjetivismo piadoso* o *conciencia piadosa, mortificación de sí mismo*.

Antes de empezar con el tratamiento de la conciencia mudable e inmutable, Hegel (1807/1966) anuncia que el verdadero retorno a sí misma -de la conciencia desventurada- o "su reconciliación se presentará como el concepto del espíritu hecho vivo y entrado en la existencia" (p. 128), y aunque no nombre a Cristo, la alusión a dicha figura es clara. Pero no nos adelantemos a la lectura filosófica de fondo que el autor realiza de tal situación, y avancemos paso a paso.

[α. La conciencia mudable]

La conciencia mudable y la inmutable repiten una separación presentada anteriormente referida al más allá y al más acá, pero ahora en relación a Dios pensado como lo esencial, inalcanzable, universal e inmutable, frente a la conciencia humana mudable, singular e inesencial. El movimiento de esta figura pasa por una contraposición entre lo inmutable y lo singular, luego lo inmutable deviene singular pero opuesto todavía al resto de lo singular, para culminar en una reconciliación en que lo inmutable singularizado forma una unidad con lo

singular. Pero dicho movimiento es solo para nosotros, no para la conciencia misma, por cuanto debe desarrollarse aún la experiencia efectiva de tal movimiento. Así, la conciencia mutable es unidad inmediata de ambas y, además, una unidad en la que ambas partes se contraponen y permanecen exteriores entre sí.

[β) La figura de lo inmutable]

Aquí se ve cómo lo inmutable deviene una figura singular a través de la cual se presenta en la existencia y logra encontrarse a sí misma en el espíritu, al tiempo que reconcilia su singularidad con lo universal. En términos teológicos, para el pueblo judío, Dios o lo inmutable ha desaparecido en el tiempo, y en el espacio se halla y permanece sencillamente lejos, conservando solo la esperanza de devenir uno con él, quedando sin realizarse y sin convertirse en algo presente (cf. Hegel, 1807/1966, pp. 130-131).

[γ) La aglutinación de lo real y la autoconciencia]

Tal como lo indica este título, ahora se trata de una experiencia en la que se procura una unidad un tanto forzada o en la que los términos permanecen externos uno del otro, y en la que el sentido de la tendencia apunta hacia la relación de la autoconciencia desdoblada con lo inmutable configurado, lo que en términos teológicos corresponde a las imágenes, figuras y representaciones materiales de Dios, y cuyo ícono más representativo es la adoración del becerro de oro.

El movimiento mediante el cual la conciencia intenta alcanzar la unidad se da de tres modos, los que son descritos a continuación.

[1. La conciencia pura, el ánimo, el fervor]

En tanto conciencia pura, es decir, sin mancha, virginal, abstracta o separada de la mundanidad, resulta "recogimiento devoto. Su pensamiento como tal sigue siendo el informe resonar de las campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical, que no llega a concepto" (Hegel, 1807/1966, p.132).

Tales líneas contienen una crítica a esa ritualidad psicologizante e individualizada del cristianismo católico; el incienso, las campanas, el canto gregoriano, etcétera, como puesta en escena o representación teatral tendiente a conmover la emocionalidad humana y lograr mayor devoción, recogimiento, arrepentimiento, etcétera, pues *es el movimiento de una infinita nostalgia* en el cual no se capta la esencia que sigue siendo un más allá, sino que solo se accede a lo inesencial. Habla, así mismo, del sepulcro de su vida, y de que la presencia del mismo es una lucha de un esfuerzo condenado necesariamente a frustrarse, tal como ocurrió con las cruzadas que, tras reiterados intentos por apoderarse del santo sepulcro hasta obtenerlo, los caballeros involucrados en dicha empresa se dan cuenta de que está vacío, lo cual tiene un doble sentido: de una parte, en tanto cosa u objeto, está vacío materialmente del

universal singularizado, y al mismo tiempo, este vacío es indicativo de que la búsqueda se refiere al singular como tal, y no como universal o singularidad verdadera.

[2. La esencia singular y la realidad. El obrar de la conciencia piadosa]

El presente momento se refiere al obrar de la conciencia piadosa o de la religiosidad cristiana bajo la forma del ascetismo; un renunciamiento en que la conciencia individual da gracias, niega su satisfacción de su independencia y transfiere al más allá la esencia de la acción.

El autor critica aquí el hecho de que este renunciamiento a la satisfacción y a su voluntad ocurre solo en apariencia "pues la verdad de ella reside en no haberse entregado" (Hegel, 1807/1966, p.135), con lo que se mantiene la escisión contrapuesta entre lo inmutable y la conciencia mudable. Sin embargo, en este entregarse aparente la conciencia "se ha probado en verdad como independiente por medio de su querer y su realizar" (Ibíd.).

[3. La autoconciencia que arriba a la razón. (La mortificación de sí mismo)]

En el tercer momento la conciencia ha de retornar a sí luego de los dos primeros en que era solo el *concepto o el ánimo interior*, y de la acción como realización y goce externos. Ahora la conciencia se tiene como lo nulo y por ello siente desventura por su inacción o *acción de nada* primera y el goce oculto visto en el segundo momento.

Las *funciones animales* a las que hace mención el autor son aquellas propias de nuestra corporalidad en general -comer, respirar, reproducirse, etcétera- que en cuanto tal son "algo nulo en y para sí y que no puede alcanzar importancia ni esencialidad alguna para el espíritu" (Hegel, 1807/1966, p.136), mas para este momento de la conciencia constituyen más bien objeto de serio esfuerzo y se convierten precisamente en lo más importante, pues en ella "el enemigo se manifiesta bajo su forma peculiar" (Ibíd.) y se produce en su derrota, por lo que la conciencia en vez de liberarse de él, permanece en su continua relación y se siente por ello maculada. Sus aspiraciones de expulsar el demonio, las tentaciones y pasiones corpóreas no son por tanto universales, sino las más singulares, ya que la personalidad se limita a sí misma y enfoca sobre ella su pequeña y pobre acción.

Intenta negar o anular su ser singular real para liberarse de su acción y goce, repudiando su voluntad propia y entregándosela a un *mediador* entre lo inmutable-esencial y ella como mutable e inesencial. Es a través de este mediador por el cual cada uno de los extremos adquiere el ser respecto del otro, pues se encuentra en contacto directo con la esencia inmutable o, en palabras de Hegel, "en relación inmediata", por lo cual también sirve de consejero acerca de lo que es justo. Entonces, la conciencia le cede a este mediador la

decisión de la acción, su propia voluntad, el fruto de su trabajo o sus bienes materiales, e incluso la verdad a que había llegado como autoconciencia de ser independiente. El mediador refuerza su sentimiento de separación con lo esencial por medio de la "representación y le habla en el lenguaje que carece de sentido" (Ibíd. P.137), prohibiéndole nuevamente el goce de la posesión obtenida por su trabajo "al prohibírsele totalmente de nuevo la abstinencia y la mortificación" (Ibíd.).

En todo este proceso de ceder, renunciar, no comprender y negar todo lo antes descrito, la autoconciencia se priva de la libertad interior y exterior, y tiene la certeza de haberse convertido en cosa, en un ser objetivo. Con este sacrificio real pretende superar el fraude antes visto del reconocimiento y gratitud interiores antes mencionado, sin embargo, no lo logra, pues solo dona parte de sus bienes, y la decisión de renunciar y todo lo demás le pertenece plenamente. El sacrificio realmente consumado con el cual se desprende de toda su desventura corresponde al "otro extremo del silogismo, que es la esencia que es en sí" (Ibíd. P. 138), es decir, el sacrificio de Cristo.

No obstante el fracaso del sacrificio del extremo no esencial (la conciencia individual), al poner la voluntad en un otro (el mediador) que se comunica con lo esencial (Dios), ésta deviene voluntad universal. Así se tiene una conexión entre lo inesencial y lo esencial, entre el singular y el universal, pero todavía como externos y diferentes. La conciencia singular no experimenta todavía que tanto lo mediado (universal) como el mediador (la iglesia católica) y ella misma son una unidad, una sola entidad.

Como es común en Hegel (1807/1966), a pesar de todo el fracaso experimentado, la enajenación, la desventura y la exterioridad recién vista, la conciencia llega a "la certeza de ser, en su singularidad, absoluta en sí o toda la realidad, es decir, la razón" (p.139).

[C.] [AA.] Razón

V. Certeza y Verdad de la Razón

En esta sección se da un giro en lo que respecta a la actitud de la autoconciencia hacia el ser otro, razón por la cual experimenta el mundo como suyo y real, interesándose en su permanencia y presencia. En términos históricos, puede considerarse la analogía que hay entre esta sección y el paso de la Edad Media al Renacimiento, en el cual la humanidad se lanza confiada a la exploración y dominio de su mundo, sin embargo, a pesar de lo ganado tras la experiencia de la *conciencia desventurada*, la Razón es solo la certeza de ser toda realidad, falta, pues, que dicha certeza sea concebida para así lograr el estatus de verdad. De ello se desprenden las críticas que Hegel realiza en el plano filosófico a esa corriente de pensamiento

que consiste en una pura aseveración, la cual exhibe un aspecto positivo y otro negativo. Lo positivo dice relación con el concebir, con esa facultad creativa netamente humana que consiste en producir su mundo. Lo negativo, por su parte, es que tal creación ocurre solo en el pensamiento, o bien ocurre en la realidad pero sin ser reconocida como facultad concipiente, o bien como atribuida a un creador externo y superior, un dios.

Ya en la introducción de este capítulo Hegel arremete contra el idealismo de Kant y su deducción de las categorías del entendimiento puro, mostrando las contradicciones en que incurre su autor, tanto en cuanto llegan a ser el puro esquema, o esencialidad pura y diferencia pura. La principal contradicción consiste en afirmar una esencia doble cuyas partes permanecen extrañas entre sí.

A. Razón Observante

La Razón Observante, u observadora, corresponde a la filosofía de la naturaleza que Hegel vierte en la *Fenomenología*, la cual da continuidad a lo planteado en la sección *Conciencia*, pero ahora de un modo más concreto y situado, pues Hegel dialoga directamente con la filosofía de la naturaleza de la modernidad y del romanticismo alemán, para finalmente situarse más allá de ambas posiciones filosóficas. Es importante observar que ha resultado muy común, por parte de algunos comentaristas y hegelólogos de gran prestigio, ignorar la relevancia y el sentido de la filosofía de la naturaleza en el marco de la obra hegeliana en general, y de la *Fenomenología* en particular⁵¹.

En este punto, la conciencia singular es para ella la esencia absoluta, por lo que el mundo se le presenta como suyo y permanente, y solo en él se experimenta. Como individuo, se verá enfrentado al resto de individuos que se encuentran en la misma experiencia, y mientras no retorne de esas otras certezas igualmente válidas, alcanzará *la* verdad, sin distinguirla de *su* verdad particular. Pero esta experiencia resulta en sí misma un idealismo, dado que solo asevera ser toda realidad sin concebirla, sin hacer ese camino o mediación que va desde el particular al universal, ya que en este momento cada individuo tiene esa certeza de ser toda realidad, pero como realidad pensante, abstracta.

Tempranamente, en la introducción de esta sección, Hegel comienza criticando al *mal idealismo unilateral*, encarnado en Kant, por hacer que la unidad se presente como dos lados separados y exteriores, en uno de los cuales se pone la conciencia (sin concebirla como esencialmente negativa), y en el otro lo en sí indeterminado. Las categorías del entendimiento,

⁵¹ Si el lector quiere profundizar en esta negligencia de los comentaristas respecto de la filosofía de la naturaleza hegeliana, así como de su rol y estatus en el sistema de su pensamiento, sugerimos el texto del profesor Carlos Pérez Soto (2010) titulado "La naturaleza como mediación", disponible en internet, e incluido en la bibliografía de esta investigación.

a su vez, son consideradas como diferencias que no son diferencias, como aseveraciones gratuitas, al igual que el número de ellas y su necesidad. Son ambiguas, contradictorias, positivas (dadas) y puras. Frente a estas categorías del entendimiento, se encuentra el objeto, también, como puro ser en sí y como esencia pura.

Este primer momento de la razón es el que expresa el *idealismo vacío*, cuya enunciación es solamente "palabra abstracta y vacía" (Hegel, 1807/1966, p.147). Igualmente, y muy al pasar, coloca en una misma situación al *empirismo absoluto* que separa de sí al impulso del cual proviene la multiplicidad de la sensación o de la representación sensible. Hegel es enfático en rechazar esta dualidad entre la conciencia y la variedad empírica ajena, exterior e indiferente, y pone de relieve la contradicción esencial de este idealismo, cuya razón es pura, que pone su verdad en el en sí al cual no puede acceder, debiendo permanecer en el suponer y el percibir que no encierran verdad alguna para ella misma;

Se halla en contradicción inmediata, al afirmar como la esencia algo doble y sencillamente contrapuesto, la *unidad de la apercepción* y, al mismo tiempo, la *cosa* que, aunque se la llame el *impulso ajeno*, la *esencia empírica*, o la *sensibilidad* o *la cosa en sí*, sigue permaneciendo la misma en su concepto extraña a dicha unidad" (Hegel, 1807/1966, p. 148)⁵².

La razón observadora busca la verdad universal en el mundo, pues, como decíamos, tiene la certeza de tener su presencia en él o de que el mundo sea racional.

En términos historiográficos, nos encontramos con el afán y optimismo renacentista de conquistar todo el planeta, las mayores alturas, profundidades, los polos, océanos, continentes desconocidos, etcétera, pero al mismo tiempo como el quehacer de las ciencias naturales que *observan*, es decir, detienen la movilidad negativa de la esencia para quedarse con la quietud del ser, y para las cuales las cosas todavía resultan ajenas, sensibles y opuestas al yo. Mas estas ciencias naturales no se interesan tanto por lo sensible mismo, sino por el concepto que de ello tienen, es decir, no como el concepto efectivo y real, sino fijo en el ser.

Podemos ver en esta sección que Hegel toma como referencia la división realizada por Kant entre razón teórica y razón práctica, aunque el tratamiento y desarrollo sean muy distintos. En Kant la razón es pura, mientras que en Hegel, especialmente en la sección Razón Observadora, la razón es considerada en situación histórica o en contexto, como diríamos actualmente, ya que se refiere directamente la filosofía de la naturaleza de la modernidad y el romanticismo alemán. Lo mismo se replicará en lo referente a la razón práctica, que Hegel

⁵² Las cursivas son de Hegel.

concibe primero en la sección *Autoconciencia* de manera lógica y ontológica, y que luego sitúa histórica y culturalmente en la sección *Razón Activa*. Pero nuestro autor no se detiene aquí, sino que en la *Razón Real* va más allá de Kant y muestra cómo estos dos aspectos o caras de la razón no son más que una unidad.

Respecto de las cosas, la conciencia observante convierte lo que tienen de sensible en conceptos, y afirma de ellas que solo poseen verdad como conceptos.

a. Observación de la naturaleza.

En su entusiasmo, la conciencia enuncia que la observación y la experiencia son la fuente de la verdad, pero se olvida que la sensación y el objeto mismo son determinados por ella, cuestión que habrá de superar nuevamente hasta alcanzar un grado mayor de universalidad, y no solamente de un esto sensible.

Una de las primeras críticas que encontramos en este punto hace referencia al instinto inquieto insaciable de la observación en su ánimo descriptivo de las cosas del mundo, las cuales solo pueden representarse por la fuerza y por el arte, y en cuya acción se revela el hecho de que lo que hace a las cosas ser conocidas es una distinción entre lo esencial e inessential, por lo que más que de las cosas, se trata del yo que las observa. Se presenta así la problemática de la objetividad con que se realizan las observaciones y clasificaciones de las cosas naturales y que, aunque el término sea extemporáneo a la *Fenomenología* y más bien propio de nuestro vocabulario, su concepto se mantiene prácticamente inalterado hasta nuestros días.

De un modo similar, Hegel muestra en esta sección que la razón observadora, pese a su pretensión, tampoco encuentra leyes verdaderas, sino que fuerza a lo sensible a adaptarse a las leyes que ella misma crea de manera abstracta. En este sentido, el mismo tipo de crítica reciben la inducción desde lo particular hacia lo universal, o la inducción probabilística puesto que “comparada con la verdad, por muy alta que sea [la probabilidad] no es nada en comparación con la verdad” (Hegel, 1807/1966, p.154). Sin embargo, el instinto de la razón rebaja la verdad al plano de la probabilidad y se conforma con comprobar que tal o cual ley coincide en sus experiencias con el concepto que de ella tiene; y en sus experimentos, en vez de sumergirse en el ser sensible, sucede que ahonda en encontrar las condiciones puras de la ley. Para ejemplificar esto, nuestro autor nos recuerda que el instinto de la razón opera de esta manera con las materias que, como diríamos anteriormente, son principios activos de la naturaleza más que cosas u objetos inertes.

Nos encontramos también con el concepto de *lo orgánico*, sobre el que las primeras leyes resultan demasiado pobres en relación a la multiplicidad de lo orgánico, presentando

tantas excepciones a la regla que resultan, dichas leyes, superficiales y para nada necesarias. Es de notar que a estas alturas Hegel se esté refiriendo a una jerga distinta de la ciencia newtoniana dominante, y utilice más bien la terminología propia del romanticismo alemán, como cuando habla de las *diferencias esenciales*, las *materias libres*, lo *orgánico y elemental*, entre varios otros.

Igualmente, lo orgánico lleva a la razón observadora a encontrar la *relación teleológica* que guía de manera exterior el comportamiento de lo orgánico y al mismo tiempo se presenta como lo contrario de una ley, o se pone por encima de la naturaleza necesaria. Lo orgánico no tiene momentos o partes, mas la razón observadora las busca como ser y permanencia, con lo que cancela el concepto que ella es, y las representa como lo interno y lo externo, en cuya relación se engendra la ley como lo externo en tanto expresión de lo interno. Lo interno corresponde al alma simple, fluidez universal, movimiento que tiende a desaparecer. Lo externo, por su parte, es el ser quieto de lo orgánico. La ley será, entonces, la expresión de las esencialidades simples: la irritabilidad, sensibilidad y reproducción.

En tales propiedades se anuncian cuestiones que tratará en mayor detalle más adelante. La sensibilidad es una prefiguración de la función teorética, la irritabilidad de la función práctica, por cuanto en lo orgánico está dirigida hacia lo otro como acción y reacción; y la reproducción une a ambas en tanto actividad de repelerse a sí mismo que produce y reproduce sus partes y al individuo como totalidad. Todo esto es visto, en este momento, solamente como propiedades generales observables y no como momentos del concepto, el cual se expresa ya en lo orgánico como autoproducción y finalidad; sin embargo, una vez más, la razón observadora todavía no se percata de ello.

Como en toda esta sección, Hegel se detiene extensamente en la exposición de las contradicciones de la razón observadora en cada una de las figuras que comenta, lo cual nos habla de la importancia que reviste el asunto de la filosofía de la naturaleza en su sistema. En este caso, las leyes que se encuentran sobre las propiedades antes mencionadas adquieren formas tautológicas tales como el que la magnitud del agujero aumenta en razón directa a lo que se saca de él, refiriéndose a la razón de proporcionalidad inversa entre, por ejemplo, irritabilidad y sensibilidad.

Con el tono que le caracteriza, Hegel (1807/1966) nos dice: "De ahí que este juego vacuo de la formulación de leyes no se halle vinculado a los momentos orgánicos, sino que puede aplicarse a todo, y descansa, en general, en la ignorancia de la naturaleza lógica de estas contraposiciones" (p.166).

Otra crítica importante es aquella que efectúa respecto de la concepción abstracta de lo orgánico sostenida por la anatomía que se caracteriza por separar los momentos, partes,

funciones y procesos, los cuales al, ser separados, dejan de ser tales entidades orgánicas, veamos:

Lo esencial de lo orgánico, puesto que es en sí lo universal, es más bien, en general, el tener sus momentos en la realidad de un modo igualmente universal, es decir, como procesos que se desarrollan en todo, pero no en ofrecer una imagen de lo universal en una cosa aislada (Hegel, 1807/1966, p. 168).

Como podemos ver, la ley propia de la razón observadora trata de expresar la oposición entre lados quietos (lo interno y lo externo), separados, externos e indiferentes, perdiendo así su significación orgánica. Esto deja de manifiesto una diferencia esencial entre el pensamiento moderno y el hegeliano. El primero es analítico: desarma, divide y separa para comprender, pero no puede integrar ni entender mayormente lo orgánico, lo vivo, autodeterminado, libre, y menos la totalidad; a lo más procede por articulación de partes, pues su carácter analítico le impide concebir algo que sea inanalizable.

Si bien en este punto Hegel presenta las ideas de la totalidad y libertad, todavía no se refiere explícitamente a que todo el universo y lo existente sea una totalidad, sino que ha transitado desde lo más pobre o lógico -la infinitud viviente- hasta algo un tanto más determinado como es lo orgánico, experimentado aún como objeto ajeno al sujeto, mas como se ha indicado en reiteradas ocasiones, gradualmente las secciones de la *Fenomenología* van agregando contenido, determinaciones y efectividad a las premisas lógicas y ontológicas vistas en los primeros capítulos.

Siguiendo el orden de las ideas y críticas contenidas en la sección *Razón observadora*, encontramos el tema de la magnitud o la intención de la ciencia de formular sus leyes atendiendo a la cuantificación o, parafraseando al autor (1807/1966, p.170), a la determinación de la magnitud, con la cual el concepto se ve sofocado en la determinabilidad fija y en diferencias que no son tales, especialmente si se trata de lo orgánico y de las propiedades de irritabilidad, sensibilidad y reproducción.

En efecto, el número es cabalmente la determinabilidad totalmente quieta, muerta e indiferente en la que se ha extinguido todo movimiento y toda relación y que ha roto el puente hacia la vitalidad de los impulsos, hacia el tipo de vida y hacia todo ser allí sensible (Hegel, 1807/1966, p.173).

Algo muy similar a lo ocurrido con el número, acaece luego con el peso específico,

noción defendida por Schelling, como propiedad quieta sobre la cual es posible deducir leyes de la relación entre lo interno y lo externo de lo orgánico. Además, la naturaleza orgánica no tiene historia alguna, nos dice Hegel, a pesar de la evolución y movilidad que pueda observarse en ella, pues en ésta prima lo contingente. Recordemos que la naturaleza es la exteriorización del espíritu, y la filosofía de la naturaleza hegeliana es una mediación entre la simplicidad de la concepción mecánica del mundo y la complejidad del *Espíritu libre*. Cumple también una función mediadora entre los fundamentos lógicos de las secciones *Conciencia* y *Autoconciencia*, y los dramas del *Espíritu*, o entre la enajenación que es experimentarse como naturaleza y el reconocerse como sujeto, o, también, como mediación entre la experiencia de una conciencia desventurada, separada de su esencia y verdad -puesta en un Dios lejano y exterior- y la identidad de la historia humana con Dios.

b. La observación de la autoconciencia en su pureza y en sus relaciones con la realidad externa; leyes lógicas y leyes psicológicas.

Manteniendo la separación entre lo interno y lo externo la observación se enfoca en sí misma y encuentra las leyes lógicas y psicológicas de manera pura, tal como se anuncia en el título de este punto. Las leyes encontradas de esta manera son abstractas, carentes de verdad, o solo contienen una verdad formal sin una realidad concreta.

Se trata ahora de observar un nuevo campo de realidad: el comportarse de la conciencia operante o activa, ya sean hábitos, costumbres y modo de pensar, en que el espíritu es objeto. Se da un paso más en la tarea de situar en contextos cada vez más reales y determinados a lo social, y se llega a una conciencia activa o puesta en un contexto relativamente ético, en el cual es posible transgredir leyes o normas del derecho y la costumbre, y en el cual la ciencia busca leyes en las facultades, inclinaciones y pasiones de los individuos. Vemos, pues, que aparecen de este modo las autodenominadas *ciencias sociales* que intentan seguir el modelo de las ciencias naturales. No obstante, se enfrentan a una primera contradicción, identificada por Hegel, por cuanto se abocan al individuo abstraído de la sociedad, como manifestación particular del espíritu y, por tanto, carente de concepto o como colección de individuos.

[1. Las leyes del pensamiento]

Brevemente Hegel revisa y critica las leyes lógicas que en su tiempo fueron propuestas como descubiertas, siguiendo el estilo de las ciencias naturales. Como es de esperar, las críticas hegelianas aluden a su mera formalidad, falta de realidad y, por ende, de verdad. Se trata de leyes del pensamiento puro, abstracciones vacías, a lo más, un ser quieto de

relaciones con un contenido fijo, cuestión que es diametralmente opuesta a lo que propone el filósofo de Stuttgart.

Llama la atención lo breve de este apartado, sin embargo, el desarrollo de su contenido más a fondo corresponde a la filosofía especulativa (su lógica ontológica contenida en su obra ciencia de la Lógica).

La razón observa, es decir, inmoviliza y fija el contenido que pretende captar. La lógica de la descripción y clasificación corresponde más bien a las cosas elementales. Pero la lógica de la esencia y la del concepto rebasan la observación. Aquí hay que concebir en vez de observar, es decir, "captar en el contenido mismo el movimiento de la inteligencia, la producción y no el producto" (Hyppolite, 1974).

En "[2. Leyes psicológicas]" y "[3. La ley de la individualidad]" la ley intenta conectar dos dimensiones o momentos: a) al individuo y b) su naturaleza inorgánica o las circunstancias, situaciones, hábitos, costumbres, religión, etcétera. Pero se presenta la dificultad de que el individuo es activo, y bien puede permanecer indiferente a las influencias externas ya señaladas, o adaptarse a ellas, o resistirse e incluso transgredirlas o transformarlas; a lo cual hay que agregar que el individuo es un resultado de todas ellas. Es por esto que "la necesidad psicológica se trueca en una palabra tan vacua, que se da la posibilidad absoluta de que lo que deba haber experimentado esta influencia no haya sido influido para nada" (Hegel, 1807/1966, 184).

De acuerdo al filósofo, el individuo es su mundo, la unidad del ser dado y del ser construido, unidad que NO se desdobla como lo pretende la ley psicológica. Vemos, pues, como en estas breves líneas el autor da por concluido su examen de la psicología como ciencia social que fracasa en su intento de encontrar leyes y pasa al siguiente punto, titulado "c. Observación de la Relación Entre la Autoconciencia y su Realidad Inmediata; Fisiognómica y Frenología.

En esta sección se sigue con la premisa de que existe un interior que se expresa en un exterior, una parte móvil y una fija, mas ahora la atención se posiciona sobre el propio cuerpo como expresión del alma individual, que se manifiesta en los rasgos de sus órganos exteriores, pero dicha ciencia fisiognómica no se distingue mayormente de aquellas otras tenidas por inferiores e incluso embusteras tales como la astrología, la cartomancia u otras del mismo tipo, con lo cual se arriba a los rasgos y formas del rostro como la verdadera exteriorización de su interior. En este nuevo intento por encontrar la expresión fidedigna del interior se halla que el rostro y sus expresiones son un signo que está sometido a la voluntad del individuo que se examina, el cual puede utilizar su rostro como una máscara para ocultar sus verdaderos sentimientos e intenciones, o para expresar algunos distintos de los que se espera ante un

estímulo dado. Esto es lo que Hegel llama "la multivocidad de esta significación", razón por la cual la fisiognómica solamente llega a suponer la presencia del espíritu interior en la figura exterior del rostro, mas nuestro autor afirma que "precisamente esta presencia inmediata sensible es la *realidad* del espíritu" Hegel, 1897, p.191), con lo cual se retoma la discusión sobre el fenómeno y el noúmeno, la apariencia y la esencia, pero ahora en una ciencia natural situada en un contexto más determinado que antes.

Las leyes que pretende hallar la fisiognómica descansan en la separación de dos lados supuestos, siendo por tanto, ellas mismas, una suposición vacía. Hay también en esto una motivación práctica que se esboza en este saber supuesto; muy al pasar el autor menciona que con tal saber se puede identificar al malhechor, al ladrón o asesino, así como la *capacidad de serlo*, pero la realidad del hombre no es su rostro, sino su obrar (Cf. Hegel, 1807/1966, p.192).

Ante este nuevo fracaso, ante esta ciencia de la suposición, el instinto de la razón vuelve a la carga con un nuevo objeto de estudio que, ahora si, es la verdadera expresión del interior en su ser inmediato y estático como cosa: el cráneo, y su ciencia es la Frenología.

De un modo un tanto irónico Hegel examina cómo el espíritu puede manifestarse en un órgano como el cerebro, y cómo este puede afectar la forma del cráneo, del mismo modo en que podría establecerse cuáles órganos cumplen cuáles funciones espirituales y si este, el espíritu, se encuentra también estructurado y sectorizado funcionalmente como el cuerpo del individuo, o qué determinaciones le impone lo espiritual al cráneo, si lo hace más pequeño o más grande, más pesado o liviano, duro, fino, etcétera. Las conclusiones que pueden sacarse de esto rayan en lo absurdo, sin embargo, en ese absurdo Hegel (1807/1966) es capaz de ver una verdad muy profunda: "el hueso craneano tiene sin duda, en general, la significación de ser la realidad inmediata del espíritu" (p. 198), es decir, el espíritu como mínimo es un hueso, una cosa muerta. Recuérdese que Hegel rechaza la división de un interior y un exterior, un alma y un cuerpo, un fenómeno y un noúmeno; y pese a lo escueto de esta formulación, ésta aparecerá recogida nada menos que en el *Saber Absoluto*.

En la conclusión de tal sección el autor indica que en esta afirmación de que el espíritu es un hueso, en el plano del concepto, es expresión de la identidad entre coseidad y razón; "la autoconciencia ha encontrado la cosa como sí misma y se ha encontrado a sí misma como cosa" (Hegel, 1807/1966, p.208).

B. La realización de la autoconciencia racional por sí misma.

Esta sección, conocida entre los expertos como la *Razón Activa*⁵³, es una continuación de lo referido a la temática de la razón práctica expuesta primeramente en la sección

⁵³ Expresión usada por el mismo Hegel para referirse a esta sección.

Autoconciencia, tal como la *Razón Observadora* lo es de la temática de la filosofía de la naturaleza o razón teórica exhibida en la sección *Conciencia*.

Se trata, pues, de la libertad y del actuar ético, aunque todavía de una manera un tanto abstracta, pero a la vez más concreta y rica en matices lógicos y elementos históricos que en la sección *Autoconciencia*. También podría decirse que esta sección se trata del individualismo burgués, por cuanto nos muestra los distintos estadios, experiencias y contradicciones por las que atraviesa la sociedad moderna desde la esencia espiritual simple hasta el concepto, aunque este solo se de aquí *para nosotros*. Se avanza así mismo en la caracterización de lo que el autor llama el *reino de la ética* o *la unidad espiritual absoluta de su esencia en la realidad independiente de los individuos*.

En la *razón observadora* las cosas eran experimentadas como ajenas a la conciencia; ahora la conciencia misma es su *objeto*, primeramente individual y posteriormente (en la experiencia) social o espiritual, y por tanto ya no un objeto extraño sino más bien independiente. Los individuos tienen la experiencia de ser independientes entre sí y de ser para sí, y la sustancia universal es su alma y esencia en tanto que resultado de su acción y obras singulares, pero el autor indica enfáticamente que es este médium universal o *el poder del pueblo* el que sostiene al individuo y le otorga su contenido pues, aunque no sea consciente de ello, con su trabajo singular realiza un trabajo universal, y en esto el todo se convierte en una totalidad en la que todo es recíproco.

En la figura de la *eticidad*, que será tratada en más detalle en la siguiente sección, el individuo se encuentra en una unidad inmediata con la esencia espiritual, pero posteriormente, cuando la conciencia singular llegue al pensamiento de su singularidad perderá su unidad inmediata con el espíritu y se aísla y enfrenta a las leyes y costumbres que ahora le parecen una teoría abstracta y sin realidad, siendo solamente él la verdad viva.

Otra forma de entender este asunto es el de que todavía no se ha alcanzado la unidad del singular con el espíritu y por tanto no se ha producido esa figura de la *eticidad*. Los individuos siguen así su impulso natural (poco desarrollado) y tratan de cumplir su destino particular de acuerdo con la ley de su corazón.

a. El placer y la necesidad.

El primer objetivo de esta figura es llegar a ser consciente de sí, como esencia singular, en la otra autoconciencia, razón por la cual se lanza a conseguir su dicha tal como se cosecha *un fruto maduro que se ofrece a la mano*. Alcanza su fin pero, en la unidad con la otra autoconciencia resulta superado su sí mismo y experimenta lo que se llama la necesidad o el *destino* que, aunque represente la universalidad, opera como la esencia negativa que le

aniquila o una potencia que la devora; de la cual no sabe decirse qué hace, cuáles son sus leyes determinadas y su contenido positivo, porque es el puro concepto absoluto mismo intuido como ser.

b. La ley del corazón y el desvarío de la infatuación.

Ahora la necesidad se encuentra al interior del individuo y adquiere un carácter universal, pero de modo inmediato o no superado, y por ello es ley del corazón, lo cual nos indica que predomina lo individual. Para cada uno, lo que es bueno para él es asumido como bueno para la humanidad en su conjunto.

De acuerdo con Hyppolite (1974) en estos párrafos Hegel piensa en el sentimentalismo de su época inspirado en Rousseau, Goethe y especialmente Schiller, el cual consideraba que la naturaleza originaria del ser humano era la mejor y que posteriormente la sociedad la iba corrompiendo, de lo cual se desprende que era aconsejable seguir los impulsos de esta naturaleza o *del corazón*, según Hegel. En este contexto, la naturaleza constituye un dominio universal que, a pesar de las buenas intenciones de los individuos, resulta negado y subyugado por el orden imperante o social ante el cual los particulares protestan. Sin embargo, en ello se revela su principal contradicción: al intentar realizar la ley de su corazón individual, obtienen como resultado el orden universal del que reniegan o en el que no se reconocen.

Ante esto se deja de ver lo que el autor denomina *el desvarío de la infatuación* o *el delirio de la presunción*, según la traducción que se siga. Ante la situación contradictoria recién señalada el individuo coloca fuera de sí o como algo distinto de él a las obras de los demás individuos que terminan por corromper a la humanidad originariamente *sana*. Pero no debemos olvidar que esto expresa el punto de vista individual, y si miramos desde la otra perspectiva descubrimos que este orden social pervertido es estable y universal, o el curso del mundo;

un estado de hostilidad universal, en el que cada cual arranca para sí lo que puede, ejerce la justicia sobre la singularidad de los otros y afianza la suya propia, la que, a su vez, desaparece por la acción de las demás (Hegel, 1807/1966, p. 223).

A raíz de los profundos problemas que exhibe la individualidad, la figura siguiente se propone superar dicho individualismo por medio del sacrificio de la singularidad que debe ahora disciplinarse al universal, pues en este se encuentra, lo verdadero y el bien.

c. La virtud y el curso del mundo

Casi imperceptiblemente hemos pasado por las figuras de Fausto y Karl Moor, para

llegar ahora al personaje del Quijote, quien encarna la virtud ante el curso del mundo que no es sino "la individualidad singular que busca su placer y su goce, pero que al proceder así encuentra su decadencia y satisface de este modo lo universal" (Hegel, 1807/1966, p.225). Pero lo universal o el bien es todavía abstracto y atribuido a los dones, capacidades y fuerzas individuales, y el curso del mundo le vencerá porque su fin es -el del caballero virtuoso- de hecho, la esencia abstracta no real y porque, con vistas a la realidad, su acción descansa sobre lo diferente, que reside solamente en las palabras. La virtud inventa diferencias que no lo son, entre el en sí y el ser, esencias, dones y fines ideales que se derrumban como palabras vacías que elevan el corazón y dejan la razón vacía (Cf. Hegel, 1807/1966, p.225).

Hegel critica duramente ese idealismo virtuoso basado en la palabrería, y que contrasta vivamente con la virtud antigua respaldada en la realidad efectiva, así como la supuesta oposición y negación del curso del mundo pervertido, por cuanto no se reconoce en él, ni se reconoce a sí mismo como su producto. Empero, en la lucha de esta conciencia virtuosa tendrá la experiencia de que el mundo no es tan malo como cree, pues es la realidad de lo universal en la que se encuentra inmerso y sin posibilidad de separarse de ella.

C. La individualidad que es para sí real [Reell] en y para sí misma.

Nos encontramos aquí con un cambio de actitud de parte de la individualidad respecto del mundo que le rodea. Si en la figura de *la ley del corazón* se oponía directamente al entorno por considerarlo traidor, ahora se afana confiadamente en el obrar por el obrar o el expresarse, puesto que ello tiene para sus autores un valor absoluto. Debido a que cada individualidad opera de la misma manera como singularidad, se obtiene un *reino animal del espíritu*, a pesar de la honestidad con que actúan cada uno de sus integrantes.

Por otra parte, se verá cómo en esta y las siguientes figuras lo ético aparece como el *asunto* de la *Fenomenología*, debido a que las bases lógicas ya han sido presentadas en su mayoría, restando solamente ponerlas en contexto real e histórico. Por lo anterior es que la *razón* pasa a ser un *mundo*, aunque primeramente dicho mundo se experimente como un conjunto de obras individuales que chocan unas con otras siguiendo la dinámica del juego de fuerzas, presentada ya en la sección conciencia. Sin embargo, se produce también el divorcio entre el concepto y la realidad.

a. El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma.

Ahora, la conciencia es ya espiritual por cuanto se sabe universal en su actuar cotidiano y en el de los demás, sin embargo, la plenitud de este espíritu se ve truncada debido a que la realización se efectúa de un modo similar al que ocurre en la naturaleza, esto es, por

medio de la especialización. Los problemas se expresan fenomenológicamente cuando la obra queda entregada al elemento de la negatividad o al juego de otras obras, intereses y fuerzas, con lo cual se da una experiencia de extrañación entre el autor, su obra, y el resto de los individuos y sus obras.

El engaño consiste en que los individuos creen realizar un fin, pero sin quererlo obtienen otro. Así, cuando pretenden operar de acuerdo al universal, la acción revelará que lo que importaba era expresar su individualidad, y de otra parte, cuando piensan operar solo por su individualidad consiguen realizar el universal que aquí es presentado como la *cosa misma*.

La *cosa misma* ha de ser entendida como una evolución a partir de las experiencias ocurridas desde *la cosa en sí* tenida como un simple y ajeno otro, a la esencia espiritual, aunque como mero predicado o universal abstracto y no como el sujeto propiamente tal. Estamos ya en el espíritu, pero experimentado como conjunto de individuos.

Más adelante se encuentra un título entre corchetes que dice que la obra es la verdad de la individualidad, lo cual nos permite advertir la diferencia que Hegel está marcando respecto de aquellos filósofos empiristas para los cuales la naturaleza humana es pasiva, o que su verdad es dejarse llevar sin mayor resistencia por sus pasiones, bajo el supuesto de que éstas no contienen nada intrínsecamente negativo. Por otro lado, para aquellos que pensaban que las pasiones eran en sí mismas algo bajo y animal, que es necesario superar, el supuesto sigue siendo el mismo, es decir, el ser humano es pasivo respecto de lo que le impulsa. Para Hegel, sin embargo, el ser humano es un ámbito de tensión hacia un fin puesto por él mismo.

Primero, la individualidad se tiene a sí misma por verdadera en virtud de su naturaleza originaria o un contenido propio básico que hace que la adición de individuos resulte un reino animal del espíritu. Esta naturaleza originaria corresponde al alma cartesiana que es presentada en quietud, y ante la cual la actividad es lo que en ella hay de sujeto, el movimiento de esta alma-objeto, o la mediación que la hace posible.

Por cierto, este reino animal no se presenta inmediatamente, sino que aparece luego que el individuo contempla y se contempla en su obra, con lo cual deviene *otro de sí*. Igualmente, en un principio, las diferencias entre las obras de los distintos individuos solo expresan diferencias cuantitativas sin que pueda hablarse todavía de diferencias cualitativas correspondientes al bien y al mal, ya que la realidad es todavía expresión de su naturaleza originaria. Pero al colocar la obra en el elemento de la negatividad aparecen las diferencias entre la obra y la conciencia que le produce, haciendo que la adecuación entre medios, fines y naturaleza originaria resulta contingente.

Hay que señalar que, a esta alma o naturaleza originaria, Hegel la considera como un concepto netamente abstracto y no situado o *la nada hacia la nada*. Frente a esto es que se

presenta al obrar como el verdadero ser del ser humano o la cosa misma, pues la idea de sí que se tiene es producto de su obra. Con esto no se debe entender que se niegue el hecho de que haya yo, sino que ese yo es efecto de la obra que se encuentra en el elemento de lo negativo o entre las obras de los demás, lo cual implica que no hay un ser por sí mismo en el individuo, ya que el ser de cada obra singular proviene de la obra de todos y cada uno.

Pero, también, en esta intersubjetividad que es la obra de todos y cada uno, en este *ser que es yo o el yo que es ser* se muestra *la cosa misma* o la unidad del ser y la autoconciencia. Estamos ante la unidad espiritual, pero aún como cosa o como dada y segregada en partículas o individuos, no puesta por la libertad y la voluntad conscientes de la humanidad. No obstante, la conciencia moderna tiene la experiencia de lo que es en verdad, a pesar de la pretensión del individuo de ser por sí mismo y de enfrentarse a la sociedad.

En otro registro, podemos decir que en este punto de la Fenomenología el individuo se encuentra en el paso de la certeza a la conciencia del singular, pues el individuo primero se ha reconocido *en* la obra, y luego *como* obra, primero aislada, pero luego notará que está entre otras obras y que es producto de la obra de todos y cada uno. Con la *cosa misma* nos encontramos con la primera figura que es un *mundo*, ya no individual, tal como es planteado por Descartes.

En términos de historia de la filosofía, nos encontraremos con Hobbes, además de Descartes, y luego con Kant. Ya comentamos la diferencia con Hume respecto de la naturaleza humana. Respecto de Hobbes, aunque el resultado sea muy similar, el fundamento es distinto por cuanto el deseo no solo responde a necesidades o carencias, sino que es una tensión positiva que hace que la libertad sea deseante incluso sin carencias, y que en la lucha de todos contra todos se ha generalizado. Para Hegel, la lucha se efectúa en torno a la obra y no directamente entre individuos entendidos como átomos al estilo de Hobbes o según el modelo mecanicista. Igualmente, la lucha se desarrolla situada en el elemento mediador en el que se pone en juego la enajenación de la libertad o la posibilidad de que el individuo se separe de la obra, lo cual es resultado de un devenir propiamente histórico y no de una condición natural o biológica.

Tras varias consideraciones lógicas y en parte epistemológicas, se colocan bajo la lupa las diferencias que aparecen entre los fines y las obras efectivas de los individuos, así como las diferencias entre las obras y los demás individuos, manifestando la individualidad distintas posiciones morales y éticas. La primera de ellas es la *honestidad*, en la que se da un nuevo idealismo de creer que posee en ella misma lo verdadero como universalidad formal, pues de cualquier modo se conecta con la cosa misma, ya sea que actúe o solamente haya querido hacerlo, y siempre encuentra satisfacción en ello, mas nuestro autor (1807/1966) muestra que

no todo es tan feliz, por cuanto debe llamarse malo al "*obrar que no es obrar alguno*" (p.243), y así se verá que esta honradez no es tal.

Sucede que cuando se exhibe una obra el individuo pretende hacerlo por un objetivo universal, por el arte o la ciencia en general, empero pronto se descubre que lo hace por un fin meramente particular, por su propio interés egoísta; dinámica que es replicada igualmente por las demás individualidades: "aparece así un juego de individualidades, unas con respecto a otras, en el que se engañan y son engañadas las unas por la otras, del mismo modo que se engañan a ellas mismas." (Hegel, 1807/1966, p.244). Esto nos permite entender que el título de esta subsección sea "El mutuo engaño y la esencia espiritual".

Lo mismo ocurre cuando en vez de intervenir un individuo se interesa en la obra de otro y emite algún juicio sobre ella, en el cual siempre se obtiene un elogio de la propia individualidad. Este obrar atómico es también obrar para otros, es nada menos que "la esencia que es la esencia de todas las esencias, la esencia espiritual" (Hegel, 1807/1966, p.245), en la que cada momento individual se disuelve en la cosa misma universal que es ahora el sujeto.

Las individualidades honradas ponen a la cosa misma en la mera intención de obrar, con lo cual se hace efectiva una actitud hipócrita en la cual los individuos se disculpan argumentando que al menos quisieron hacer el bien aunque no haya podido lograrlo. Aquí, cuando se habla del mutuo engaño no hay que interpretar esto como un fenómeno psicológico o de mala voluntad por parte de los individuos que quieren engañar a los demás, sino que se trata de un engaño objetivo y social en que la comunidad se vive como si ella misma no existiera y no hubiera más que una colección de individuos.

b. La razón legisladora.

Con el ser que es el sí mismo entramos en la conciencia de la sustancia ética, la que puesta en lo individual sufre una inversión que le da el carácter de contingente o de saber formal. Las leyes ahora son de tipo ético, y se encuentran como algo dado que no merece cuestionamiento ni justificación, otorgando un saber inmediato de lo que es justo y bueno. Pero al examinar cómo se enuncian estas leyes inmediatas se descubre su inversión, que consiste en ser contingentes en vez de universales y necesarias, así como de no ser tan inmediatas como se creía; "tales leyes se mantienen en el terreno del deber ser, pero carecen de realidad y no son leyes, sino solamente preceptos" (Hegel, 1807/1966, p.249). Su universalidad es meramente formal, por tanto, una pauta para medir si un contenido es capaz de ser o no ley, y de este modo la *Razón Legisladora* se descubre como una razón que solamente examina leyes que en el fondo son una tautología que sirve para que la "temeridad tiránica convierta la arbitrariedad en ley y la eticidad en una obediencia a ésta" (Hegel,

1807/1966, p.253).

c. La razón que examina leyes.

Ante el fracaso de la razón que examina leyes, resta entonces examinar si las leyes que se encuentran en la realidad ética son contradictorias o no. Como es de suponer, Hegel mostrará que tales leyes formales, al ser examinadas, arrojan como resultado el ser contradictorias, y por tanto, sin la potencia necesaria para conocer la verdad en un contexto concreto.

Leyendo entre líneas se puede apreciar que Hegel emprende en este nivel una nueva crítica de la filosofía moral kantiana en sus aspectos formales y abstractos en tanto preceptos puros y universales que, por principio, no pueden hallar un contenido concreto. Igualmente, se esbozan ya algunos aspectos de la crítica al formalismo y positivismo jurídico que se manifiesta en la codificación del derecho que está teniendo lugar en tiempos de Hegel, o que incluso todavía no ocurre, pero cuyos efectos el autor es capaz de prever. Ante esto Hegel efectuará una valoración fundamental de la tradición como una fuente histórica del derecho y que presenta aquí como las "leyes que valen para la Antígona de Sófocles como el derecho no escrito e infalible de los dioses" (Hegel, 1807/1966, p.254).

Más adelante el autor profundizará mayormente en esta ley, también llamada *de la noche* o *de la tierra*, cuyo origen nadie sabe, y su legitimidad es incuestionada. Por cierto, no se encuentra escrita en ninguna parte ni se enseñan de manera formal.

Es destacable que en este punto aparezca una de las muy pocas citas que realiza el autor en toda la *Fenomenología*, la cual nos ayuda a entender en mayor detalle la idea que está expresando el autor. Se trata de una referencia a la tragedia griega de Antígona, que, como es común, algunos de sus pormenores varían de acuerdo a la fuente que se consulte, sin embargo, lo esencial es lo siguiente.

Producto de una larga e intrincada historia, Tebas, luego del destierro de Edipo, es co-reinada por los gemelos Polinices y Eteocles, que a su vez eran hermanos de Antígona e hijos-hermanos de Edipo. El co-reinado consistía en que los gemelos se alternarían anualmente en el trono, sin embargo, Eteocles se negó a entregar el poder a su hermano luego del primer año de reinado y lo desterró de la ciudad. Tiempo después Polinices regresa y ataca Tebas junto a otros paladines, tras lo cual ambos gemelos se dan la muerte mutuamente. Como anunciáramos, las versiones difieren respecto de los detalles de esta batalla en que se hieren mortalmente Polinices y Eteocles, mas lo relevante para nuestro entendimiento del por qué Hegel hace referencia a esta tragedia se desarrolla a partir de este suceso. Tras la muerte de los gemelos, su tío Creonte recibe el mando de la ciudad y ordena que Eteocles sea sepultado

con honores por morir defendiendo a Tebas, mientras que condena a Polinices a permanecer sin entierro, o bien a ser enterrado sin ser cremado en una pira (según la versión). El hecho es que Antígona desobedece la orden de Creonte y acude a efectuar el digno entierro o cremación de su hermano Polinices. Creonte, al enterarse de esto, ordena que se entierre viva a Antígona por su desobediencia, mas el ejecutor de esta orden resultó ser el prometido de Antígona, quien, en vez de cumplir la orden, se desposa secretamente con ella y la envía a vivir al campo, y efectúa un montaje para hacer creer a Creonte que ha cumplido su mandato.

Lo relevante de esta tragedia, para la reflexión sobre la eticidad que estamos haciendo, es que Antígona encarna esa ley que no se encuentra escrita en ninguna parte, y cuyo origen se pierde en la oscura noche de los tiempos; se trata de la piedad y de la tradición que se forma y traspasa de generación en generación de manera *invisible* y sin que nadie lo planifique. En este caso, es la lealtad a su familia o a su sangre (Polinices) la que impulsa a Antígona a desobedecer a Creonte, quien encarna la ley *de la ciudad* o *del día*, la cual es más formal, públicamente promulgada y promovida, e incluso codificada o puesta por escrito en los posteriores códigos de derecho.

Se ha de señalar que en secciones posteriores el autor extraerá mucho más rendimiento filosófico-jurídico de esta trágica situación protagonizada por Antígona y Creonte, mas por el momento baste con lo dicho.

Hasta aquí hemos podido ver cómo en la sección *Razón* se dan las primeras experiencias espirituales en las que el sujeto es una comunidad, en tanto sustancia ética o movilidad -la obra de todos y cada uno- o campo de acciones.

En términos filosóficos, los principales referentes son Hume y Kant y, aunque suelen tenerse como antitéticos, Hegel los muestra como dos caras de una misma moneda. El propio Kant dirá que Hume le despertó de su sueño dogmático, el cual perfectamente puede entenderse como una pesadilla por cuanto Kant resulta espantado de la moral que se seguiría de los planteamientos de Hume. A este le interesan las decisiones prácticas en su sentido cotidiano o cómo negociar las diferencias entre los vecinos de acuerdo con lo que parece conveniente. En Hume no hay una búsqueda del concepto de lo bueno o el bien en sus modos puros o abstractos al estilo platónico, sino una preocupación por la solución de problemáticas entre vecinos o ciudadanos puestos en contextos muy concretos. En tal sentido, Hume es la razón legisladora en la que los individuos deciden de acuerdo con su criterio personal qué es lo bueno y lo malo en cada situación y sobre dicha base se ponen de acuerdo. Desde esta perspectiva, para Hume, Kant resultaría un intelectualista, por cuanto sabe lo bueno de manera pura; mientras que para Kant, Hume sería un ingenuo relativista con muy buenas intenciones que confía que los seres humanos son *buenos* la mayoría de las veces. Ambos

filósofos parten de consideraciones sobre la condición humana muy distintas, especialmente en lo que se refiere a las pasiones, y a partir de ahí las conclusiones a que ambos arriban son muy distintas. Podríamos decir que Hume es el momento optimista de la individualidad, mientras que Kant es un tanto más pesimista, pues desconfía de que los *malos* se aprovechen de los *buenos*.

La razón se comporta como legisladora cuando los individuos pueden decidir qué es lo ético en cada circunstancia, pero a pesar del optimismo reinante, las decisiones de cada uno se ven confrontadas con las del resto e incluso resultan contrarias y negadas por el contexto. Se podría decir que en la razón legisladora la actitud es que no haya reglas y que cada cual decida individualmente; mas cuando esto conduce al fracaso en las sociedades más complejas, surge la actitud kantiana de *examinar* las leyes de acuerdo con una pauta universal y abstracta. Sin embargo, estas últimas no llegan a ser éticas por cuanto son solamente preceptos u ocurrencias que desconocen el contenido positivo de las normas de la tradición, y además, ninguna acción concreta puede cumplir con todas las condiciones que le exige esta moral.

Con estas últimas críticas Hegel está realizando un recuento general de toda la sección *Razón* y al mismo tiempo efectúa la transición a la sección *Espíritu*, la cual inaugura otra escala de fenómenos u otra lógica. Ya no se trata de individuos, sino del sujeto social, de una comunidad que se ha hecho más compleja y en la que se exhiben con mayor claridad las limitaciones de las experiencias más básicas en lo que respecta al modo de convivir y solucionar los conflictos y contradicciones que surgen en su devenir. De ahí la importancia de las críticas a la *razón legisladora* y a la *razón que examina leyes*, pues ellas harán posible el *terror* de la Revolución Francesa, en la cual se expresará de manera dramática la verdad y la tragedia de la sociedad individualista ilustrada.

[BB.] El Espíritu.

La sección *Espíritu* está formada por tres grandes capítulos que abreviadamente se denominan *La Eticidad*, *La Cultura*, y *La Moralidad*; cada uno de los cuales contiene numerosos y detallados sub-capítulos y temáticas. Esto se debe, en parte, a que Hegel pone su atención en tópicos y situaciones cada vez más concretas o reales, respecto de los cuales las secciones anteriores describen y conciben la lógica que subyace a las figuras que se presentan en el capítulo actual.

Como es usual en la *Fenomenología*, las primeras páginas de cada nueva sección y/o capítulo cumplen las funciones de recapitular muy condensadamente la sección previa, al tiempo que presentan y anuncian el desarrollo lógico y fenomenológico que se expondrá a

continuación. Así, al comienzo del *Espíritu* nuestro autor nos indica que la Razón ya es espíritu cuando hace la experiencia de ser consciencia de toda la realidad, y no meramente certeza de la misma. Aquí es conveniente recordar esa importante diferencia entre certeza y conciencia ya presentada en la primera sección denominada *Conciencia*.

En tanto experiencia, la certeza no ofrece diferenciación entre sujeto y objeto, sino que consiste en una especie de continuidad de lo existente sin mediación; por ello hay un apartado que se denomina *certeza inmediata*, que en términos epistemológicos aparenta ser la experiencia más rica, pero al mismo tiempo es la más pobre por cuanto carece precisamente de las mediaciones que permiten las diferentes distinciones entre los diversos tipos de entidades y fenómenos que tienen lugar en dicha experiencia. La conciencia, por su parte, es esa experiencia en que aparece o se da esa diferencia interior entre sujeto y objeto, pero en la cual ambas partes se presentan como distintas y exteriores, sin que medie una relación constituyente entre ambas, cuestión que ocurre en el momento de autoconciencia.

Así mismo, en las primeras líneas de este capítulo, y que cumplen la función de introducción del mismo, Hegel nos ofrece varios rasgos que pueden servir como definición básica del concepto Espíritu, el que, como veremos, no tiene mucha relación con una entidad extraña o distinta que está más allá de lo fenoménico, ni con la *mente*, tal como se ha traducido la obra que aquí estudiamos: *Fenomenology of the Mind*.

De una parte, en la introducción a esta sección, el autor nos dice que el *espíritu* es tanto la sustancia como la esencia universal en y para sí, que es consciente y se representa a sí misma. El término sustancia hace referencia al ser, a lo concreto, a la comunidad humana real, mientras que el término esencia alude a la movilidad absoluta, a la acción, tal como se puede observar en la obra *Ciencia de la Lógica*, en que el primer libro corresponde a la *doctrina de la esencia*; el segundo a la *doctrina del devenir*; y el tercero al *concepto*.

Hay también un detalle que puede pasar desapercibido, y es que en el representarse a sí mismo del espíritu, Hegel está dándonos una pista de lo que para él es la Religión en tanto elemento en que el espíritu se representa o pone *en escena*. Mas de esto hablaremos en su momento.

Como ya se ha mencionado, el espíritu es sustancia ética, y el autor recalca que se trata de *la realidad ética*, es decir, la vida efectiva o concreta de un pueblo o una sociedad, por no decir de toda la sociedad que es la humanidad, y que no tiene *lado de afuera*, sino que en el interior de esta realidad que ahora se experimenta como espíritu se da la división entre la conciencia real y el mundo objetivo, el cual “ha perdido toda significación de un ser para sí, separado, dependiente o independiente, de aquel mundo” (Hegel, 1807/1966, p.259). Es el inmovible e irreductible fundamento y punto de partida del obrar de todos. Es la obra

universal que se engendra mediante el obrar de todos y cada uno. Pero el espíritu es en la realidad esencia disuelta en la que "cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarrará el ser universal y toma de él su parte. Esta disolución y singularización de la esencia es cabalmente el momento del obrar y el sí mismo de todos" (Hegel, 1807/1966, p.260). Pero no es la esencia muerta, sino real y viva. Esto alude directamente a esa esencia kantiana puesta en el más allá; inmutable, abstracta e inaccesible.

Otro párrafo de gran importancia para comprender la *Fenomenología*, es aquel en que señala que todas las figuras anteriores al espíritu son abstracciones del mismo, su analizarse, el diferenciarse de este espíritu en momentos singulares que tienen la apariencia de ser por sí mismos, pero son solamente momentos o magnitudes llamadas a desaparecer. "Dichos momentos eran la conciencia, la autoconciencia y la razón" (Hegel, 1807/1966, p.260).

Sin embargo, el espíritu no es todavía autoconciencia, sino que se mantiene en el momento lógico de la conciencia por cuanto todavía no reconoce que la realidad objetiva que parece tener frente a sí es su propio para sí o producto. Además, el espíritu es la vida ética de un pueblo, pero como verdad inmediata en que el individuo es un mundo, y debe superar diversas figuras hasta alcanzar el saber de sí mismo -el saber absoluto. Finalmente, las figuras que el espíritu ha de superar se diferencian de las anteriores en que son espíritus reales, auténticas realidades y, en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo. Es decir, no son meras abstracciones, sino que son realidades concretas, históricas.

En esta misma introducción se señalan de manera muy somera los tópicos que serán desarrollados y tratados en adelante, como lo es el saber abstracto de su propia esencia que lleva a la universalidad formal del derecho, o el desdoblamiento del espíritu en un reino o mundo de la cultura y frente a él el reino de la esencia o mundo de la fe y del pensamiento, resultado ambos trastocados y revolucionados por la acción de la *Ilustración*. Se nos advierte, así mismo, que el mundo ético se encuentra desgarrado en un más acá y un más allá; pero al finalizar el capítulo, en la sección *Moralidad*, estas partes en que se ha escindido el espíritu retornan al sí mismo que es para sí, de la cual emergerá la religión o autoconciencia real del espíritu absoluto.

A. El Espíritu verdadero, la eticidad.

El tema central de esta sección es el conflicto entre la ley de la ciudad (del día) y la ley de la tradición (de la noche). Aunque el autor no lo mencione directamente, es notorio que con ello se alude a la problemática ético/legal que se vivió en Europa tras la Revolución Francesa con la codificación o formalización del derecho, en cuyo proceso toma parte la moral abstracta que muy bien se expresa en el pensamiento de Kant, y la tendencia ilustrada de *hacer borrón y cuenta nueva* sin considerar que de hecho ya hay un derecho que está

operando aun sin estar escrito. Hegel muestra los lados positivo y negativo de ambas leyes o fuentes del derecho, dando a entender que de modo independiente ninguna de estas dos leyes es suficiente para mediar las diferencias entre los ciudadanos en sociedades tanto o más complejas que una polis. Sin embargo, una lectura atenta notará que las principales críticas recaen sobre la pretensión moderna de fundar el derecho en la sola razón sin reconocer valor a la tradición inveterada basada más bien en acciones o situaciones de hecho que en racionalizaciones intelectualistas e individuales con pretensión de universalidad.

Al final del capítulo anterior las críticas al individualismo permitían pensar que lo siguiente en ser analizado sería la modernidad, no obstante Hegel retorna a la eticidad griega para estudiar la lógica o los fundamentos de lo social entendido como una totalidad orgánica, conceptos ambos que ya nos ha presentado en secciones anteriores. Respecto de dicha elección cabe la pregunta sobre el porqué de esta escena histórica y no otra, mas todo adquiere sentido si se considera que Grecia es la raíz de la cultura europea que llega a la revolución francesa, y además no cuenta, todavía, con la influencia del cristianismo, elemento que resultará, más adelante en la *Fenomenología*, de vital importancia en la *propuesta*⁵⁴ política en la que tengan salida las contradicciones y problemáticas en las que se ha entrampado la cultura moderna y contemporánea del autor.

Tampoco es casual que este retroceso en el tiempo y la lógica se centre y culmine en una tragedia, ya que, a nuestro juicio, se trata de graficar o hacer explícito el profundo conflicto y descalabro que se produce a nivel social cuando una de las dos leyes (del día y de la noche, o humana y divina) anula o intenta prescindir de la otra.

Si se hace el ejercicio de transferir estas problemáticas a la época moderna posterior a la Revolución Francesa en que los juristas se afanaban en la codificación racional y *científica* o *técnica* del derecho se puede observar una situación similar a la planteada en la sección eticidad, donde la ley de la ciudad o del día se impone o trata de imponerse y anular a la ley de la tierra (de la tradición o de la noche).

De otra parte, en las secciones que componen el capítulo sexto, queda muy de relieve que ya no se trata de cuestiones epistemológicas o solamente lógicas, sino propiamente políticas: de cómo vivir en una sociedad urbana, con gobierno, sociedad civil, etcétera, y de los conflictos que se producen entre la juridicidad de la tradición agrícola y la complejidad de la polis.

⁵⁴ Si bien es cierto, Hegel se cuida mucho de no caer en la tendencia filosófica de pronosticar, auspiciar y efectuar recomendaciones concretas respecto del porvenir, una lectura de conjunto de su obra permite extraer o construir una muy estructurada propuesta política o salida a todas -o gran parte de ellas- las contradicciones y dicotomías en que ha ido a parar la sociedad moderna. Incluso, debido al lugar que ocupa lo político en su pensamiento y obra, compartimos la opinión de que Hegel es *el* filósofo de lo político, sin que por ello deba haber formulado un *programa* político con estrategias y/o medidas detalladas.

En términos estructurales, dentro del capítulo *Espíritu*, la sección *Eticidad* cumple una función lógica por cuanto describe la experiencia de pueblos o polis, y ahonda en la base o esqueleto lógico de la vida social, sus contradicciones y complejidades a nivel de individuo/sociedad, particular/universal, tradición/derecho formal, etcétera. Pero al mismo tiempo, en relación al capítulo anterior, la *Eticidad* resulta más fenomenológica toda vez que sitúa históricamente las tensiones que antes se presentaban en una dimensión interpersonal genérica abstracta, como en la figura de señorío y servidumbre en que no se encuentran mediaciones sociales de ningún tipo, como podrían ser la familia, estamentos, instituciones u organizaciones, etcétera. Así, la *Eticidad* es un campo de acciones, un estado del mundo condicionado por la tensión entre la tradición y el derecho, y por la división particular/universal.

a. El mundo ético, la ley humana y la ley divina, el hombre y la mujer.

Esta sección es muy importante para comprender lo que Hegel entiende por familia y por cuerpo en tanto construcción no natural sino ética, tal como queda de manifiesto en la tragedia griega que más adelante se describirá. Igualmente, Hegel nos presenta lo que para él es el fundamento de toda socialidad o vida en sociedad urbana, pero ya no de un modo solamente lógico o en general, sino ya situado en una escena histórica y en un pueblo relativamente concreto.

Un primer punto de importancia es que el espíritu desde sus inicios resulta escindido por la acción en distintos planos. De una parte se escinde en sustancia y conciencia, o en realidad y pensamiento. De otra parte se produce la escisión entre el sujeto singular y universal, y la sustancia ética se divide en una ley humana y otra divina que resultan contradictorias y llevan a la decadencia de dicha sociedad.

Como ya se anunciara, para mostrar lo anterior Hegel se vale de la imagen de la Grecia antigua presente en la literatura. Esta elección tiene su justificación en que dicha cultura tendrá directa influencia en la sociedad occidental posterior, y en que la historia humana no ha pasado por la experiencia del cristianismo, el cual contiene y representa la clave que puede permitir la mediación fundamental para que la sociedad pueda vivir de un modo reconciliado, cuestión de fondo para el pensamiento hegeliano. Sin embargo, a pesar de estar refiriéndose constantemente a la sociedad griega y posteriormente romana, la inmensa mayoría de las observaciones y críticas que el autor efectúa sobre tal sociedad son al mismo tiempo válidas y efectivas para la sociedad europea moderna, cuestiones todas que quedarán de manifiesto en lo sucesivo. Hemos de recordar que en la época de Hegel, luego de la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas que se encuentran en curso, e incluso desde antes, en Europa está

ocurriendo la formalización del derecho a través de la escritura y puesta en ejercicio de los distintos códigos de derecho: civil, comercio, penal, etcétera, los cuales son la encarnación viva del espíritu ilustrado que considera necesario desechar cualquier forma de socialidad previa para sustituirla por una que sea producto de la luz de la Razón que ha de iluminar el pasado oscurantista, ignorante y supersticioso de la antigüedad. En tal contexto, el conflicto de fondo es entre el derecho o juridicidad propia de la tradición versus el nuevo derecho formal, a los cuales Hegel se refiere como Ley Divina (también de la noche, de la tierra o subterránea) y Ley Humana (del día, formal, escrita, de la ciudad).

Tal como en Europa, en la antigüedad las sociedades urbanas, por su complejidad, se vieron enfrentadas a darse un derecho escrito, consciente y formal para mediar las diferencias y conflictos al interior de las distintas polis, pero dicho trabajo siempre ha ocurrido sobre un fondo jurídico otorgado por la tradición, el cual no se encuentra escrito, ni ha sido inventado por algún individuo en particular, ni tampoco ha sido sometido a discusión o deliberación para su promulgación, sino que las comunidades humanas siempre han contado con ciertas costumbres o tradiciones que les indican cómo se ha de actuar en tal o cual caso particular.

Hegel (1807/1966) se refiere a la ley humana como la "ley conocida, la costumbre presente" (p.263) que se expresa en el gobierno y en él encuentra su validez manifiesta, puesta a la luz del día. Es la potencia ética del Estado, frente a la cual se opone la otra potencia que corresponde a la ley divina cuyo ámbito más próximo es la comunidad ética natural o familia que opera como el elemento de la realidad del pueblo, pero que aquí se ve enfrentada a él. Son las reglas o costumbres que regulan las relaciones entre los individuos y las familias.

En este punto encontramos importantes concepciones respecto del hombre, la mujer, lo humano y divino, y lo natural, cuestiones todas que pueden resultar un tanto extrañas para nuestro sentido común ilustrado y moderno. Respecto del ser ético de la familia, Hegel nos dice que no es la relación natural entre sus miembros. No son los sentimientos, afectos, apetencias o "el comportamiento del amor", ni la *sangre*, o los genes, ni la riqueza; sino que lo ético de la familia es la acción que afecta y protege al *muerto*. Aquí nos es menester puntualizar qué es lo que nuestro autor entiende por vida y muerte, de modo que sea entendible el uso de tales expresiones en el ámbito ético y político.

Para Hegel (1807/1966) lo universal tiene un grado de realidad mayor que el del singular, pues, es anterior lógicamente a este. Es el universal el que se particulariza o singulariza internamente. Así, vivo, en sentido ético, es pertenecer a la ciudadanía, a un pueblo, a un ethos, veamos: "Por ser real y sustancial solamente como ciudadano, el singular, en tanto no e ciudadano y pertenece a la familia, es solamente la sombra irreal que se borra" (p.265). La muerte, por su parte, es "Esta universalidad a la que llega el singular como tal, es el puro ser, la

muerte; es el ser devenido natural inmediato, no el obrar de una conciencia" (Ibíd.).

En lo anterior podemos ver que la muerte, tanto como la vida, son consideradas aquí en sentido ético, y que la conciencia deviene natural inmediato, no como estamos acostumbrados a pensar al ser humano como una naturaleza, o un animal, un cuerpo biológico que luego se integra a la cultura. Hay también necesidad de entender que lo natural para Hegel tiene distintas significaciones, mas aquí alude a ese aspecto biológico, poco desarrollado del espíritu, que se experimenta como distinto y como límite de las propias capacidades. En otras palabras, la modernidad entiende como natural aquello que le parece superior o que está más allá de su dominio, tal como antes ese lugar era ocupado por los dioses o el Dios cristiano. Al respecto, Hegel escribe que la naturaleza cae dentro de la comunidad ética y tiene a ésta como su fin.

Lo ético de la familia es interrumpir la obra de la naturaleza y arrancar a los consanguíneos de convertirse en ser puro -su destrucción- por medio de su obrar y "desposa al pariente con el seno de la tierra, con la imperecedera individualidad elemental" (Hegel, 1807/1966, p.266). Dicho desposamiento es primeramente el rito de acompañamiento, despedida y sepultura, al tiempo que se le hace partícipe y continuador de la comunidad humana, aunque como un pasivo ser para otro.

En estas líneas dedicadas a la familia y su cuidado del muerto hay una alusión implícita al relato de Antígona en la cual se ve ejemplificado el conflicto de las leyes del día y de la noche, o de la ciudad y de la tierra. Recordemos que Creonte ordena que el cuerpo de Polinices no reciba digna sepultura, sino que sea arrojado fuera de los muros de la ciudad para servir de alimento a los perros y buitres. Pero ante tal acto de impiedad, Antígona, hermana de Polinices, obedece la ley de la tradición y descatando la ley de la ciudad (el mandato de Creonte) concurre a darle sepultura a su consanguíneo.

Como se puede apreciar en esta tragedia, la imposición de la ley de la ciudad por sobre la ley de la tierra trae consecuencias catastróficas tanto para la familia real como para la polis, pues debemos recordar que luego de estos hechos sobrevino una peste que sacudió dicho territorio (una guerra civil), con lo cual Hegel está advirtiendo y criticando al derecho formal del camino que está siguiendo al no contemplar la tradición como un elemento sustancial del mismo, el que además contiene la piedad que hace posible la reconciliación o superación relativa de las diferencias entre las distintas potencias y personas de la sociedad.

La ley humana es el espíritu en la forma de la realidad consciente de sí misma, es la ley conocida, la costumbre presente, la validez manifiesta que como universalidad real, que se opone al ser para sí individual que, en este caso, corresponde a la familia (y no al individuo particular como podríamos pensarlo) o comunidad ética natural o poco desarrollada o

inmediata. La ley humana regula la libertad, mientras que la divina lo hace respecto de la piedad.

Seguidamente, en el punto “[2. El movimiento, en ambas leyes]” Hegel comenta la conexión de ambas leyes y el tránsito de una a otra, al tiempo que da cuenta de la tendencia disgregadora o individualizante de la familia en tanto que elemento del espíritu o la comunidad. Para ello nos muestra el caso en que el gobierno o ley del día estremece al pueblo con una guerra en la cual las familias e individuos ven en riesgo su subsistencia y experimentan la dependencia del universal, con lo cual se "estimula" la fuerza de su autoconservación - propia de la ley divina- en pos de la defensa de toda la comunidad.

De esta misma alusión a la tragedia de Antígona se vale el autor de la *Fenomenología* para poner de relieve que la relación ética de mayor importancia al interior de la familia se da entre hermano y hermana, tal como queda expresado en el caso de Polinices y Antígona, al tiempo que concibe en la mujer el resguardo de la ley divina, y en el hombre a la ley de la ciudad. Cabe señalar que en ningún caso se refiere al hombre o a la mujer en tanto individuos sexuados, sino más bien atendiendo a su función dentro de la familia y de la sociedad.

Los detalles del razonamiento que lleva a tal concepción pueden exceder nuestros propósitos, no obstante, valga decir que la relación entre hermana y hermano es superior en términos éticos por hallarse libre de apetencia y de reconocimiento natural como en los casos de madre e hijo, o esposa y esposo.

Llegados a “[3. El mundo ético, como infinitud o totalidad]” el mundo ético se encuentra conformado por dos sustancias éticas, una universal y otra singular; el pueblo y la familia, y como su sí mismo natural, y al interior de ellos al hombre y a la mujer en tanto como individualidad actuante. Y lo que antes se tenía como encontrado, ahora se halla pero como una realidad en la que participa aquel individuo que la encuentra.

En el punto actual, que de paso nos deja entender el sentido de tales conceptos presentados anteriormente en la sección *Razón*, Hegel (1807/1966) pone de relieve un par de críticas más al pensamiento moderno, del cual Kant es su máxima expresión, al decir que la conciencia de *la cosa misma* o el en sí indeterminado se satisface en la sustancia real, que contiene y mantiene de un modo positivo los momentos abstractos de aquella categoría vacía. Y es en las potencias éticas reales donde obtiene una pauta de examen de la conducta (no de las leyes) plena de contenido verdadero. (cf. P.271)

b. La acción ética, el saber humano y el saber divino, la culpa y el destino.

Al referirse a la justicia que hace retornar la desigualdad a la igualdad, el filósofo de Stuttgart señala que tal justicia no es una esencia extraña que se encuentre en el más allá; sino

que se trata de la justicia del derecho humano, es el gobierno del pueblo, la voluntad propia y autoconsciente de todos. Vemos así que en el reino ético la oposición entre las dos leyes se mantiene en equilibrio, pero pronto se ve que tal oposición es una contradicción interna entre el universal y el singular, pues el individuo todavía no ha adquirido validez para el derecho de la ciudad, sino que simplemente existe como singular en el seno de la familia. La contradicción se expresará como tragedia en el momento en que se produce la acción o *el hecho*, como escribe Hegel, ya que tal acción se ve enfrentada a la necesidad fatal del destino que devora a ambas leyes.

Todo lo anterior queda mucho más claro cuando se comprende la referencia literaria a que Hegel está aludiendo en estos párrafos. Recordemos que en la tragedia de Orestes se produce una serie de conflictos entre los personajes que encarnan -en la lectura de Hegel- a la ley del día y de la noche. Además, al final se comprueba el cumplimiento inevitable del destino vaticinado por el oráculo, el cual es experimentado por los individuos como un *phatos* necesario y a la vez contingente.

En términos culturales y antropológicos -si se quiere- nos hallamos en una situación en la que todavía no ha surgido el individuo como tal, o a lo sumo existe un único individuo que corresponde al emperador romano. No existe aún esa profundidad psicológica en que el particular se vea enfrentado a algún tipo de conflicto existencial debido a la disyuntiva de elegir por una u otra ley de las ya descritas, ni menos todavía esa libertad de autodeterminarse. No, lo que impera todavía es la quietud y la identificación de los particulares con el universal, o bien la pertenencia de cada individualidad a una de ambas leyes, produciéndose de este modo una contraposición entre ambos lados de la eticidad. Puestas las cosas de esta manera, todo el que actúa es culpable, ya sea por estar de una u otra parte, puesto que no hay en este momento responsabilidades propiamente individuales. Sin embargo, la culpa es más pura cuando la acción es cometida a sabiendas de las consecuencias que acarreará, como en el caso de Antígona o de Orestes, también aludido en esta sección. No obstante, Antígona no delibera como lo haría un individuo moderno, sino que simplemente cumple con la ley de la tradición en la que está inmersa de un modo inmediato, y además da ejecución a lo designado por esa potencia misteriosa e implacable que es el destino como una figura de transición entre los muchos dioses de la antigüedad y el Dios único del cristianismo, ambas formas o exteriorizaciones que adquiere la impotencia humana respecto de su devenir.

c. Estado de derecho.

Al igual que en otras secciones de la *Fenomenología*, tras un comienzo armónico o

equilibrado de las fuerzas o potencias éticas, luego viene el conflicto, la escisión y finalmente la disolución de la sustancia ética producto de la imposición de una ley por sobre la otra y surge en su reemplazo la universalidad formal del Derecho en la que, sin embargo, se da un importante *paso adelante* que consiste en reconocer la validez de la persona individual. El problema de esta situación es que solo se da ese reconocimiento de manera formal, pues en la realidad la única persona que es efectivamente libre es el Emperador que, según lo dicte su arbitrio, puede dictar, modificar o violar la ley que más le convenga, sin tener la necesidad de respetar el estatus de persona de los demás. Igualmente, tal como en la figura del estoicismo veíamos una independencia abstracta, real solo en el pensamiento, ahora la persona del derecho es un *puro uno vacío* sometido a la contingencia arbitraria del *señor del mundo*, razón por la cual el autor dice que llamar a un individuo *persona* es la expresión del desprecio.

Para este *señor del mundo* no hay alguien superior y, aunque se refiera a la época romana imperialista, estos párrafos aluden implícitamente a la situación europea en que cada particular es ahora una persona con estas características de persona absoluta. Esto da como resultado una situación que el autor denomina "el caos de las potencias espirituales, que, desencadenadas como esencias elementales, en salvaje orgía, se lanzan unas contra otras con loca furia destructora" (Hegel, 1807/1966, p.285); denominación que calza perfectamente con las constantes guerras civiles del Imperio Romano, así como con la Revolución Francesa.

Aquí Hegel es enfático en señalar que este universal desperdigado en átomos es un espíritu muerto en el cual el singular adquiere en el Estado de Derecho el carácter de persona meramente abstracta, tal como en la figura del estoicismo presentada en la sección *Autoconciencia* el singular obtenía mediante su evasión el *pensamiento* de la independencia, sin encontrarla o efectivizarla en la realidad. Igualmente, en esta parte del texto se puede observar claramente cómo el autor hace uso de las analogía estructurales entre una sección o figura y otra, pues son reiteradas las referencias al estoicismo y escepticismo en lo que se refiere a la abstracción y vacuidad de la figura de la persona y de su propiedad, lo que equivale a despreciar a la persona.

En el punto "[3. La persona abstracta, el señor del mundo]" Hegel nos muestra que en esa dispersión general de átomos sociales se determina *un* punto extraño que es carente de espíritu tal como los demás individuos, pero para ellos tiene la significación de todo contenido, la potencia universal, la realidad absoluta: El señor absoluto que se enfrenta a todos y ante el cual no existe espíritu superior. Se sabe como el Dios real, pero al serlo solo formalmente, no es capaz de contener a "aquellas potencias, su movimiento y su goce de sí son también el desmedido frenesí" (Hegel, 1807/1966, p.285).

Este señor del mundo, que evidentemente corresponde a Emperador romano, así

como a los monarcas absolutos de Europa aún en tiempos de Hegel, ejerce una violencia destructora contra sus súbditos para los cuales este señor no es la unidad del espíritu en que se reconocen, sino que se hallan entre sí, y frente al monarca en una relación solamente negativa. Sin embargo, aunque el panorama parezca un tanto devastador, el espíritu ha conseguido avanzar un paso al obtener esta validez universal de la persona y de la realidad universal, aunque por ahora sea una realidad extrañada de sí, y cuyo detalle nuestro autor nos ofrece en el punto B de esta sección, titulado "El espíritu extrañado de sí mismo: la cultura".

B. El espíritu extrañado de sí mismo; la cultura.

El título de este capítulo nos dice que el espíritu se encuentra extrañado de sí mismo, es decir, es una escisión o división al interior de él mismo, pues no se trata de ser extraño frente a algo distinto; sin embargo, la experiencia que tiene la sociedad es de estar frente a fenómenos o realidades distintas que le niegan o bien resultan distintas de lo planificado. Tal extrañamiento es producto de su propia obra al resultar ésta distinta de lo que el individuo pretende, dado que al ser entregada a la sociedad ésta adquiere ribetes insospechados y termina oponiéndose a su autor, lo que lleva a que este no se reconozca en su obra.

El extrañamiento ocurre en distintos niveles y dimensiones, tal como ocurre entre el concepto que este espíritu tiene de sí y lo que efectivamente es, y que puede entenderse como un extrañamiento entre la teoría y la práctica; o como el extrañamiento a nivel político entre la clase social de la burguesía emergente y la monarquía absoluta justo antes de llegar a la Revolución Francesa. Por si fuera poco, este extrañamiento se expresa en el distanciamiento entre la conciencia real y la conciencia pura, propia del más allá o de la fe.

En todo este capítulo juega un rol protagónico la Ilustración -en tanto pura intelección- en la cual se consuma este espíritu extrañado tal como la *eticidad* se consumaba en el *destino*. De la Ilustración Hegel nos dice, en la introducción a este capítulo, que disuelve la subsistencia espiritual, y que ella no aprehende nada más que a sí misma, o bien concibe todo, al tiempo que hace surgir la esencia absoluta incognoscible y lo útil, tras lo cual surgirá la libertad absoluta.

I. El mundo del espíritu extrañado de sí.

La primera escisión que se menciona es la del mundo de la realidad y el "éter de la pura conciencia" (Hegel, 1807/1966, p.289) o la fe en tanto que la evasión del mundo real o del reino de la presencia. Paralelamente, esta fe tiene otro lado que corresponde a la ilustración en tanto otra forma del mismo extrañamiento, pues ambas encarnan una evasión del mundo real, cuestión que será tratada en mayor detalle más adelante.

Sin embargo, pese a la connotación negativa que pueda darnos el término extrañación o extrañamiento, y su pariente cercano, la enajenación, Hegel (1807/1966) nos aclara que “la existencia de este mundo, lo mismo que la realidad de la autoconciencia, descansa sobre el movimiento en que esta realidad suya se enajena, haciendo surgir con ello su mundo” (p.289), es decir, la enajenación o el extrañarse de sí mismo es un proceso necesario para que la autoconciencia sea algo; y más adelante agrega: “la renuncia a su ser para sí es ella misma la creación de la realidad, y gracias a ella se apodera, por tanto, inmediatamente, de ésta” (p. 291). Entonces, el extrañamiento es la mediación que permite que la autoconciencia se haga real y efectiva.

En el punto [1. La cultura, como extrañamiento del ser natural] Hegel discute la idea de naturaleza humana originaria -tan real e importante para algunos filósofos que le antecedieron- y afirma que aquello mediante lo cual el individuo tiene validez y realidad es la cultura, el espíritu que se extraña y se hace otro respecto de sí mismo. Es en este proceso de formarse y formar el mundo en el que el individuo tiene realidad y potencia, pues la naturaleza como concepto no es más que la propia impotencia humana (su) puesta como exterior y positiva.

En un lenguaje que no es el de Hegel, podemos entender esto en términos de la producción social o del trabajo en el que nos objetivamos como obra en el mundo, la cual se ve atravesada por la contradicción que nos hace experimentarla como extraña, y en la que podemos reconocernos. Tal es el contexto de acciones que constituye el fundamento, tanto de la sociedad como del individuo; no una naturaleza originaria ante la cual habría que adecuarse o superar. Así, el ser humano adquiere valor y validez no por su naturaleza originaria, ni tampoco gracias a la formalidad del derecho, sino gracias a la cultura o producción del mundo y de sí.

Posteriormente, en el punto “[α] Lo bueno y lo malo, el poder del Estado y la riqueza]”, Hegel considera de modo fenomenológico y práctico la concepción de lo social en términos de la dinámica de lo bueno y lo malo, y del poder y la riqueza. Sin embargo, es el pensamiento quien fija las diferencias de modo dicotómico y excluyente entre dichos términos, poniendo a uno como bueno y al otro como malo de acuerdo a la situación social en que se encuentre; por ello se da un tránsito desde lo malo a lo bueno, una mezcla continua en que la individualidad burguesa permanece desorientada sin poder determinar cabalmente qué es lo bueno y lo malo debido a la falta de espíritu de comunidad o a la colección de individuos en que ha venido a parar la sociedad.

Lo bueno y lo malo, en esta sección, siempre es una estimación situada, no universal ni abstracta como en Kant, y lo mismo ocurre con los conceptos del Estado y la Riqueza, en cuyo

desarrollo se ven las distintas posturas de la burguesía en tanto conciencia noble y conciencia vil. En términos generales, lo *bueno* es el sentimiento de comunidad, y lo *malo* aquello que la disgrega o acaba con tal sentimiento de identidad, pertenencia o la posibilidad reconciliarse. Así, el Estado puede ser considerado como lo bueno cuando en él se encarna este sentimiento de comunidad, pero resulta malo cuando es infiltrado por la *riqueza* y se presta para el exclusivo servicio de intereses particulares. La *riqueza*, por su parte, es lo bueno cuando provee y promueve el bienestar material y el progreso social, mientras que es lo *malo* cuando opera como una tendencia egoísta y disgregadora que potencia el individualismo.

De un modo muy similar Hegel nos muestra cómo la conciencia burguesa es y se comporta de manera noble o vil en relación con las potencias del Estado y la Riqueza. Es *noble* en tanto servicio, obediencia y respeto para con el Estado, al tiempo que reconoce a la Riqueza como un benefactor a quien debe gratitud por el goce que le ha proporcionado. La conciencia *vil* es, de acuerdo a lo anterior, la que ve en el poder una traba y una opresión a su individualidad; odia a quien lo manda y solo le obedece con alevosía, estando siempre dispuesto a sublevarse. Y respecto de la riqueza es lo vil por cuanto solo ve en ella el goce perecedero, el cual, al desaparecer, le impulsa a despreciarla o al despilfarro.

En este diagnóstico cultural se puede observar cómo el autor llega a esa descomposición de la caballerosidad medieval virtuosa, honrada, agradecida y honorable, para dar paso a una burguesía mezquina, individualista e hipócrita que transforma su acción y entrega al Estado en mera palabrería o *consejo* sobre el bien universal, pero que en realidad esconde el interés particular o el modo en que puede sacar provecho de las decisiones orientadas por dicho consejos.

En “[2. El lenguaje, como la realidad del extrañamiento y de la cultura]” Hegel parece intercalar un paréntesis lógico dentro de una descripción fenomenológica, y se detiene en en la descripción de ciertos aspectos fundamentales sobre el lenguaje y su función ontológica.

El autor nos dice que todo este extrañamiento de la cultura acaece solamente en el lenguaje, pues este es la forma y contenido de la esencia. Es el elemento y la mediación en la cual se exteriorizan y se dan las conciencias individuales, y en el que el espíritu adquiere realidad. Ahora bien, pareciera que este extrañamiento es algo así como un error, sin embargo, es un paso o condición necesaria para la consecución de la libertad. Recordemos que en la *eticidad* el espíritu es meramente en sí, y no es engendrado desde los extremos que aún no han surgido como individualidades, por ello el extrañamiento de la cultura permite esta concepción del espíritu y la posterior unión de la partes o momentos extrañados que ocurrirá en la Religión. De este modo, volviendo al tema del Estado y los juicios de la conciencia (noble y vil), el lenguaje constituye el elemento mediador en que los distintos lados del espíritu son y

permanecen extrañados, aunque sin llegar todavía a ser el elemento en que el espíritu se sabe y expresa a sí mismo de un modo completo. Por ello es que Hegel habla del *halago* como aquella forma del lenguaje en que no coinciden todavía de manera real la voluntad particular y la del Estado. “El heroísmo del servicio mudo se convierte en el heroísmo del halago” (Hegel, 1807/1966, p.302), ya que ambas partes operan solo en el lenguaje; el Estado dice otorgar honores a los particulares que le sirven, y éstos declaran fidelidad y obediencia, mas su voluntad se *encuentra al acecho*.

En el punto “[β) El lenguaje del desgarramiento]” todo el panorama visto en *el halago* empeora hasta su máximo nivel, invirtiendo cada una de las determinaciones, separándolas y extrañándolas respecto de las demás y también de sí mismas. En otras palabras, es la disolución de estas esencias. Sin embargo, en esta escena de máxima desarticulación, “el espíritu verdadero es precisamente esta unidad de lo extremos absolutamente separados, y cabalmente cobra existencia él mismo como su término medio por la libre realidad de estos extremos carentes de sí mismo” (Hegel, 1807/1966, p.308).

En la letra gama, *La vanidad de la cultura*, encontramos la famosa figura del *alma bella* como respuesta a este mundo desgarrado, invertido y disuelto que se ha venido describiendo o que ha devenido en la historia de Europa hasta llegar a la figura de la monarquía absoluta y la corte en que, de manera estructural las individualidades en que se ha disgregado el espíritu, se mienten mutuamente y son conscientes de ello. El caballero medieval ha dado paso al cortesano ennoblecido artificialmente, y los estamentos han dado lugar a la burguesía pujante en términos económicos, culturales y políticos.

La vanidad de la cultura se refiere al acto de alejarse o pretender no involucrarse en este estado de cosas viciado, *vano* y revuelto por parte de las conciencias simples⁵⁵ y rectas que critican todo desde su perspectiva intelectual, pero sin añadir nada al espíritu que este no se haya dicho ya. También, esta vanidad de la cultura lleva a la reflexión dual y a la enajenación en un mundo del cielo o del más allá y otro mundo terrenal en que todo es criticado y enjuiciado. No obstante, aunque esta conciencia simple pretenda alejarse y criticar la vanidad del mundo, ella misma lo engendra y es “el alma que lo sostiene” (Hegel, 1807/1966, p.311), pues, aunque no lo reconozca, hipócritamente estos intelectuales diletantes aspiran al poder y la riqueza como sus fines supremos.

b. La fe y la pura intelección. El espíritu.

[1. El pensamiento de la fe]

En este capítulo el autor aborda esa dimensión del mundo extrañado de sí que la pura

⁵⁵ En este caso, como en muchos otros, el término *simple* contiene una connotación peyorativa para Hegel.

conciencia ha puesto más allá y ha dotado de pureza. Ciertamente en una sección anterior ya se trató esta materia pero de modo abstracto, en general y a nivel individual, mas ahora toda la sociedad moderna se encuentra en esa situación; se trata de un mundo efectivo.

Hegel pone de relieve algunos aspectos que diferencian a la fe de la religión, y aunque en el texto todavía no llegamos a la sección titulada y dedicada a La Religión, en unas breves líneas Hegel muestra cómo ya se ha presentado la religión en la *Fenomenología*.

De otra parte, nuestro autor se inscribe dentro de una tradición protestante y luterana en lo que se refiere a estos conceptos de religión y fe. Por ello, al revés de Kant, Hegel considera y rescata la religión en lo que ésta tiene de espiritual, en sentido civil, social, e incluso político. Para decirlo en otras palabras, lo espiritual de la religión es aquello que sirve al desarrollo y conservación del sentimiento de comunidad, o lo que la religión aporta para congregarse al pueblo.

Como se verá en su momento, la religión es el elemento en que el espíritu se representa a sí mismo y en el cual puede reconocerse como tal. De ello se desprende el valor de gran parte de la ritualidad religiosa.

Para Kant, como es sabido, la ritualidad no es más que superstición o sentimentalismo, e incluso condena la acción de orar, dado que Dios ya conocería completamente las necesidades, debilidades y pecados de cada uno, resultando absurdo querer comunicarle tales cuestiones, sobre todo considerando que no podemos conocer mayores determinaciones del en sí indeterminado o cómo conectarnos con ello.

Respecto de la fe, que se tratará en detalle más adelante, nuestro autor deja de ver que posee una valoración muy inferior en comparación con la religión. La fe es una pura conciencia extrañada y simple⁵⁶, puesto que su diferencia no es ninguna diferencia, y frente a la cual, producto del extrañamiento, se encuentra la pura intelección que encarna una actitud distinta e incluso inversa a la de la fe. Si la fe se enfoca en el movimiento absoluto, la negatividad y la no presencia en este mundo, la pura intelección es la conciencia de lo positivo, la forma de la objetividad o de la representación. Es la esencia en sí satisfecha y su quietud positiva, para la cual el interior no tiene contenido, mientras que para la fe hay un contenido, pero carente de intelección. Sin embargo, la fe y la pura intelección pertenecen ambas al elemento de la pura conciencia y son el retorno del mundo real de la cultura que se encuentra extrañado.

En “[2. El objeto de la fe]”, como su nombre lo indica, se examinan características y

⁵⁶ Cada uno de los términos que definen a la fe tienen aquí un carácter peyorativo. Que sea pura quiere decir que es abstracta, aislada, sin realidad. Que sea conciencia indica que se encuentra separada de su objeto. Que sea extrañada nos habla de que no se reconoce en su objeto, ni lo reconoce como suyo, y que sea simple implica que no se ha desarrollado históricamente ni ha alcanzado la complejidad de dicho devenir.

aspectos de dicho objeto: es el objeto absoluto de la conciencia creyente, que no es otra cosa que el mundo real elevado a la universalidad de la pura conciencia, y que por tanto se estructura del mismo modo, con la única diferencia de que en ese mundo las esencias no se extrañan. Es la esencia absoluta, la sustancia eterna simple, que luego de sacrificarse y transformarse en un sí mismo perecedero retorna de esta "sustancia degradada a su simplicidad primera" (Hegel, 1807/1966, p.315); tal es el modo en que la fe se representa la sustancia como espíritu.

Las individualidades o esencias diferentes se repliegan "sobre sí mismas a través del pensar desde la mutación del mundo real" (Ibíd) proyectando, de modo enajenado, espíritus eternos e inmutables, al tiempo que ellos mismos forman parte de esa realidad que les parece vana, que hay que superar, y que en cierto grado logran en el culto y la adoración, pero sin hacer surgir la presencia de este interior. Este interior, o el más allá, solo ha recibido la determinación del alejamiento en el espacio y en el tiempo.

Luego de esto, en "[3. La racionalidad de la pura intelección]" especifican los principales rasgos de esta pura intelección. Por experiencia sabemos o intuimos que se trata de un capítulo crítico por cuanto utiliza el término *puro*, al tiempo que ha de recapitular parte importante de lo expuesto anteriormente, y anunciar lo que se avecina.

Para la pura intelección lo único real es el concepto absoluto que no tiene oposición alguna en un objeto ni es tampoco limitado en él mismo, y sabe la esencia como sí mismo absoluto. Por cierto, al comparar la naturaleza con la burguesía (la esencia interior o el espíritu simple de la realidad autoconsciente) sobre sus *elementos universales* (aire, tierra, fuego y agua), lo que hace el autor es mostrarnos el proceso de hacerse ciudadano, en el que pueden distinguirse los momentos de lo permanente, del sacrificio o lo negativo, la unidad animadora que disuelve, y el sujeto como nudo firme, punto de partida y retorno. Se muestra esto en la naturaleza, luego a nivel de individuo, y también a nivel social o de la cultura capitalista disgregada en átomos sin "espíritu hogareño" (Hegel, 1807/1966, p.292), como en la eticidad, y sin la figura del destino sobre la cual depositar la responsabilidad de lo sucedido.

II. La ilustración.

Alcanzamos en este punto el final de la sección *cultura*, donde el lenguaje disolvente, que antes se trató de modo individual, ahora se exhibe a nivel social. En este capítulo la *Ilustración* corresponde a ese movimiento intelectual enciclopedista que pretende remover o iluminar, a partir del siglo XVII, las tinieblas o el oscurantismo con el cual la fe ha envuelto al mundo.

Fe e intelección son, para nosotros, la misma pura conciencia, pero *para ella* deben ocurrir las experiencias que la lleven percatarse de ello, razón por la cual en un principio se presentan y enfrentan como opuestas.

a. La lucha de la ilustración contra la superstición.

La ilustración considera a la fe como una trama de supersticiones, prejuicios, errores, un reino del error y falsa intelección, liderada por un sacerdocio engañoso, mal intencionado, vanidoso, de intereses egoístas y celoso de su poder e intelección, el cual conspira con el despotismo del monarca en contra de la ignorancia de la muchedumbre.

Es de destacar el modo explícito con que nuestro filósofo se refiere a la iglesia católica y su relación con la masa de la sociedad y la monarquía. En estas directas y duras críticas Hegel parece tomar partido por la corriente ilustrada en contra de la fe, sin embargo, más adelante se podrá observar cómo ambas partes contienen aspectos positivos y negativos.

La ilustración identifica a esos tres grupos de personas: la monarquía, los sacerdotes engañosos aliados de los primeros, y el vulgo, pero dirige su trabajo especialmente hacia este último conjunto por considerarlo la víctima de la colusión entre la monarquía y la iglesia católica; eso explica el ideal y actuar pedagógico que más adelante se describirá bajo el título "[2. La doctrina de la Ilustración] ", que por ahora se difunde como "un aroma en una atmósfera sin resistencia", o como "una infección que es imperceptible hasta que ha invadido el organismo y ya no hay más que hacer". Eso ha de permitir que una "buena mañana" la figura del monarca sea derrocada y se imponga el poder político de la razón (Cf. Hegel, 1807/1966, p.321).

Sin embargo, como ya se dijera, la ilustración y la fe son ambas expresiones de una misma esencia o de un mismo espíritu, aunque todavía se tengan como cuestiones netamente distintas. Por ello Hegel dedica algunos párrafos a la descripción de las similitudes o equivalencias entre ilustración y fe, así como a la percepción que tienen la una respecto de la otra.

En "[2. La doctrina de la ilustración]" encontramos las críticas ya expuestas de un modo más detallado. Así, la primera acusación que la ilustración hace a la fe es que su esencia absoluta o su objeto es *puro pensamiento*, pero al mismo tiempo adora la cosa ordinaria que es de la certeza sensible, como cuando afirma que su esencia absoluta "es un trozo de piedra o un pedazo de madera que tienen ojos y no ve" (Hegel, 1807/1966, p.326). No obstante, tanto la fe como la pura intelección saben que ese no es el objeto esencial de la fe.

Otra crítica es la referida al saber en el cual la fe fundamenta su creencia en la esencia absoluta, puesto que se basa en testimonios históricos singulares que no suministrarían ni si

quiera la certeza de las noticias periodísticas en torno a cualquier suceso, y que además descansan sobre el azar en la conservación de los documentos, la aptitud y honradez en la transcripción de los textos, así como la correcta aprehensión del sentido de palabras y letras muertas; mas en ello la fe no se fundamentaría, sino que confirmaría más bien su creencia, y si llega a utilizar tales testimonios como fuente de su fe es porque ya se ha contagiado del espíritu de la pura intelección.

En lo que se refiere al obrar de la fe y a su fin, que es unirse con la divinidad, la ilustración critica una serie de absurdos tales como buscar el goce y la posesión supremos cuando ella misma condena el goce y la posesión; o el empeño en renunciar a goces y posesiones particulares para unirse a la divinidad que es universal.

Es interesante observar cómo en estas críticas a la fe la ilustración se va encontrando a sí misma y negándose al mismo tiempo que combate a esta fe, con lo cual se acerca cada vez más a esa experiencia de coincidencia entre fe e ilustración que ya anunciáramos.

En el punto siguiente, "[β] Los principios positivos de la Ilustración]" se presenta lo que la ilustración ofrece como alternativa a los errores de la fe, sin embargo su pensamiento respecto de la esencia absoluta es el mero vacío sobre el que no puede atribuirse ninguna clase de predicados, pues de ese modo "llegaron a crearse los monstruos de la superstición" (Hegel, 1807/1966, p.329). Frente a esta esencia absoluta lejana, indeterminable, existe lo puramente singular excluido de dicha esencia, quedando a su alcance solo lo meramente sensible que, además, es sostenido y producido desde la esencia absoluta. En ello se ve claramente la alusión al pensamiento ilustrado que culmina en Kant, especialmente es su distinción de lo en sí absoluto indeterminado y la realidad mundana de que nos informan las categorías del entendimiento.

De este modo se revelará a la *utilidad* como el concepto fundamental y la verdad de la ilustración, en la cual todo y todos son útiles para otros; un resultado exactamente contrario al postulado por Kant en que los seres humanos han de ser considerados siempre como fines y nunca como medios, y al ser cada uno absoluto, "todo es para su placer y su delectación, y el hombre, tal como ha salido de las manos de Dios, marcha por el mundo como por un jardín plantado para él" (Hegel, 1985, p.331). Por cierto, todo este saber de la pura intelección respecto de la esencia absoluta, es detestable para la fe, es la banalidad misma.

Por si no ha quedado lo suficientemente en evidencia, la *utilidad* que menciona Hegel es lo que nosotros denominamos sistema económico capitalista, que en 1807 todavía no se desarrollaba mayormente en la región alemana, pero cuyas principales características ya se dejaban entrever en los países mas adelantados en materia productiva y política, y que nuestro filósofo tenía muy a la vista.

Ahora, en "[3. el derecho de la ilustración]" el conflicto entre fe e ilustración es analizado en el plano del derecho, y constituye una versión ampliada a la escala de todo el espectro social de la pugna entre la ley del día y la ley de la sombra encarnadas en Antígona y Creonte, con lo cual se mantiene la impotencia de unificar el *concepto* por parte de cada uno de los extremos que ahora alcanzan el carácter de absolutos. Sin embargo, hay una especie de ganancia en cada conciencia, pues la ilustración seculariza el derecho de la fe, al tiempo que se da cuenta de su formalismo vacío de espíritu, de piedad y de sentimiento de comunidad; aunque esto todavía es solo para nosotros.

Seguidamente se repasan algunas críticas de la ilustración a la fe en lo que respecta su coherencia teológica, pues se refiere a una serie de contradicciones en que incurre la fe, a saber: la fe afirma que es producto de Dios, pero al mismo tiempo Dios es obra de su conciencia en su obrar, especialmente en el culto. A su vez, en la separación entre el mundo del más allá y del más acá la fe se afirma y tiene la certeza de sí misma en el más allá del cual dice que es "inescrutable en sus caminos e inalcanzable en su ser" (Hegel, 1807/1966, p.334). Finalmente, la fe predica un sacrificio y desprecio de las cosas mundanas, mas eso solo se realiza en la forma de la representación, como en el ayuno, por lo que no se consigue apartar la apetencia que se halla interiormente arraigada y que a su vez es universal. Frente a esto la Ilustración pone lo esencial en la intención o en el pensamiento, que corresponde a lo formal y se expresa en los impulsos naturales en concordancia con La Naturaleza.

Resulta evidente que en estas líneas Hegel alude también a los filósofos previos que proponían una conducta ética adecuada a una naturaleza originaria, sea que fuera agresiva, cooperadora, competitiva, solidaria, o como se quiera.

Producto de las críticas de la Ilustración, la fe queda vacía de contenido y deviene lo mismo que su antagonista, aunque permanece diferente en cuanto a la satisfacción que siente: la Ilustración se encuentra satisfecha, y la fe es la ilustración insatisfecha, anhelante, salvo lo cual ambas consisten en lo mismo.

b. La verdad de la ilustración.

Acá se recalca la similitud entre ilustración y fe por cuanto ambas conciencias llegan al mismo contenido abstracto carente de predicados: el *puro ser* y la *pura materia* como pensamientos puros, mas esa escisión se desarrolla al interior mismo de la ilustración entre una rama materialista y la otra deísta agnóstico, siguiendo a Hyppolite (1974). Esto confirma, una vez más, que en esta sección Hegel aborda mayor cantidad de polémicas filosófico-políticas relativamente contingentes en su época, lo cual queda de manifiesto en el detalle y la extensión que le dedica a su tratamiento.

En el punto "[2. El mundo de la utilidad]" desarrolla de manera lógica el hecho de que la utilidad es la verdad y realización de la ilustración, que como se dijo, contiene tanto a la ilustración como a su antagonista la fe. Este mundo está compuesto de individualidades que se tienen como absolutas y por tanto intentan imponer su voluntad y racionalidad al resto, el cual es considerado como medio de su satisfacción o como meros objetos. Con esta realidad social desperdigada en individuos universales el espíritu alcanza la objetividad o certeza de sí mismo, se da la unidad entre el mundo ideal de la fe y el mundo real de la ilustración, pero solo como certeza.

Llegamos así a un punto nodal de toda la *Fenomenología*, pues encarna dos extremos a los que ha llegado la humanidad: La libertad absoluta y el terror. Lo mejor es que se ha llegado a la libertad; lo peor es que dicha libertad es absoluta y, por ende, lleva al terror de la Revolución Francesa. En esta figura el espíritu es, en cierto sentido, autoconciencia, pues capta al mundo como su mundo, su obra; el problema es que esto es captado así por cada individuo: "el mundo es, para la conciencia, simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal (...) la voluntad de todos los individuos como tales" (Hegel, 1807/1966, p.344), por tanto lo que brota como el obrar del todo es el obrar inmediato y consciente de cada uno.

Aquí la libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que ningún poder pueda oponerle resistencia, la negatividad ha penetrado todos los momentos y ha derrumbado todo el sistema organizado y estructurado en masas espirituales; su fin (el de cada individuo) es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal (Cf. Hegel, 1807/1966, p. 345).

La situación en la que se produce la libertad absoluta y el terror consiste en que cada individuo actúa imponiendo su voluntad y su ley a todos los demás sin mediación alguna, sin atenuantes, por así decirlo. Es una sociedad en que todos los individuos son Robespierre y actúan inspirados por la razón abstracta, enfrentándose unos con otros sin producir la libertad universal, sino más bien el obrar negativo universal, la furia del desaparecer. El terror viene dado por el hecho de que la única obra y el único acto de la libertad universal es la muerte,

y además una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría, y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua (Hegel, 1807/1966, p.347).

Una muerte muy distinta de aquella presentada en la figura de la eticidad, por ejemplo, como un héroe o un caballero que se sacrifica en virtud de su polis o de su reino.

Luego de esta especie caos social, de gobierno revolucionario y anarquía, surge el espíritu moral como una forma generalizada del estoicismo, el cual se refugia y reconforta en el pensamiento, y "sabe como la esencia perfecta y completa a este ser encerrado en la autoconciencia" (Hegel, 1807/1966, p.350).

C. El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad.

a. La concepción moral del mundo.

[1. La postulada armonía entre el deber y la realidad]

En esta sección Hegel hace sus más explícitas críticas al pensamiento moral kantiano. En este punto en particular se critica, en primer lugar, la idea de que las acciones morales se decidan con independencia de la posibilidad de ser feliz. Ha de recordarse que la moral no puede tener una motivación como la felicidad, pues con ello estaría ligada al placer o a las apetencias propias de la carne, cuestión completamente inmoral.

Uno de los principales problemas de esta conciencia moral, y que son tratados aquí, es el de la postulada separación entre el alma y el cuerpo, o entre la conciencia moral y la naturaleza, cuestión que desde la perspectiva hegeliana da origen a las insalvables contradicciones en que incurre esta moralidad y que pueden entenderse si se considera a la naturaleza en los sentidos que Hegel lo hace.

En primer lugar, tal como se vio en la sección razón observadora, la naturaleza en que se encontraría el alma es un cuerpo o todo orgánico, y que luego quedaba de manifiesto en la identidad de coseidad y razón. Recordemos que en el prólogo a la *Fenomenología* Hegel nos dice que se trata de considerar al ser como sujeto; en el orden de la presentación era más o menos así: el esto, la cosa, coseidad, fuerza, juego de fuerzas, infinitud, infinitud viviente; pero todavía sin subjetividad, no obstante, más adelante se vería que el espíritu no es sino otra cosa que la actividad de ser de eso que llamamos cosa. Pero esto no es así para Kant. Él no ve que la conciencia moral es en ella misma un todo orgánico, y por ende apetente, con tensión a la felicidad, etcétera. Por eso, al formular la moralidad de espaldas a todo esto, se le da la espalda a la conciencia misma en ese sentido de lo natural.

En un segundo sentido, lo natural que Kant está obviando o rechazando en la conciencia moral es lo relativo al carácter, al modo en que queda graficado en las figuras de Antígona, Fausto, Karl Moore, etcétera, en las cuales ciertas inclinaciones, apetencias o pasiones aparecen naturalizadas o independientes y excediendo la voluntad del sujeto, pero cuyo origen puede rastrearse hasta ciertas prácticas sociales, normas y/o costumbres que se han particularizado en los individuos.

El tercer sentido en que Hegel alude a la naturaleza corresponde específicamente al orden social experimentado como natural, dado, exterior y opuesto a la individualidad, tal como ocurre con las tradiciones, leyes, el reino animal del espíritu, el mundo de la utilidad, el machismo, neoliberalismo, etcétera. En otras palabras, son prácticas culturales que han recaído en la inmediatez debido a que históricamente se han cosificado hasta borrar esas huellas del devenir en se han formado y dan la impresión de haber sido siempre así.

Y, en cuarto lugar, lo natural en Hegel tiene el sentido de poco desarrollado. De ello se desprende que prácticamente todo proceso tenga su momento natural. En tal sentido, la familia es el momento natural del estado, como la religión natural, el derecho natural, etcétera. Es la condición en que todavía no se ha producido toda esa etapa de formación o *bildung*. Así, cuando un individuo descubre una vocación, artística por ejemplo, están en su momento natural, y ha de trabajar mucho para adquirir y desarrollar las habilidades propias de la disciplina, práctica e instrucción, todas las cuales caben dentro del concepto de formación⁵⁷.

Considerada la naturaleza de todos estos modos, resulta todavía más abstracta la forma en que Kant formula la moral, y por ende adquieren mayor verosimilitud las críticas que Hegel hace de esta conciencia moral que pretende separarse de, o reprimir todas esas dimensiones de lo real y aspectos propios de la condición humana. Por ello, Hegel nos muestra la postulada separación armónica kantiana entre la conciencia moral y la naturaleza, la cual ha de entenderse en al menos dos sentidos: de una parte la sensibilidad o corporalidad, y de otra la cultura naturalizada, con todas sus prácticas, costumbres y normas que operan como fundamento inmediato al individuo. Que sea postulada implica que de hecho no ocurre, salvo en la dimensión del pensamiento en al cual la ilustración concibe a la moralidad. Cabe señalar que para Kant existe una insalvable exterioridad entre el alma y el cuerpo, mas en estos párrafos se evidencian las contradicciones en que se incurre cuando el alma ha de operar moralmente, pues en ello el resultado de su acción, cualquiera sea, culmina siendo negado por ese ámbito o contexto que le rodea. Por el contrario, lo que ocurre es que se da una oposición entre la sensibilidad y el deber.

Sin embargo, a pesar de las numerosas y contundentes críticas, con la *Moralidad* se tiene la experiencia del espíritu cierto de sí, o del universal particularizado, tal como se ve en la pretensión individual de que la conciencia moral coincide con el universal, al menos en su pensamiento y discurso, mas no así en la práctica efectiva en la que se expresará su imposibilidad.

⁵⁷ Seguimos en este análisis del concepto de naturaleza, muy próximamente, al profesor Carlos Pérez Soto, quien en su seminario de lectura de la *Fenomenología* impartido en la Universidad ARCIS ha expuesto estas importantes distinciones.

En “[2. El legislador divino y la conciencia moral de sí imperfecta]” el punto central es, otra vez, una crítica a la moral kantiana que conduce a una situación en que el único que está en condiciones de obedecer y realizar el *imperativo categórico* es Dios. El problema se presenta cuando se pasa del puro saber y querer a la *realidad del caso múltiple* o a los casos concretos en que la conciencia moral ha de actuar o aplicarse a los *deberes determinados* ante los cuales los distintos sujetos particulares toman posturas diversas, quedando así fuera de lo sagrado *en y para sí* o como conciencias morales imperfectas. Por lo anterior en “[3. El mundo moral, como representación]” se permite apreciar que la concepción moral del mundo no es más que una representación pura y abstracta, es decir, separada del espíritu real y efectivo. Esto lleva a que en el punto siguiente se especifiquen en mayor detalle las profundas contradicciones de la concepción moral del mundo, que nuestro autor llama “toda una trama de contradicciones carentes de pensamiento” (Hegel, 1807/1966, p.360).

b. La deformación.

Hemos de notar que en este punto b de la Moralidad, titulado *la deformación*, o *corrimiento*, o *el desplazar disimulado*, según la traducción que utilicemos, aparece con más claridad la envidia e hipocresía que se esconde tras las buenas intenciones de la conciencia moral, o bajo el manto de la conciencia moral; una hipocresía tanto más objetiva que subjetiva. Que sea objetiva implica que es una situación real o de hecho, que va más allá de la voluntad de los individuos particulares. En el mismo sentido, el filósofo de Stuttgart dice de la concepción moral del mundo (el deber kantiano) que es “toda una trama de contradicciones carentes de pensamiento” (Hegel 1807/1966, p.360), o un movimiento aturdidor, debido a que se asume tal moralidad como dada y en armonía con la naturaleza, cuestiones ambas con las que Hegel no está de acuerdo. Por si fuera poco, la segunda de estas críticas recae sobre la contradicción que surge entre lo postulado y la acción, puesto que al actuar se genera o busca una armonía entre el fin perseguido y la realidad pero, esa armonía contiene en sí una suerte de goce y dicha que son excluidos del postulado.

En síntesis, las críticas hegelianas al pensamiento moral kantiano son muy detalladas, y de paso resumen cuestiones ya mencionadas anteriormente, las cuales dicen relación con la separación entre el fenómeno y noúmeno, entre teoría y práctica, si se quiere. Con todo, en esta deformación, desplazamiento, disimulo, o cualquiera de esas acepciones que aparecen en las traducciones, puede observarse, así mismo, la transición que va ocurriendo desde esa conciencia moral hacia su contrario, y que la llevarán a lo que Hegel denomina el alma bella.

c. La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón.

En los siguientes puntos se aborda desde distintos ángulos la imposibilidad de hacerse real esa conciencia moral recién descrita, quedándose solo en el pensamiento puro y abstracto, vacío de realidad. Ante esta imposibilidad de realizar el deber universal la conciencia moral "huye con horror para replegarse en sí misma" (Hegel, 1807/1966, p.368), y solo logra una verdad simulada que no hace más que confirmar su hipocresía. Así se llega a la figura de la "Buena Conciencia, el alma bella, el mal y su perdón", en la que se describe el actuar de acuerdo con la moralidad como el no actuar, una convicción inoperante.

De una parte, la *buena conciencia* es el absurdo de la ética kantiana impracticable, pero al mismo tiempo es el mínimo de una ética de la reconciliación, lo cual puede ser dicho en términos más coloquiales de la siguiente manera: como mínimo hay que ser buenas personas.

En la *buena conciencia* tenemos al sí mismo consciente de sí, no todavía como autoconciencia. Es autoconciencia que está cerca de sí en todas aquellas buenas personas que por su disposición ética harían posible la reconciliación basados en su capacidad de hacer borrón y cuenta nueva, o de superar las diferencias y mirar hacia adelante, dejando atrás la máxima del *ojo por ojo, diente por diente*. La figura del *alma bella* es una manera de decir que la buena conciencia es el pre concepto de un sentimiento de comunidad posible, anuncia la posibilidad de que el sí mismo, el espíritu que es sujeto ya no esté en el cielo o frente a sí en un más allá, permite el retorno del sí mismo de donde lo puso la conciencia desventurada que creó a la divinidad en el pensamiento.

El problema de que solo esté cerca de sí mismo es que la modernidad desencantada declara a todo esto como superstición y desprecia a la buena conciencia, le da la espalda a la esencia absoluta y se queda sin religión. Hay, por parte de esta sociedad, una búsqueda del sentimiento de comunidad pero no lo logra por la profundidad que ha alcanzado el *individualismo*, la *utilidad* y el intelectualismo ilustrado; todos aspectos ya estudiados a lo largo de la *Fenomenología*.

Puesta en relación con otras secciones de esta misma obra, encontramos que la *buena conciencia* es una variante más de la figura de la *conciencia desventurada*, al tiempo que es un extremo que nos prepara para algo, para una nueva evolución o experiencia superadora.

En la primera conciencia desventurada, contenida en el capítulo *Autoconciencia*, hallamos que se trata de un extremo que se invierte y da paso a la pura objetividad en la cual la razón se queda sin religión; lo único que ella encuentra es la naturaleza, el hueso, etcétera. El movimiento del que hablamos es el de la cosa misma se invierte y da origen a la pura objetividad. En la segunda forma de la conciencia desventurada nos topamos con el quijotismo,

en que el individuo -que es un extremo- se invierte y da origen a lo social, a la acción de todos y cada uno. En la tercera experiencia de la desventurada, que corresponde a la buena conciencia se llega a dar paso a la extrema subjetividad, el sí mismo solo como sí mismo. Pero la moral kantiana es practicable solo por una comunidad piadosa, no por un individuo ni una pura intelección. Eso es lo que Hegel intenta aclarar cuando indica que la buena conciencia tiene realidad en tanto ser reconocido por su comunidad, y no solamente en tanto realidad pensada, querida y evaluada por su propia individualidad. La buena conciencia ha dado un paso más allá de la modalidad kantiana, puesto que no se detiene en el mero análisis e inactividad en que se ve encerrada debido a las contradicciones a que se ve impulsada cuanto intenta conectar lo universal de las moral con la realidad particular de lo social. Esta buena conciencia actúa basada en una certeza inmediata o convicción de captar en sí misma a su ser para sí, con lo que queda disuelta la contradicción esencial de la conciencia moral.

En “[β] El lenguaje de la convicción]” las autoconciencias encuentran la mediación en que se produce el reconocimiento de su convicción moral, consistiendo en esto toda la acción moral, una expresión de un deseo particular. Tenemos, aquí, la existencia del espíritu como objetividad cierta de sí como universal, aunque solo de manera inmediata. El problema está en que las conciencias solo expresan su convicción de actuar de acuerdo al deber, pero no ejecutan ninguna otra acción; entre sí se encuentran excelentes, pero no dan contenido alguno a la acción. Con ello el sí mismo es real solamente en el lenguaje, en este ámbito de intercambios comunicativos que, aunque subjetividad concreta, no es todavía un pueblo que cuenta con la piedad que aporta el cristianismo y que conduce a la posibilidad de la reconciliación, de la que se hablará en más detalle en lo sucesivo.

Luego, en la figura del *alma bella* se da una mutua aseveración de las distintas autoconciencias de sus buenas intenciones y escrupulosidad, "el alegrarse de esta recíproca pureza y el deleitarse con la esplendidez del saber y el enunciar, del mantener y cuidar tanta excelencia" (Hegel, 1807/1966, p.382).

A esta alma bella

le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta (Hegel, 1807/1966, p.384).

Los últimos párrafos de esta figura contienen, para continuar en el mismo tenor, unas críticas mordaces a esta alma bella desventurada, cuyo obrar

es el anhelar que no hace otra cosa que perderse en su hacerse objeto carente de esencia y que, (...) se encuentra solamente como perdido; en esta pureza transparente de sus momentos, un alma bella desventurada, como se la suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire (Ibíd.).

[3. El mal, y su perdón]

En este contexto conceptual que Hegel (1807/1966) ha ido construyendo, el mal es no realizar el espíritu del pueblo o, en palabras del maestro "la absoluta desigualdad con lo universal" (p. 386) por parte del singular, ya que obra con arreglo a la ley interior y a la buena conciencia. Otra forma de decirlo es que el individuo abandona el sentimiento de comunidad que lo constituía, y elevarse al universal por sobre los demás. El perdón, por su parte, no es absolver esa posibilidad, sino aquello que habría que hacer como intercambio intersubjetivo para que ese espíritu llegara a ser real. En la pugna entre la escrupulosidad y la hipocresía Hegel critica esos aspectos en que la buena conciencia se retrae y no actúa, o bien actúa de manera engañosa para salvar su apariencia; es lo que vale como hipocresía.

El juicio moral corresponde a esa actitud en que la conciencia, de modo pasivo, juzga a las demás como impuras, al tiempo que ella permanece en la pureza de la inactividad, amparada en la excelencia de sus intenciones.

Igualmente, en esta figura nos encontramos con una famosa expresión, utilizada por el filósofo de Stuttgart, que grafica la situación en que ha ido a parar la buena conciencia; se trata del *ayuda de cámara* o asistente personal de alguien con cierta importancia social. Imagínese, para este efecto, a un presidente, o un noble -en la época de Hegel- o una super estrella de la música popular actual, quien requiere ayuda para vestirse, maquillarse, asearse y todas aquellas necesidades propias de su condición natural. Para este *ayuda de cámara* no existe tal *héroe* o *celebridad*, dado que ve a esa persona en su singularidad, y la contrapone al lado universal de su acción, que es donde adquiere ese reconocimiento. El *ayuda de cámara* es una conciencia enjuiciadora que divide y contrapone a la conciencia entre la singularidad de su individualidad y el universal. Con esto ella misma es vil e hipócrita porque hace pasar esta acción como una forma justa de actuar, equiparándose con aquella a la cual enjuicia y al mismo tiempo proclama. Con este juicio, dice Hegel (1807/1966), el *ayuda de cámara* "rechaza la comunidad y es el corazón duro que es para sí y rechaza la continuidad con el

otro”(p.389).

Hay que señalar aquí ciertas dificultades que significa comprender el perdón al modo en que Hegel lo plantea, dada la tradición subjetivante de las críticas éticas que impide captar el sentido político o civil de este concepto de perdón y reconciliación.

Para nosotros, perdón y reconciliación son cuestiones que se dan entre individuos, entre familiares, colegas o vecinos que han tenido conflictos y luego los resuelven. Sin embargo, se debe hacer el esfuerzo por pensarlo en los términos en que se ha referido al espíritu, la sustancia, esencia, el sí mismo, etcétera, el cual se ha escindido en momentos que se niegan y contradicen mutuamente, pero al interior del universal. A esto se ha de agregar la complicación que implica poner este asunto del perdón y reconciliación en la clave religiosa cristiana que incorpora, además, el acto de la confesión. En tal sentido, es útil recordar que Hegel es luterano, y como tal no entiende la confesión como un sacramento, sino más bien como un acto público en que los particulares reconocen ciertas faltas ante una comunidad provista de piedad. Pero si llevamos esto a un plano social en que el conflicto o el *pecado* se da entre estamentos, el perdón y la reconciliación nos resultan extraños o impropios.

En perdón y reconciliación el autor nos dice que la verdadera nivelación - autoconsciente- ya se encuentra en la figura anterior. Es la salida a la contradicción a que se ha llegado, y que es el principal aporte de la experiencia histórica del cristianismo. Pero antes de entrar en esos detalles, acá se expone la real posibilidad del perdón en el que se basa la reconciliación. Hegel (1807/1966) dice "las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz" (p. 390), es decir, se supera la larga cadena del *ojo por ojo, diente por diente*. El sí mismo se realiza cuando el mal, que consistía en apartarse de o no realizar el universal, logra confesarse cuando intuye en el otro a sí mismo. Este otro, a diferencia de las buenas conciencias, almas bellas, hipócritas y escrupulosos, debe romper su juicio unilateral y dureza de corazón, renunciando a su esencia irreal para así alcanzar "un reconocimiento mutuo que es el espíritu absoluto" (Ibíd. P. 391)

Con este *sí de la reconciliación* se obtiene una nueva modulación de aquella famosa fórmula *el yo que es un nosotros*; veamos:

el yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario; es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber (Hegel, 1807/1966, p. 392).

Como se costumbre en la *Fenomenología*, las últimas páginas o párrafos de una

sección constituyen una transición hacia la nueva figura que se presentará, y se puede apreciar con claridad cómo nuestro filósofo ya nos habla de la *religión* en este apartado referido al perdón y la reconciliación, aunque no utilice dicho término, sino que hable de Dios que se manifiesta entre ellos. Esto tiene, como es habitual, cuando menos un lado A y un lado B. El lado A o positivo corresponde a la importancia de que Dios se manifieste en medio de la comunidad, pues implica que ya se han dado las experiencias y condiciones sociales para que el sujeto máximo ya no esté en un más allá, como ocurría en momentos anteriores. El lado B de este asunto es que solo se manifiesta en el elemento de la representación, y por tanto falta todavía un largo camino para que Dios sea vivido o realizado por la comunidad, y no meramente representado o sabido como tal. He ahí por qué a continuación Hegel desarrolla el capítulo correspondiente a La Religión, en el que se verá en gran detalle las distintas formas en que dicho concepto ya ha aparecido en la sociedad solamente como representación.

[CC.] La religión.

Al inicio de esta sección Hegel realiza un importante recuento de toda la *Fenomenología* hasta aquí, al tiempo que nos da importantes claves de lectura en lo que se refiere a analogías estructurales que se suceden en numerosas figuras, secciones y capítulos de un modo similar al que se observa en la geometría fractal. A nuestro juicio, es de enorme relevancia que el autor recalque en estas líneas que las figuras y secciones anteriores corresponden solamente a configuraciones que resultan distintas solo en el pensamiento, pero que en la realidad son aspectos o momentos de una sola totalidad.

Anteriormente la religión ya se ha presentado, pero solo como conciencia de la esencia absoluta, mas ahora se hará como autoconciencia de la misma, aunque todavía en el elemento de la representación. De este modo, la primera vez que en la *Fenomenología* aparece la religión, nos dice el mismo Hegel, es en la figura de lo suprasensible o del interior, o lo eterno; sin embargo, ahí se encontraba carente de sí mismo (el cual ha aparecido recién en la sección moralidad) y, por ende, muy lejos de saberse como espíritu. En la sección *Autoconciencia* se encontraba en el dolor de la conciencia desventurada que intentaba unirse con su esencia inmutable pero sin conseguirlo. En la experiencia de la *Razón*, que para nosotros corresponde a la época de las luces, la religión se encuentra ausente, puesto que la autoconciencia se sabe o se busca *en el presente inmediato* o en la naturaleza objetiva. En la eticidad aparecía como el mundo de abajo, de la tradición, así como en el destino que, aunque presente y universal, carece de una significación positiva y esencial, permaneciendo en la noche no consciente. En el

reino de la fe se tiene la creencia en el cielo, que en la ilustración corresponde al vacío más allá abstracto kantiano. En la *moralidad* la esencia absoluta encuentra un contenido positivo, pero unido a la negatividad de la ilustración. En la religión el *espíritu* se sabe a sí mismo de un modo puro e inmediato, y tiene la significación de ser espíritu universal solo en un objeto o ropaje. Le falta a este objeto ser un sujeto libre, efectivo y absoluto.

Seguidamente nos reitera la idea de que las secciones Conciencia, Autoconciencia, Razón y Espíritu son momentos diferenciados que la religión engloba como simple totalidad o el absoluto sí mismo de ellos. Las figuras o momentos del todo de la conciencia NO tienen ser allí distinto los unos con respecto a los otros o por sí mismos, sino que son la determinación por medio de la cual el espíritu desciende desde su universalidad a la singularidad.

A. Religión natural.

Como se anuncia en la introducción de esta sección, la primera parte de este capítulo corresponde a la Religión Natural, que coincide con el movimiento de inmediatez y de certeza que aparecen en la sección Conciencia. Así, la *esencia luminosa* de la religión natural presenta características todavía más básicas e indeterminadas que en la experiencia de la certeza sensible, en la que no se distingue siquiera una figura definida; por eso (Hegel, 1807/1966) la llama "la pura esencia luminosa de la aurora, que todo lo contiene y lo llena y que se mantiene en su sustancialidad carente de forma" (p.403).

En estas líneas se está haciendo alusión a una experiencia de estremecimiento causada por la intuición de algo superior o una sustancia, solo luz y, como se trata de una experiencia del tipo certeza sensible, no hay diferenciación de cosas u objetos, sino solo el ser todo de una vez, inmediato. Por otra parte, Es interesante notar que en esta primera forma de la religión natural se considere, igualmente, a su ser otro que corresponde a la tiniebla como un movimiento de su propia enajenación, como fuerzas carentes de voluntad propia.

Luego de esto, una vez que se complejiza esta experiencia primera e inmediata, se da cabida a la religión de la percepción espiritual en la que se distinguen multiplicidad de espíritus más débiles y más fuertes, más ricos y más pobres; primero seda la religión de las flores en que prima la honestidad e inocencia, pero luego dar paso al movimiento hostil en sí mismo de los animales combatientes y destructivos. Esto corresponde a "pueblos que en su odio se pelean a muerte" y no hacen más que desgarrarse entre sí. Son pueblos guerreros que se identifican con ciertas cualidades de animales: el clan del oso, del lobo, etcétera, y encarnan la astucia del zorro, el sigilo de la serpiente, etcétera.

En "c. El artesano" vemos aquella experiencia religiosa en que el juego de fuerzas es puesto en un objeto que, en virtud de su interior, resulta sagrado. En este punto Hegel hace

alusión a las formas rectilíneas que se pueden observar principalmente en tumbas como las pirámides de Egipto, las que reciben al espíritu como algo extraño o muerto. Se trata del artesano *de la forma rigurosa* que no logra superar la separación entre alma y cuerpo, o entre ser en sí y ser para sí. Si nos fijamos en la *morada circundante*, encontramos una referencia a los templos griegos que se encuentran rodeados de elaboradas columnatas que simbolizan algo, y entre las que ocurren ritos y ceremonias importantes. En este tipo de representaciones el artesano trabaja "de forma más animada" (Hegel, 1807/1966, p.406), pues poco a poco se va dedicando o acercando más hacia lo vivo del espíritu en vez de lo muerto; lo vivo es el pueblo, la sociedad en su actividad de producir la vida, el mundo, etcétera, mientras que lo muerto es la representación de ello, e incluso, aquella parte separada del espíritu que puede ser un rey, emperador o alguna forma de divinidad puesta como distinta del pueblo.

En una serie de referencias un tanto crípticas para el lector no informado en la erudición del autor, este acercamiento hacia lo vivo se produce en el trabajo del artesano que incorpora elementos representativos de lo vegetal como adornos de la morada circundante. Aparecen las líneas curvas, se modifican las columnas, se muestran plantas, animales y monstruos, y en ello se va acercando más y más a la representación de seres humanos propiamente tales. Así, paso a paso, el sí mismo va apareciendo en escena; primero en esas formas ya mencionadas, y luego en los jeroglíficos que se acerca al lenguaje en tanto figura de la autoconciencia, por eso es un trabajo todavía instintivo que sintetiza formas extrañas del pensamiento y lo natural, o del espíritu meramente consciente.

B. La religión del arte.

En la *religión artística* hemos de presenciar las distintas formas de representación en que es el propio espíritu el que se sabe representado en sus obras, primero de un modo inmediato, abstracto y singular en el *culto*, pero más adelante de una manera más autoconsciente, mediada y social. Por ello la primera obra de religión artística es la que corresponde al culto de los dioses olímpicos que han dejado atrás sus formas monstruosas, naturales y titánicas, y se manifiestan como "diáfanos espíritus morales de los pueblos autoconscientes" (Hegel, 1807/1966, p.411). Sin embargo, todavía estas imágenes de los dioses se mantienen separadas de lo que representan, no son el dios mismo a que se refieren, y el artista experimenta el haber creado una obra que no es igual a él, con lo que se retorna a una experiencia de consciencia solamente. Por lo anterior es que se pasa de esas cosas/estatuas a un nuevo modo de expresión de la existencia del espíritu; el lenguaje, aunque todavía como ser allí inmediato. Esto permite comprender que el título del párrafo en que se describe esto se denomine "a. La obra de arte abstracta".

En “[2. El himno], el canto gregoriano, por ejemplo, la autoconciencia singular es, al ser escuchada, universal, un obrar de todos. El autor destaca que no se trata del lenguaje del oráculo en el que se mezcla el ser allí natural y el espiritual, pues, recordemos que es un individuo el que habla al resto de la comunidad o al consultante, expresando proposiciones igualmente simples y universales, y con un contenido al mismo tiempo trivial a la autoconciencia, dado que no se trata de "la segura y no escrita ley de los dioses, que vive eternamente y de la que nadie sabe cuándo se manifestó" (Hegel, 1807/1966, p.414).

En “[3. El culto]”, figura todavía abstracta, se produce una celebración en la que se representa la pureza y bondad separada de lo impuro y la maldad, al igual que los trabajos, penas y recompensas. Es un ritual en que el obrar mismo es la obra producida entre los participantes, que contiene un momento de entrega y renuncia de algo; el pan y el vino, que simbolizan frutos del trabajo del pueblo que va a actuar su representación. En esto se puede apreciar que se unen los elementos representativos y simbólicos del himno, con otros más concretos como los ya señalados y, de este modo, actuar el sacrificio que, primeramente, consiste en dar o perder algo un tanto insignificante, para luego aprovecharlo en el compartir y hacer comunidad alrededor de eso; es una celebración en que comen y beben los productos de la misma comunidad. Celebran el trabajo disuelto de la sociedad, no ya de un individuo como el escultor, arquitecto u oráculo, mientras que el *dios* resulta una especie de reflexión en la cual es el propio pueblo el que se ve reflejado y honrado. Además, si alguna situación imponderable lo requiriese, ya sea una catástrofe natural o un prolongado estado de sitio, los tesoros guardados son usados por la comunidad para así poder sobrellevar tal impasse y asegurar la continuidad de la comunidad.

b. La obra de arte viviente.

En la obra de arte viviente se nos dice que en el culto de Ceres y Baco tenemos la primera obra de arte viviente, mas el espíritu solo se sacrifica como conciencia, faltando todavía que lo haga como autoconciencia, pues no ha llegado al sacrificio de *la carne y la sangre*. Mientras ello ocurre, se presenta la figura de los juegos olímpicos, que corresponden a un culto en que el protagonista es un sí mismo viviente, y que se realiza en honor del propio género humano, aunque sin poner ahí a la esencia absoluta. En estas líneas también se presenta el carácter *dionisiaco* y *báquico* del culto griego, correspondiendo el primero a esta figura del atleta olímpico que se pone como reemplazo de la estatua en tanto figura educada y elaborada para un movimiento perfectamente libre, mientras que el segundo es ejemplificado en las bacanales o el entusiasmo desbordante báquico. Ambas figuras también representan las fuerzas oscuras y luminosas que constituyen lo que antes llamara la ley del día y de la noche, la

tradición y la ley de la ciudad.

No obstante, todavía falta equilibrio entre esas dos fuerzas, pues el atleta es la representación corpórea y viviente del pueblo, que luego será reemplazado por la corporeidad encarnada por el teatro, y así hasta una corporeidad total ejecutada por el pueblo en su conjunto.

c. La obra de arte espiritual.

En la obra de arte espiritual encontramos una serie de tres figuras en las que la tónica es la relación entre lo divino y lo humano según la interpretación que el autor hace de la epopeya, tragedia y comedia griegas, en tanto lenguaje de un pueblo. Por lo anterior es que Hegel analiza primeramente la epopeya. En ésta tenemos al mundo de los dioses y de los hombres, en el que estos últimos quedan relegados a un plano claramente inferior; incluso el aeda, en tanto órgano a través del cual se expresa el mundo divino, desaparece en su canto, siendo lo importante su musa inspiradora, o bien los dioses y héroes mencionados en los poemas. Sin embargo, y a diferencia de lo ocurrido en el culto, el contenido importante aquí es la presentación de la acción y/o el obrar que

perturba la quietud de la sustancia y excita la esencia (...). La acción es la herida abierta en la tierra quieta, la fosa que, animada por la sangre, evoca los espíritus desaparecidos, los cuales, sedientos de vida, la logran en el obrar de la autoconciencia (Hegel, 1807/1966, p. 423).

Además de lo anterior, la epopeya muestra ciertas contradicciones en la conducta atribuida a los dioses, como la de olvidar su naturaleza eterna y entrar en conflicto o litigio para con otros dioses, o el enfrentarse a la pura fuerza de lo negativo (el destino) más allá de la cual nada pueden... ante el cual los dioses se comportan como carentes de sí mismos y afligidos.

En “[2. La tragedia]” vemos una evolución de la participación del que antes fuera el aeda y que ahora es un actor que adquiere un rol más importante en el contenido que se está expresando, en lo cual se observa un acercamiento entre la representación y el contenido representado. De otra parte, en la figura del coro se tiene una expresión cada vez más acabada de la participación del pueblo mismo en la representación que está teniendo lugar en cada tragedia, en la que el destino aparece, también, cada vez más cerca del ser humano. Sin embargo, la utilización de una máscara, o la interpretación de un libreto, son condiciones que nos hablan de que todavía este arte no contiene en él a su sí mismo verdadero, sino

meramente representado. Igualmente, el hecho de que este coro esté compuesto por ancianos es, según nuestro autor, indicativo de una carencia de vigor para adueñarse o domeñar la riqueza y plenitud de la vida divina, con lo que se mantiene todavía una importante distancia entre lo divino y lo humano.

El concepto, puesto en esta representación como el destino, es experimentado todavía como una fuerza extraña y lejana que aplasta tanto a dioses como a héroes y humanos corrientes, razón por la cual se destaca en su participación la compasión, el terror, lamento e impotencia, sin percatarse de que dicha necesidad es la propia esencia absoluta dentro de sí misma. Vemos, pues, cómo ocurre la despoblación del cielo a manos del destino.

[3. La comedia]

La comedia antigua es aquella representación en la cual quedan de manifiesto las debilidades de los dioses y de los hombres. Como diría alguien, es una forma de despedirse alegremente de los dioses en una cultura griega que ha venido a menos durante siglos, ya sea por las guerras internas entre polis, como por invasiones y catástrofes naturales que hubieran mermado su capacidad productiva y de almacenamiento. En lo que a la lectura filosófica de esta forma de lenguaje se refiere, se observa cómo el actor se desprende de su máscara y se ofrece en carne y hueso en la escena, al tiempo que los héroes dejan de ser tales para convertirse en humanos ordinarios (cf. Hyppolite, 1974). Ya no queda lo divino separado de lo humano, sino solamente lo humano y lo contingente en lo cual puede suceder cualquier cosa; razón por la cual, una vez perdida la divinidad, la sociedad ironiza sobre sí misma y sus ex dioses en esta forma de arte. Impera en este momento histórico la vanidad y disolución de las potencias divinas y humanas, así como cualquier tipo de fórmula ética, dando paso a una forma de certeza del sí mismo caracterizada por la pérdida de dios o del sentimiento de comunidad; por ello, aunque se pretenda una cultura dichosa y tranquila, su verdad es lo contrario de eso que cree.

En “[γ] El sí mismo singular cierto de sí como esencia absoluta]” la comedia presenta ya al sí mismo singular que supera todas las representaciones anteriores, y se da la transición a la sección de la religión revelada o manifiesta. Hegel es claro en decir que se trata del sí mismo singular cierto de sí como esencia absoluta, pues esta forma de representación ofrece la reunión del destino con la autoconciencia, donde desaparecen los dioses y sus momentos.

C. La religión revelada.

Luego de la comedia, en la que se podía observar la decadencia del mundo griego con su consecuente desvalorización de las normas éticas, costumbres y creencias comprendidas en la areté antigua, la humanidad tiene la experiencia del cristianismo, que para Hegel constituye

la representación mejor del espíritu en y para sí mismo.

En la comedia se daba un clima de satisfacción y comicidad cuyo reverso es la conciencia desventurada de saber todo lo que se había perdido, y que queda resumido en las duras palabras *Dios ha muerto*. Sin embargo, esta muerte crea las condiciones históricas y culturales para que ocurra el devenir del concepto mismo o la encarnación humana de Dios. En Cristo se da el hecho de que la sustancia cobra ser allí como un cuerpo natural que ha tenido una madre real, pero al mismo es hijo de un padre espiritual, experimentado todavía como en un más allá. La divinidad es ahora ser allí como hombre real para que la conciencia creyente vea, sienta y oiga esta divinidad como inmediatez, y no como pensado o representado ni producido. Se intuye, pues, la unidad de la naturaleza humana y la divina. Pero todo esto es primeramente inmediato, pues en la autoconciencia que es allí se experimenta a un otro sensible, o el sí mismo singular no es experimentado como universal. Cristo es Dios, pero no el pueblo, por lo menos hasta su muerte y reencarnación en él. Luego, cuando pasa del ser sensible al relato de *haber sido visto u oído*, ocurre el nacimiento en el espíritu, aunque de un modo imperfecto, pues al pasar desde lo presente a lo representado se conserva la separación entre un más allá y un más acá no reconciliados. Todavía más, si la comunidad en la que Cristo ha resucitado y disuelto solamente lo conserva como un recuerdo del pasado y no vive en su ejercicio, entonces no se ha producido tampoco el concepto como concepto.

La muerte de Cristo, por su parte, es la muerte del dios abstracto puesto en el más allá, y con ello la separación entre el más allá y el más acá, o entre la esencia divina y humana. También significa que el espíritu inefectivo se ha hecho efectivo, ya que muere lo particular para dar paso a lo universal y a la reconciliación de la esencia consigo misma. En otro plano, esta muerte tiene un doble aspecto: muere el más acá sensible de Cristo, que los discípulos querían retener, así como también muere el más allá suprasensible, con lo cual la sustancia se transforma en sujeto. La tendencia cristocéntrica de la biblia da paso al cristo universal que es la comunidad. Pero la comunidad religiosa es solo una forma imperfecta del *saber absoluto*, pues la reconciliación que esta comunidad se representa no se le aparece como obra suya. Por eso se tiene esa nostalgia del pasado y esa espera del futuro o la segunda venida en que se materialice la salvación en un más allá. En palabras de Hyppolite (1974) “el mundo espera su transfiguración”.

[DD.] El saber absoluto.

[1. El contenido simple del sí mismo que se demuestra como el ser.]

En esta primera parte del *Saber Absoluto* se puede identificar uno de los más

importantes argumentos que Hegel trata de mostrar y defender por medio de toda la *Fenomenología*, el que la sustancia es sujeto, o el sí mismo es ser. En términos generales se tiene, por una parte, al objeto y, por otra, al sí mismo. La cuestión es mostrar su identidad o su mismidad diferenciada como dos momentos de lo mismo; el primero de ellos corresponde al sí mismo, o la esencia, movilidad, la sustancia, etcétera, y el otro a su enajenación, cosificación, el ser, el para sí; por ello Hegel dice:

mostrándose el objeto tanto como tal [el ser] cuanto como lo que tiende a desaparecer [la esencia], cuanto más bien como lo que es la enajenación de la autoconciencia [el paso de la esencia al ser o su auto negación], que pone la coseidad, enajenación que tiene no solo una significación negativa, sino también una significación positiva, no solo para nosotros o en sí, sino también para ella misma (Hegel, 1807/1966, p. 461)⁵⁸.

La significación negativa de dicho enajenarse es que se niega a sí misma, y la positiva es que de dicha negación resulta el ser determinado como algo positivo o puesto, y que además es sabido por la autoconciencia. Sin embargo, falta todavía el desarrollo del movimiento del retorno al sí mismo o superación de esa enajenación, y que Hegel llama el movimiento de la conciencia, que ha de captar al objeto en la totalidad de sus determinaciones hasta hacer de él el *en sí* o la esencia espiritual de que ha surgido producto de la enajenación. En este cometido, el filósofo suabo recuerda las figuras precisas de la *Fenomenología* en que esto queda puesto en evidencia, como en la *razón observadora* que se buscaba y encontraba a sí misma en las cosas del mundo; o cuando escribe que el objeto es “el silogismo o el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación y, a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como superada o de la determinación” (Hegel, 1807/1966, p.462), es decir, el objeto es esencialidad espiritual, pero esto lo sabemos nosotros quienes hemos seguido la exposición fenomenológica de sus momentos. Esto permite entender la importancia que el filósofo de Stuttgart confiere a esa sentencia de que “el espíritu es un hueso” (en la *razón observadora*), transformado acá a la forma de que “el ser del yo es una cosa”. De una parte, este juicio es completamente carente de espíritu, pero por otro lado, en cuanto a su concepto, es, de hecho, lo más rico del espíritu. En un plano más social que el de la observación del cráneo, esta misma intuición se da en el mundo de la Ilustración, que Hegel describe como “el reino de la utilidad”, dado que para esta

⁵⁸ Los paréntesis cuadrados se han agregado con la intención de hacer más explícita la presente interpretación del texto original.

conciencia las cosas son sencillamente útiles, o son simplemente en su relación para con un otro. Con la *conciencia moral* se produce otro momento en el saber de esa identidad entre espíritu y cosa, o entre esencia y ser: en ella se logra el saber de la esencia interior, ante la cual el ser allí objetivo no es otra cosa que el puro saber de sí del sí mismo, aunque meramente como certeza. Será el obrar, tal como de manera abstracta se decía del silogismo, la primera separación que encarna una reconciliación del concepto en los modos de conciencia y autoconciencia, y más tarde en la figura del alma bella y luego de la religión, aunque de manera imperfecta por ser considerado como una figura particular de la conciencia que intuye lo divino dentro de sí. El concepto se mantiene contrapuesto a su realización, determinabilidad o enajenación mediante la cual se ha de producir su cumplimiento.

El espíritu operante (que obra, a diferencia del alma bella que se abstrae de la acción) y la religión dan cumplimiento del concepto o lo realizan, pero solo como certeza o como representación de un otro; en el concepto, que es el contenido del saber absoluto, el obrar "es el del propio sí mismo dentro de sí como de toda esencialidad y de todo ser allí, el saber de este sujeto [concreto, determinado, cosificado] como de la sustancia [esencia, universal, indeterminada]" (Hegel, 1807/1966, p. 466.)

[2. La ciencia como el concebirse del sí mismo]

Con lo anterior puede entenderse lo que el filósofo plantea en este punto respecto del saber absoluto en tanto última figura del espíritu. Aquí "el espíritu da a su completo (universal, no solo singular) y verdadero (real, efectivo) contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que, con ello, realiza su concepto a la par que en esta realización permanece en su concepto" (cf. Hegel, 1807/1966, pp.466-467), es decir, es la unidad de la objetividad y de la esencia: el concepto.

El espíritu que se manifiesta a la conciencia en la forma del concepto es la ciencia. Otra forma de decirlo es que la ciencia es concebir al espíritu en la conciencia. O, la ciencia es el ser allí del concepto, pero solo una vez que el espíritu ha llegado a esta conciencia sobre sí. El espíritu solo existe después de haber creado para su conciencia la figura de la esencia, pero le falta haber alcanzado la sustancia, y por ello no es en sí mismo saber absoluto.

Ahora Hegel nos dice que en el concepto que se sabe como concepto (pero que todavía no se realiza como tal) los momentos de la autoconciencia se presentan antes que el todo pleno (el concepto que es y se sabe como concepto). Como se puede apreciar, un elemento importante en todo esto es el tiempo, que el filósofo considera como el ser allí, externo y puro del concepto, captado por la conciencia como mera intuición vacía; mas en el concepto que se sabe como tal, el tiempo es superado por el concebir que, en su lugar, no

capta o intuye lo que es, sino que concibe lo intuido y es intuición concebida y concipiente (Hegel, 1807/1966, p.468). De ahí que antes de que el concepto se sepa como concepto el destino y la necesidad ocupan un lugar relevante en la experiencia del espíritu, en los cuales se expresa el en sí en la forma del tiempo⁵⁹. En este plano, todo lo que es sabido -especialmente la verdad- se da en la experiencia, y asume la forma de lo eterno interiormente revelado o como lo sagrado en que se cree.

De aquí en más, Hegel asume un estilo de escritura cada vez más propio de su *Ciencia de la Lógica*, del cual la *Fenomenología* puede ser considerada como una introducción. Por ello es que su retórica se desenvuelve entre categorías y operaciones muy abstractas que momentáneamente incluyen figuras o elementos fenomenológicos, en un esfuerzo por dar a entender que la ciencia, a diferencia del saber que es propio de la conciencia, es un conocimiento de la totalidad, de lo absoluto que se diferencia y sin embargo permanece igual a sí mismo, y que en otra parte se expresa como la identidad entre la identidad y la no identidad, o la identidad entre la identidad y la contradicción. Así, se puede comprender que el tercer apartado de la figura del saber absoluto pueda titularse “[3. El espíritu concebido, en su retorno a la inmediatez que es allí]”. Pero antes de ello, nuestro autor reitera un par de cuestiones que ya se han presentado a lo largo de toda la *Fenomenología*, y que se refieren al "descender del mundo intelectual" y a la necesidad de la historia real en el conocimiento que constituye el saber absoluto y la ciencia que de ahora en adelante puede desarrollarse, y que Hegel continuará en sus obras posteriores, especialmente en la Enciclopedia y en su *Ciencia de la Lógica*.

[3. El espíritu concebido, en su retorno la inmediatez que es allí (el concepto)]

En las líneas finales Hegel trata de atar los últimos cabos de su *Fenomenología*, al tiempo que los entrelaza con los de su *Lógica*. Por ello es que indica que en el plano del saber el espíritu ha cerrado el movimiento de su configuración o el de presentarse en figuras de la experiencia, dando paso, así a la etapa del saber que es concepto y que es captado por la *Ciencia*, que no se produce en el movimiento y superación de la diferencia entre verdad y saber -como en la *fenomenología*- aunque a cada momento abstracto de ésta le corresponda una figura del espíritu que se manifiesta. (cf. Hegel, 1807/1966, p.472)

En términos generales, el autor traza las principales líneas que diferencian y unen a ambas formas de conocimiento, la fenomenológica y la lógica, al tiempo que puntualiza algunos aspectos esenciales de la totalidad que luego de tantas figuras, escisiones y

⁵⁹ Algo muy parecido sucede con la categoría de espacio, que también es superada por el saber absoluto.

superaciones pudieran quedársenos en el tintero: nos habla de la libertad por medio de la cual el espíritu se sacrifica y enajena en su devenir hacia sí mismo, y en cuyo transcurso forma al tiempo, el espacio y la naturaleza en tanto momentos inmediatos, ante los cuales la historia se diferencia y se expresa como el devenir que sabe y se mediatiza a sí mismo en la sucesión de espíritus (culturas, formas de vida reales de la sociedad) que ya hacen posible al concepto absoluto.

Finalmente, Hegel enfatiza delicadamente el carácter dramático de la experiencia de concebirse de manera real del espíritu, en sus sucesivas manifestaciones o enajenaciones en su ser allí, en su negación interna y sacrificio. Se trata, como ha quedado de manifiesto en la Fenomenología, de LA unidad viva y libre -puesto que no puede haber otra- idéntica a sí misma y contradictoria, que se hace otra de y desde sí, continua y dolorosamente.

Brevísimo interludio metodológico de transición al capítulo siguiente.

En los dos capítulos anteriores hemos ofrecido de manera descriptiva lo que hemos considerado imprescindible de los dos sistemas de pensamiento en estudio: la escuela budista Hayan basada en el Avatamsaka Sutra, y la Fenomenología Hegeliana tal como es presentada en su obra Fenomenología del Espíritu.

Es importante no perder de vista el sentido metodológico de los dos capítulos precedentes, así como su conexión con los que les suceden en el orden de la exposición. Recordemos que esta investigación explora y compara los dos sistemas de pensamiento bajo el prisma de la racionalidad científico moderna, en cuyo seno se han desarrollado las ciencias cognitivas, con los objetivos que a continuación pasamos a precisar:

1. Como ya se explicó en su momento (en el capítulo en el capítulo primero), asumimos que existen racionalidades distintas en el tiempo y el espacio, las cuales se corresponden con las diversas formas de producir el mundo en las diferentes culturas o etapas históricas, todo lo cual tiene como consecuencia que cualquier racionalidad está sujeta a la evolución o transformación del modo en que se produce la realidad en un momento y espacio dado. Así, la racionalidad científico moderna ha de entenderse como un producto histórico que, como los demás, está sujeto, en principio, a la transformación y, eventualmente, a ser superado conforme se supere la forma de producir el mundo. En tal sentido, al efectuar la comparación entre esos dos sistemas de pensamiento o cuasi racionalidades desde el punto de vista de una tercera racionalidad, se espera identificar las principales similitudes y diferencias entre tales formas de entender la realidad. Esto ha de permitir detectar la presencia y "distancia" conceptual de las categorías de la escuela Huayan y de la Fenomenología hegeliana en la racionalidad científico moderna en general, y en las ciencias cognitivas en particular.

Relacionado con lo anterior, el capítulo que se presenta a continuación pretende dejar en evidencia las particularidades de cada uno de los sistemas de pensamiento tras ser analizados y cotejados en relación a una serie de ocho categorías que hemos definido como representativas de la racionalidad científico moderna. A partir de este "vaciado" conceptual estaremos en condiciones de verificar las relaciones de similitud, diferencia, oposición, etcétera, que se dan entre los sistemas de pensamiento estudiados, al tiempo que establece la presencia o influencia de los mismos para con la racionalidad científico moderna y para las ciencias cognitivas. Este último tópico recibirá un tratamiento particular en un capítulo dedicado exclusivamente a identificar los principales paradigmas bajo los cuales se desarrollan las ciencias cognitivas contemporáneas, al tiempo que se evalúa la pertinencia, presencia y/o plausibilidad de integrar alguna(s) de las particularidades conceptuales, metodológicas, lógicas u ontológicas de los sistemas estudiados en alguna de las dimensiones investigativas de las ciencias cognitivas, con el objeto de ofrecer algún posible derrotero a seguir o en el cual profundizar para avanzar en o enriquecer la indagación de los fenómenos cognitivos con la ayuda de perspectivas teóricas hasta ahora exóticas a los paradigmas predominantes en dicho ámbito científico.

2. De otra parte, y aunque esto pueda quedar en un plano por ahora secundario o como una pretensión a desarrollar en futuras investigaciones, importa considerar la racionalidad científico moderna en su más amplia concepción (ya no solo referida a las ciencias cognitivas) de modo de reconocer ciertas tendencias, transformaciones y límites o puntos críticos en los cuales pudieran estar entrampadas las distintas disciplinas científicas contemporáneas, en cuya tarea la contrastación con los dos sistemas de pensamiento ya mencionados -creemos- puede ser de valiosa utilidad.

Vistas las cosas de esta manera, quizás se entienda mejor el esfuerzo y tenor imparcial o meramente descriptivo de los dos capítulos anteriores, puesto que en adelante serán tomados como la materia prima que será procesada para obtener los resultados buscados y que ya referimos recientemente. A pesar de lo anterior, se ha de reconocer que en cada lectura se produce algún tipo de interpretación, sin que por ello deba inferirse que se ha incurrido necesariamente en una interpretación sesgada; cuestión que ha de establecerse en la discusión académica y especializada en las temáticas consideradas. En todo caso, en los capítulos posteriores, especialmente en el que sigue a continuación, podrá juzgarse en mayor medida nuestra interpretación particular de cada una de las categorías que hemos considerado como representativas de la racionalidad científico moderna en los dos sistemas de pensamiento estudiados, y que se denominan tal como sigue: Racionalismo; realismo naturalista; libertad; naturaleza humana; objetividad; carácter analítico; reduccionismo;

historia, tiempo y evolución; nada; sujeto.

Esta serie de categorías, tanto su denominación como definición general, la hemos extraído de la obra *Sobre un concepto histórico de Ciencia* (1998) del profesor Carlos Pérez Soto, a las cuales apenas hemos efectuado unas mínimas adaptaciones con la intención de facilitar su aplicación en relación a nuestros propósitos. En su momento, cada una de ellas será definida o explicada de una manera más pormenorizada, de modo que su análisis y comparación en cada uno de los sistemas de pensamiento pueda efectuarse con mayor rigor y método.

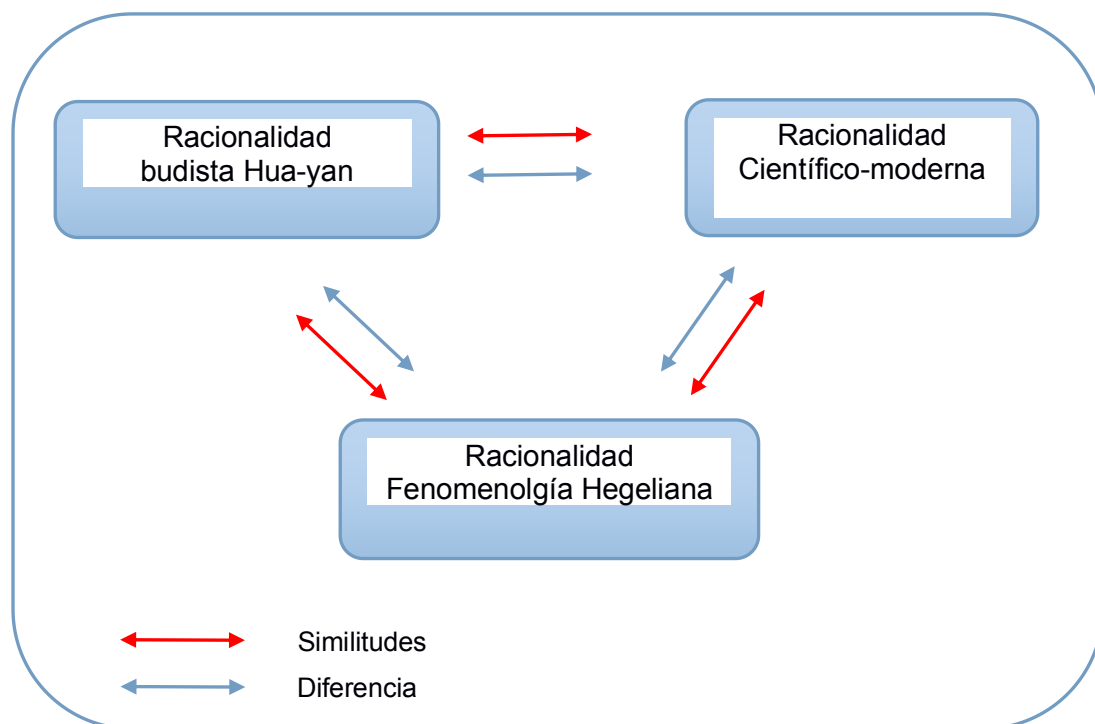
Así premunidos, se espera que el lector pueda obtener la mejor comprensión de estas ideas, de su alcance, función, precisión, profundidad y coherencia.

Capítulo 4. La racionalidad científico moderna en el Avatmasaka Sutra y la Fenomenología del Espíritu de Hegel.

Introducción.

Al inicio de este trabajo investigativo, incluso en el título del mismo, se presenta el desafío de comparar el pensamiento hegeliano, expuesto en su Fenomenología del Espíritu, con el pensamiento de la escuela budista Hua-yan, basada en el gran Sutra de la Guirnalda; utilizando para ello una pauta compuesta de una serie de categorías características de la racionalidad científico moderna.

Desde una perspectiva metodológica importa precisar que esta indagación es de carácter exploratorio, tal como queda de manifiesto en los problemas y objetivos enumerados en su momento, todos ellos con el propósito de identificar las principales diferencias y similitudes existentes entre ambos sistemas de pensamiento a partir de la interrogación efectuada desde el pensamiento moderno; sin embargo, en tal empeño también quedan puestas de relieve las similitudes y diferencias que aparecen entre el sistema de pensamiento en cuestión y aquél desde el cual se realiza la indagación. En consecuencia, se obtiene una serie de tres combinaciones de similitudes y diferencias, tal como queda graficado en el siguiente esquema:



Al cabo del proceso comparativo se podrá apreciar qué tan numerosas e importantes son los puntos que guardan semejanza o diferencia en cada caso, al tiempo que se facilita la estimación de la posibilidad de integrar ideas, conceptos o teorías de las distintas racionalidades estudiadas, siendo de especial interés lo que ocurre con la racionalidad científica moderna en que se inscribe el trabajo de las ciencias cognitivas, en cuyo seno se ha visto la incorporación de ideas y enfoques desarrollados en la tradición budista tibetana, tal como queda de manifiesto en la obra de Francisco Varela y sus propuestas de la enacción y la neurofenomenología.

Previo a tal comparación las dos obras consideradas como unidades de análisis, a saber, el Sutra Avatamsaka y la Fenomenología del Espíritu, son revisadas meticulosamente para extraer las similitudes, diferencias o variaciones que ellas contienen en relación a cada categoría y así facilitar la comparación directa y punto a punto presentada al final del capítulo, y tras la cual se espera poder dar respuesta al problema de saber cuán diferentes o similares resultan los sistemas de pensamiento en cuestión desde el punto de vista filosófico y conceptual. En este sentido, es ahora cuando adquieren mayor valor e importancia las presentaciones generales y caracterizaciones más específicas exhibidas con anterioridad, las que no han sido sino una preparación o propedéutica necesaria para estos efectos, pues con ello se intenta reducir la brecha cultural, histórica y geográfica que evidentemente existe entre ellos.

Dichas estas cosas de manera previa y en general, se procederá a examinar en el Avatamsaka Sutra y la Fenomenología del Espíritu de Hegel cada una de las categorías antes presentadas como características del pensamiento científico moderno, ya sea que hagan referencia explícita a ellas como de manera indirecta o bien presenten otras que sean análogas.

4.1 Primera categoría: Realismo Naturalista.

Como se indicara en el capítulo introductorio de esta investigación, para el común de las ideologías o racionalidades resulta aceptable el hecho de que hay una realidad que es, o sería, anterior al ser humano en sentido temporal, lógico e histórico. Que sea anterior en sentido lógico significa que la realidad preexiste a los seres humanos de manera independiente, es decir, primero está la realidad; luego, puede existir lo demás, dentro de lo cual cabe contar a lo humano. Esto no puede ocurrir al revés: que existan los humanos y luego la realidad; o bien que existan los humanos y no la realidad. La particularidad del Realismo Naturalista es que la realidad básica o primera es la Naturaleza.

Una breve revisión de algunos sistemas de pensamiento revelará que, por ejemplo, para las sociedades de pensamiento mágico, la realidad básica está constituida por las

potencias místicas o infinitos dioses, fuerzas o ánimas como el fuego, viento, rayos, etcétera; todos, o parte de ellos, habrían permitido o dado origen al ser humano. Si seguidamente se fija la atención en la racionalidad griega antigua se encontrará que la realidad primera se compone de los numerosos dioses olímpicos y sus antecesores, al modo en que queda resumido en la Teogonía de Sófocles, y que muy tardíamente dieron existencia a los humanos. En la racionalidad cristiana se tiene que lo primero es Dios, creador del universo, la tierra, los animales y, finalmente, el ser humano.

A diferencia de los casos recién expuestos, en que la naturaleza era considerada una especie de apariencia o expresión de una o unas entidades superiores, en el mundo científico moderno esta situación se transforma radicalmente para colocar en el centro del esquema ontológico a la naturaleza, tal como es entendida por el sentido común ilustrado que domina hasta la actualidad sin demasiadas alteraciones.

En sentido débil, el realismo naturalista consiste en la convicción de que la naturaleza es real, no una mera apariencia. En sentido fuerte significa que solo la naturaleza es real; todo puede ser explicado en términos naturales, toda realidad que parezca otra admite una traducción en términos de naturaleza. En tal sentido, y como ocurre con el resto de la realidad, el ser humano se encuentra sometido y regulado por distintas leyes que, con el debido método, es posible conocer a pesar de su mayor complejidad en relación al comportamiento de los cuerpos celestes o ciertas especies de seres vivos. Esa es la confianza que se encuentra en el fundamento del desarrollo de las ciencias sociales que han seguido el modelo de las así llamadas ciencias naturales.

Pero hay otro importante rasgo que distingue a la racionalidad científico moderna de todas las demás que se han mencionado: se trata del carácter de la realidad primera que, antes, siempre fue un sujeto, sea que fuera un vasto conjunto de potencias místicas, o un grupo más reducido de dioses, o el dios de la fe cristiana. Detrás de las apariencias siempre había alguien, provisto de voluntad, libertad y de capacidad para cambiar de opinión en cualquier momento, lo cual le hace impredecible al mismo tiempo que temible, puesto que podría llegar a ejercer o provocar el mal si así lo decidiera. Pero todo eso ha cambiado en la racionalidad científico moderna, dado que la realidad primaria no es un sujeto sino una cosa, o un gran cantidad de cosas desprovistas de voluntad y libertad, sometidas y determinadas por leyes universales e invariables que, en cuyo conocimiento, permiten predecir la conducta de las cosas.

4.1.1. Realismo Naturalista en el Sutra Avatamsaka.

Como se habrá podido notar, esta categoría u operación del pensamiento presenta

una impronta eminentemente ontológica, puesto que se refiere al ser más básico de la realidad, cuestión que exige revisar la teoría del ser contenida o subyacente en el Avatamsaka Sutra. En tal empeño, conviene remontarse al capítulo dedicado a la descripción del Ornamento Floral, en cuya introducción se dice que consiste en un relato del Dharmadhatu, el reino -realidad- del Dharma o de los budas, el cual corresponde a la verdadera y absoluta realidad, siendo la humana una realidad aparente o secundaria en relación a la primera. Pero, como también se indicó anteriormente, la escuela budista basada en el Avatamsaka Sutra es heredera de una extensa y diversa tradición de pensamiento que es menester precisar aunque sea someramente para así comprender y situar de mejor manera lo presentado en el Sutra de la Guirnalda. Para este propósito es de especial utilidad observar el derrotero que ha seguido la doctrina de los Dharmas dentro de la tradición budista.

De acuerdo con importantes especialistas en la filosofía budista, la doctrina de los dharmas es probablemente su concepción fundamental (cf. Tola y Dragonetti, 1977, p.105) y, por lo mismo, ha concitado la atención de las más importantes sectas y escuelas de pensamiento al interior del budismo, generando al mismo tiempo las principales diferencias entre unas y otras, así como profundas revisiones y transformaciones de tal doctrina. De manera muy sucinta, se puede entender a los dharmas como los elementos constitutivos o factores de la existencia de las entidades del reino de realidad habitado por los seres humanos. Ésta es, probablemente, la primera y mayor síntesis u ordenamiento de las ricas acepciones y significaciones del término dharma que aparecen en los textos más antiguos reunidos en el tripitaka o las tres canastas de sutras⁶⁰, y constituye el piso para darle un valor y uso técnico al vocablo en cuestión. Hay que hacer notar que los dharmas manifiestan una visión evidentemente antropocéntrica de la realidad, lo cual hace que, en un principio, no se aluda al conjunto de la realidad o del cosmos tal como sería esperable de cualquier elemento que intente dar explicación ontológica o cosmológica de la realidad; es por ello que estos factores constitutivos del ser humano, que son los dharmas, son divididos y clasificados en numerosas ocasiones, utilizando siempre en ese empeño la fórmula de la Generación Condicionada (Pratityasamutpada) que puede entenderse como la relación de causalidad que se da entre los dharmas y que puede resumirse como “dado esto, se produce aquello” (Tola y Dragonetti, 1977, p.111). En otras palabras, para que se produzca un dharma, es necesario que existan otros dharmas de manera previa a modo de condiciones de posibilidad y, solo entonces, los

⁶⁰ En términos generales el Canon budista se compone de tres conjuntos o canastas de sutras, los cuales corresponden a: 1) Discursos del buda o sutras, 2) Código de disciplina (Vinaya) del Shanga o comunidad de seguidores y 3) la canasta del Abhidharma o de las altas enseñanzas. Por cierto, en la tradición budista hay variados cánones compuestos de distintos textos y clasificaciones de los mismos en su interior, por ello debe considerarse el canon correspondiente a cada escuela o secta de que se trate.

dharmas son considerados como realmente existentes, no como ilusiones o creaciones de la mente, tal como ocurrirá con posterioridad en el decurso de la historia de dicho concepto. Por tal motivo, puede hablarse de un realismo ingenuo, dado que, además de su concepción de los dharmas, no se ofrece cuestionamiento a la existencia del mundo empírico ni a la capacidad de los sentidos -en los que se ha de incluir a la razón- para captar su naturaleza.

En el segundo periodo los dharmas son sistematizados y, aunque insustanciales y fugaces, siguen siendo reales y susceptibles de ser clasificados o agrupados de maneras muy variadas, cuestión que es característica de esta etapa. Sin embargo, el rasgo de su instantaneidad es enfatizado, preparando así el camino para la concepción de los dharmas como entidades cada vez más fugaces e insustanciales, dando como resultado un mundo formado por elementos que se suceden velozmente y que impide captarlos en su realidad, generando una falsa impresión de unidad o solo su fenómeno. Se llega así a la tercera etapa en la historia del budismo, conocida por el desarrollo de la tradición Mahayana o del Gran Camino, y en cuyo interior destacan las escuelas Mādhyamika⁶¹ y Yogācāra, conocidas por sus doctrinas del vacío (shunyavada) y de la conciencia (vijñānavada) respectivamente. La doctrina del vacío coloca su énfasis en que los dharmas, al ser insustanciales, condicionados e instantáneos, no tienen realidad. La doctrina de la conciencia, también conocida como solo la mente, postula que el mundo percibido es solo una creación de la mente o la conciencia.

La escuela Madhyamaka igualmente defiende la teoría de las dos verdades: a) una mundana o de ocultamiento y b) la verdad absoluta o la única en sentido estricto, pues corresponde a la realidad suprema que se caracteriza por las ocho negaciones: no destrucción, no surgimiento, no interrupción, no permanencia, no identidad, no multiplicidad, no llegada, y no partida.⁶² Esto implica que la realidad suprema se encuentra al margen de las categorías de ser y no ser y más allá de la inteligencia, cuestión que evita que sea expresada a través de ideas discursivas, pensamientos, conceptos; por tanto, es inexpresable, inconcebible, incomprendible, incognoscible, no enseñada y no explicada. En cambio, la realidad empírica no existe efectivamente; tiene la naturaleza de una ilusión mágica (maya), de un sueño o un espejismo que se deriva de la generación condicionada: si algo es condicionado carece de existencia real.

De lo antedicho se desprende que el que quiere dar a conocer la realidad trascendente tropieza con el problema insuperable de utilizar conceptos y herramientas que son propias de la realidad relativa, por eso lo más aconsejable es utilizar la negación y metáforas, teniendo siempre en cuenta que son útiles al modo en que lo expresa el famoso refrán: solo apuntan a

⁶¹ También escrita como Madhyamaka, y que significa Camino de en medio.

⁶² Nagarjuna. Madhyamakashastra 24, 9-10. Citado por Tola y Dragonetti, 1977, p.125.

la luna, sin tocarla.

La escuela Yogācāra, en cuyo seno se desarrolla la escuela Avatamsaka, de modo similar a la Madhyamaka, acepta la existencia de dos realidades, una de ellas ilusoria y otra absolutamente verdadera e igual a sí misma. Esto es lo que se conoce con el término de Dharmadhatu o fundamento de los dharmas, entre varios otros que aluden a esta realidad suprema, indestructible e incondicionada. Pero a diferencia de la escuela Madhyamaka, aquí la realidad última es conciencia luminosa, pura y carente de dualidad, entre otros excelsos rasgos; y mientras que los dharmas o elementos constitutivos eran entendidos como vacío, aquí son solo conciencia, sin existencia independiente, al igual que el resto del mundo empírico.

Así, en el libro cuarto del Sutra de la Guirnalda, denominado “La formación de los mundos” se lee el siguiente verso en que, sin explicarlo, se confirma lo expuesto anteriormente en referencia a la doctrina de “solo la mente” o “solo la conciencia”:

Algunas tierras llenan el universo
Puras, inmaculadas, emergiendo de la mente
Como reflejos, ilusiones, infinitamente vastas,
Cada una diferente, como en la Red de Indra. (Sutra Avatamsaka, trad.
1993, p.188)⁶³

Visto desde la racionalidad moderna este verso, tomado en serio, resulta perturbador en cada una de sus líneas. En primer lugar por afirmar que algunas tierras, es decir, subconjuntos del universo, puedan llenarlo; si así fuera, no habría espacio para las demás tierras, cuerpos celestes, astros y otras cuestiones. En segundo lugar porque ellas emergen de la mente y no de la naturaleza, lo cual implica que previo a la existencia de las tierras ha de existir una mente desde la cual surgen. La tercera razón que hace inverosímil el verso citado a los ojos de la racionalidad científica es que afirma que los planetas son ilusiones de extensión infinita y, en cuarto lugar, por reflejarse todas en cada una de las demás tal como lo explica la figura de la Red de Indra.

En el libro décimo, titulado “Un ser iluminado pide clarificación”, se hallan cuestiones referidas a la vacuidad y a la realidad producida por la mente o, mejor dicho, que lo producido por la mente es vacío, tal como se lee a continuación:

⁶³ La traducción de este verso, como de todos los demás que son citados en esta obra, es de autoría propia y se basa en la traducción inglesa de Cleary, 1993.

La naturaleza de las cosas es fundamentalmente sin nacimiento,
aunque ellas aparecen como teniendo nacimiento;
en este punto no hay revelador,
y nada que sea revelado.

Ojo, oreja, nariz, lengua, cuerpo,
mente, intelecto, las facultades de los sentidos:
todos están vacíos y sin esencia;
la mente engañada los concibe para existir.

Ver como ellos son verdaderamente,
todos son sin naturaleza inherente.
El ojo de la realidad no es conceptual:
este ve lo que no es falso. (Sutra Avatamsaka, trad. 1993, p.299)

Para la racionalidad moderna el origen de las cosas es la naturaleza que debió originarse en algún momento del tiempo, quizás desconocido o difícil de determinar, tal como se aprecia en las diversas explicaciones, hipótesis y teorías elaboradas al respecto. Ejemplo de ello es la discusión actual sobre la edad del universo, el momento del Big Bang e incluso la edad del planeta Tierra a partir de cálculos efectuados según interpretaciones de lo expuesto en la Biblia; mas como se ve en el verso recién citado, ello queda descartado de plano, enfatizando que no hay sujeto y objeto que sean adecuados a dicho punto, pues, simplemente no aplican.

En el segundo verso se destaca la vacuidad que impregna a los sentidos humanos con los cuales el pensamiento moderno asegura captar el mundo circundante por medio de estímulos que son interpretados de acuerdo al modelo informacional, o bien de modo directo y transparente en una versión más ingenua si se quiere. Pero el Sutra de la Guirnalda reitera la idea de que todo ello es producto de la creación de la mente, debiendo entender que la vacuidad no es equivalente a la nada o ausencia de cosas, sino más bien carencia de existencia independiente e intrínseca, como ya se ha señalado antes y como se lee en el verso inmediatamente posterior, en el cual se advierte que el sentido con el cual se capta la verdadera realidad no es conceptual, cuestión que distingue a esta escuela del pensamiento moderno y de la fenomenología hegeliana.

Por otra parte, el Sutra del Ornamento Floral ofrece un concepto que complementa al anterior y da explicación de la existencia de las cosas y demás fenómenos del mundo tal como lo experimentan los distintos seres sintientes:

Todas las consecuencias son nacidas de acciones;
como sueños, ellas no tienen realidad verdadera.
De un momento a otro ellos continuamente mueren,
lo mismo es antes y después.

De todas las cosas vistas en el mundo
solo la mente es el albergue;
por aferradas formas de acuerdo a la interpretación
llegarán a ser engañosas, no verdadera realidad. (Sutra Avatamsaka, trad. 1993,
p.300)

La doctrina de la originación dependiente, tal cual como queda anunciada en el verso citado, da respaldo a la doctrina de la vacuidad al explicar la existencia de las cosas y su origen a partir de otras previas y variadas, aunque tal proceso no sea evidente en la constitución de las cosas mismas tal como son tomadas por la mente humana cotidiana apegada, sufriente e ignorante de estas verdades que el Sutra contiene y revela. Así es como la escuela Avatamsaka considera a la realidad empírica como un reflejo de la realidad verdadera, estimando necesario realizar una serie de importantes progresos para llegar a eliminar las causas de tales ficciones y así entrar en el reino de realidad efectiva y suprema, tal como lo hacen los incontables budas y demás seres iluminados. Ahora bien, si se lee con atención se entenderá que esta escuela de pensamiento contiene una posición crítica respecto del realismo naturalista por cuanto esta última sería el resultado de una visión ignorante, basada solamente en los sentidos más básicos de la condición humana e incluso de muchos otros seres sintientes. La realidad de la naturaleza es vacía, dependiente y secundaria en relación a la realidad absoluta.

4.1.2. Realismo naturalista en la Fenomenología del Espíritu de Hegel.

En esta obra de Hegel, tal como se vio en el capítulo dedicado a su descripción, se encuentra un tipo de críticas mucho más directas que en el caso anterior a esta categoría del entendimiento científico.

Antes de Hegel, ya en Kant se pueden hallar profundos cuestionamientos al empirismo que considera a lo percibido por los sentidos como la verdadera realidad, principalmente en su propuesta de las categorías del entendimiento puro que configuran con su operación la variedad empírica, pero Hegel va más allá de esto al afirmar que la realidad experimentada como circundante y que parece otra no es sino producto del Espíritu Absoluto. Esto es lo que el autor pretende mostrar con la serie de experiencias epistemológicas y sociales denominadas conciencia; autoconciencia; razón; espíritu. El momento de la conciencia, que coincide con el

título del primer capítulo de la Fenomenología, corresponde a esa experiencia en que el sujeto percibe al objeto como algo distinto e independiente de sí mismo, mas luego, en el momento de la autoconciencia -el segundo capítulo de la obra en cuestión- se presentará de manera lógica la experiencia en que eso que parece otro es solamente el resultado de la misma conciencia. Todo esto es llevado a un plano más general todavía en la experiencia de la Razón, la cual es definida como la certeza de ser toda realidad; sin embargo, queda todavía por hacer la experiencia y comprender de que esto ocurre no solamente a nivel individual, sino propiamente a nivel social en el momento denominado Espíritu. Posteriormente, en el capítulo titulado El Saber Absoluto se confirma que la realidad espiritual se hace a sí misma de manera interna, sin que haya un espacio u otra dimensión que opere como contenedor del resto de cosas, objetos o sujetos de la existencia.

En lo que respecta a la naturaleza, entendida como el cosmos o el entorno natural que sirve de condición de posibilidad a la existencia humana, o dentro del cual ésta ha surgido producto de la evolución de la vida animal, el filósofo de Stuttgart critica tanto la noción moderna newtoniana, mecanicista y simplista, como a la romántica⁶⁴, ofreciendo una alternativa en que son concebidas las distintas experiencias por medio de las cuales las dualidades sujeto/objeto y nómeno/fenómeno son superadas para dar paso a una ontología de totalidad en la que quedan incluidas cada una de estas polarizaciones o momentos particulares. Por ello, en la sección denominada Certeza Sensible, en el tercer punto, se encuentra una primera síntesis en que Hegel muestra las inconsistencias de las filosofías que consideran como realidad absoluta a las cosas percibidas por los sentidos, ante lo cual el filósofo indica que “no saben lo que dicen”, ni que al hacerlo están diciendo lo contrario de lo que pretenden, recomendándoles volver a la escuela más elemental de sabiduría, en la que incluso las bestias se encuentran versadas para entender la nulidad de las cosas en tanto poseedoras de una realidad en y por sí mismas. Esto hace que la “cosa” que parece ser percibida de modo completamente pasivo no sea más que una “ilusión” en la que se mezclan determinaciones del pensamiento y sensibles.

Más adelante, en el reino de *la universalidad absoluta incondicionada* puede observarse el distanciamiento que se produce entre Hegel y Kant, pues para el primero la operación del entendimiento ocurre sobre sí mismo, y no sobre una supuesta variedad empírica otra y distinta del sujeto. Pero esto todavía es en el plano más abstracto, o la mera lógica del pensamiento hegeliano en la Fenomenología; más adelante, en la sección Razón,

⁶⁴ En este punto el romanticismo ha de entenderse en su acepción restringida como un movimiento de ideas, creencias, sentimientos y productos culturales comprendidos aproximadamente entre 1800 y 1850 en diversos países europeos, en cuyo seno se consideraría a la naturaleza como algo más bien orgánico que mecánico, total en vez de particular, más misterioso que predecible. Cf. Ferrater (1964, 584-585).

específicamente en la Razón observadora, el autor se detiene a examinar y criticar en detalle a la filosofía de la naturaleza newtoniana e incluso a la del romanticismo alemán, para dar a entender de manera contextualizada o aplicada las formulaciones y concepciones presentadas en la sección Conciencia.

Así mismo, en la filosofía de la naturaleza hegeliana se encuentra recogida de manera muy sintética la concepción que él tiene de la realidad y con ello las principales críticas al realismo naturalista, todo lo cual permite entender a la naturaleza como una mediación necesaria para que el espíritu se efectivice y recobre o retorne a sí hasta saberse como el absoluto que es; deseante, contradictorio, trágico y libre. Bajo este concepto es que resultan pertinentes las complejidades que la naturaleza va adquiriendo en el transcurso de las distintas experiencias examinadas por Hegel en su Fenomenología, haciendo con ello coherente el sentido de los conceptos de coseidad, fuerza, juego de fuerzas, ley, etcétera. Así se muestra el fundamento de la autonomía de lo objetivo, que luego aparecerá como móvil, negativo y susceptible de polaridad hasta alcanzar su autonomía completa y revelarse como el sujeto que siempre ha sido, aunque la experiencia haya tardado en ponerlo en evidencia.

De todas formas, más allá de todos los caracteres con que Hegel ha enriquecido la concepción del mundo natural, todavía es un momento intermedio entre la simpleza del pensamiento moderno y la complejidad del Espíritu, pues falta en la naturaleza esa dimensión dramática de la libertad que es tratada de manera fenomenológica en la sección Espíritu. Antes de ello, y de manera lógica, en el tránsito de la sección Conciencia a la sección Autoconciencia, Hegel dice con claridad que esa distinción entre interior y exterior, o entre noúmeno y fenómeno no es la más apropiada, puesto que el recorrido filosófico hasta ahí realizado permite al lector levantar el telón que supuestamente cubría lo interior y así reconocer que no hay nada allí para ver, a menos que se coloque él mismo ahí, “tanto para ver, como para que haya algo detrás que pueda ser visto” (Hegel, 1807/1966, p.104).

Con estas memorables palabras el filósofo realiza la transición desde lo que él ha denominado Conciencia hacia la experiencia de la Autoconciencia, en la que se retomarán y enriquecerán muchos de los tópicos tratados con anterioridad en la Fenomenología, a la vez que se presenta una serie de nuevos conceptos y experiencias que harán verosímiles los planteamientos del filósofo en el resto de la fenomenología y en parte importante de su obra posterior.

4.2. Segunda Categoría: Racionalismo.

Ya en el primer capítulo de esta investigación se efectuó una especie de definición de cada una de las principales categorías características de la racionalidad científica moderna, a

partir de las cuales comparar los sistemas de pensamiento en cuestión. En lo que respecta a la categoría de Racionalismo, se ha considerado de utilidad incluir algunas distinciones realizadas por Ferrater Mora (1964, p.1571), específicamente en lo referido a los tres modos en que puede entenderse el racionalismo, a saber: 1. El racionalismo psicológico, 2. El epistemológico, y 3. El racionalismo metafísico.

El primero alude a la razón como una facultad superior a la emoción y la voluntad. El segundo es aquel que entiende que el único órgano adecuado y completo de conocimiento es la razón. El tercero afirma que la realidad es en último término de carácter racional. Todos comparten el rasgo de, más que usar la razón, abusar de ella, cuestión que ha caracterizado a la modernidad. Esto también se puede observar en el periodo de la Edad Media entre la oposición entre fe y razón, o como en el siglo XVIII en que es entendida como instrumento para disolver la oscuridad que le rodea.

4.2.1. Racionalismo en el Sutra Avatamsaka.

1. En lo que respecta al Racionalismo moderno, tal como se definió anteriormente, uno de los primeros elementos que lo caracterizaban era la confianza en la evidencia de los sentidos como la fuente principal y privilegiada de conocimiento, que en su extremo implica afirmar que es la única fuente de conocimiento real y posible (racionalismo epistemológico), cuestión que permite prescindir de la revelación, intuición e ingenio. A este respecto, el budismo en general, y en particular la escuela basada en el Sutra del Ornamento Floral tienen mucho que oponer o, al menos, discutir en los distintos niveles que a continuación se exponen.

Como se vio antes en la categoría Realismo Naturalista, para la escuela Avatamsaka la realidad absoluta y verdadera se encuentra en un plano distinto y superior al empírico, razón por la cual los sentidos -incluida la mente- solo informan de apariencias vacías de existencia intrínseca. Ahora bien, si la existencia de un ser sintiente solo ha de transcurrir en algunos de los reinos inferiores comprendidos en el concepto de Samsara, el conocimiento provisto por sus sentidos puede ser suficiente para asegurar su permanencia en ese continuo ciclo de nacimiento, sufrimiento, muerte y renacimiento en un plano de iguales o inferiores características. Si el caso es el de alguien que pretenda liberarse del apego y el sufrimiento, entonces ha de comenzar a dominar y desarrollar otras facultades, habilidades y fuentes de conocimiento tales como la voluntad por la Iluminación (bodhicitta), el conocimiento de las enseñanzas de buda y, en especial, la meditación como práctica para el dominio, purificación y cultivo de la mente, para así dejarla en condiciones de percibir la verdadera realidad y conseguir la liberación de la ignorancia, el apego y el sufrimiento.

De acuerdo a los términos en que se ha definido el racionalismo epistemológico, se ve

notoriamente que el budismo Avatamsaka difiere notoriamente de él, pues no acepta ni propone que los sentidos de los que se nutre la razón sean la única y real fuente de conocimientos, aunque ella puede cumplir un rol importante en la tarea de acercar al ser sintiente hacia la verdadera fuente de conocimiento; eso explica la existencia de una vasta literatura en todo el espectro de escuelas budistas, pues ahí se conserva, aunque de manera imperfecta, parte importante de las enseñanzas que el buda Gotama o algún otro ser Iluminado ha dejado como ayuda para los que buscan esa Iluminación y como medio de transmisión de dicha sabiduría. A este respecto, cada rama o escuela cuenta con una especie de Canon de escrituras compuesto por distintos tipos de textos; algunos son los discursos del propio buda Gotama, o relatos de eventos de su vida, otros son escritos para el ordenamiento de la comunidad de seguidores (Shanga); sutras inspirados en el estado de Budidad como el Avatamsaka; y tratados de un tipo más filosófico, e incluso obras de lógica.

Respecto de la captación de la realidad, uno de los principios básicos de todo el budismo es el de la ilusoriedad, que, en palabras simples, consiste en admitir que el reino fenoménico es una ilusión producida especialmente por la mente con ayuda de algunas otras condiciones y circunstancias. De ahí proviene el ideal de la Iluminación en tanto despertar de este mundo de sueños, reflejos e ilusiones al que los seres humanos se han acostumbrado y aferrado debido al apego y los hábitos mentales. Por lo anterior es que la mayoría de los libros que componen el Avatamsaka Sutra consisten en una descripción de Dharmadhatu o plano de los budas, el cual suele ser definido como la Realidad Absoluta y Verdadera, más allá de todo cambio y apariencia. Es el universo tal como lo experimentan los budas y demás seres iluminados, un mundo de pura luminosidad. De otra parte, en el Sutra de la Guirnalda se pueden encontrar numerosísimas imágenes que contravienen las experiencias de los sentidos, así como la lógica con que suele operar el sentido común contemporáneo, tal como ocurre cada vez que se afirma que algún buda u otro ser Iluminado alcanza trillones de mundos con su cuerpo, o bien que cada uno de sus rizos contiene ilimitados mundos o universos tan numerosos como los granos de arena de la rivera del Ganges; o que en un momento determinado alcanzó el conocimiento de todos los mundos del pasado, presente y futuro.

De otra parte, debido al diagnóstico general que el buda efectúa sobre esta realidad tal como queda evidenciado en la formulación de las cuatro Nobles Verdades, el conocimiento adquiere un rol protagónico en lo que respecta al ideal de la Liberación o Iluminación, puesto que la ignorancia de dichas verdades -como de todas las demás que se desprenden de las mismas- es lo que mantiene al ser humano ligado a esta existencia de continuo nacimiento, sufrimiento, muerte y renacimiento. Así mismo, a través de su experiencia personal, Sakyamuni ha descubierto y trazado un camino de enseñanzas que se caracterizan por la

cualidad de poder adaptarse a las distintas mentalidades de los potenciales seguidores. Sin embargo, no se trata de cualquier conocimiento ni, para ser más específicos, de un conocimiento racional basado en la especulación o en algunas otras operaciones de tipo lógico o discursivo, sino que, como es recalado en numerosas ocasiones a lo largo del Sutra de la Guirnalda y en la mayoría de los demás textos doctrinarios, corresponde a un conocimiento más bien intuitivo, directo o experiencial obtenido luego de una vasta preparación mental y física lograda a través de práctica de la meditación en tanto técnica de dominio y cultivo del cuerpo, las emociones y la mente.

Respecto de la meditación, hay que reconocer que ocupa y juega un rol fundamental en el ámbito de la práctica budista, habiendo incluso quienes afirman que es el corazón de la doctrina entera (dhamma-hadaya), “Este gran corazón es de hecho el centro de todos los flujos sanguíneos palpitando a través del entero cuerpo de la doctrina (dhamma-kāya)” (Nayanaponika Himi, 2005, p.7)⁶⁵. Esto queda de manifiesto el gran parte del material gráfico y artístico con que se presenta al budismo en el mundo entero; baste para ello traer a la conciencia cualquier imagen que se tenga del buda pues, muy probablemente corresponda a una figura, dibujo, pintura o escultura en la que este se encuentra en posición de meditación. Pero más allá de la popularidad de la posición del loto y las estatuillas de buda, lo cierto es que -de acuerdo a la tradición- el Iluminado logró su objetivo de liberación del sufrimiento, apego e ira gracias a la meditación que llevó a cabo bajo el árbol de la Iluminación o Bodh Gayā.

Si se presta atención al relato del episodio en que Gotama obtuvo la Iluminación se hallará que para lograrlo él se aplicó a la meditación para entrar y permanecer en la primera absorción meditativa y así con la segunda, tercera y cuarta. Limpió su mente de impurezas para dirigirse al conocimiento y recuerdo de sus vidas pasadas durante la primera hora de la noche. Luego, dirigió su mente hacia el desaparecer y reaparecer de los seres de variadas formas, en buenos estados de experiencias y otros de aflicción de acuerdo a sus acciones. Esto fue alcanzado en la mitad de la noche. Posteriormente dirigió su mente a la erradicación de los defectos y entendió cómo es la realidad, la emergencia del sufrimiento y su cesación. Conseguido esto, su mente fue liberada de la ignorancia y supo que no había continuidad de la mente ni el cuerpo, no más renacimiento. Entonces, alcanzó el Nirvana y permaneció siete días bajo el árbol en concentración⁶⁶.

En términos un poco más doctrinarios, la meditación se asocia al vocablo dhyāna, traducido comúnmente como estado de trance, aunque esto no sea precisamente lo que se busque en el budismo, sino más bien un cambio de conciencia realizado intencionalmente,

⁶⁵ Esto es afirmado a propósito del sutra Satipatthāna o Vía de la Clara Atención o Mindfulness.

⁶⁶ Confróntese estas líneas con cualquier relato del episodio en que el buda Sakyamuni alcanzó el Nirvana.

asociado con serenidad, sabiduría o algunos poderes mentales denominados conocimientos superiores (abhijñā). Generalmente las teorías de meditación budistas proponen que el núcleo de estas prácticas consiste en alcanzar un estado de profunda calma y concentración llamado samādhi, que a su vez permite o sirve como fundamento para una visión clara y adecuada (vipaśyanā) que discierne lo real de lo irreal. Además, la perfecta calma y concentración da cabida a extraordinarias visiones y maravillosos poderes. Éstos emergen cuando la mente está concentrada, pura, translúcida, inmaculada, libre de aflicción y confusión; plena de agilidad. Igualmente, la perfecta calma de una mente concentrada le lleva a extraordinarios niveles de conocimiento que le liberan de los lazos de duhkha (sufrimiento). Con ello también conoce la realidad de las Cuatro Nobles Verdades que operan como una apretada síntesis de la verdadera naturaleza de la realidad, tras lo cual puede liberarse del sufrimiento y el tortuoso ciclo de nacimiento, muerte y renacimiento.

En tanto cultura mental, la meditación combina dos tipos de ejercicios: unos involucran técnicas para el cultivo de la calma (śamatha) y concentración (samādhi), los cuales por sí mismos no llevan a la liberación. Hay otros ejercicios de la facultad cognitiva (jñāna) que buscan la percepción correcta (darśana) que incluyen la práctica de la calma, observación y atención clara (vipaśyanā) y el cultivo del discernimiento (prajñā). La mayoría de las teorías o doctrinas de meditación budista consideran a ambas como necesarias para obtener la liberación, pero argumentan que el insight o comprensión directa es el único componente budista en esta práctica.

Los acentos o énfasis en los distintos aspectos, técnicas u objetos de la meditación varían según la mayoría de las escuelas o sectas budistas, pero casi todas ellas contienen gradaciones o niveles de dominio, así como más de un tipo de meditación; por ejemplo: dominan y promueven técnicas para sosegar el flujo de la conciencia o los pensamientos que se suceden vertiginosamente impidiendo la concentración, utilizando para ello el método de enfocarse en algún objeto externo o proceso corporal como la respiración. Luego de eso, cuando se adquiere cierta destreza en esta práctica, el meditador puede enfocarse en la observación de los propios estados mentales, corporales y emocionales que lo mantienen en cierto punto de apego, ignorancia o lo que sea que impida su progreso hacia la liberación. También está la meditación que se aboca a la comprensión o conocimiento profundo de ciertos objetos o fenómenos específicos, así como la permanencia y cultivo de estados virtuosos tales como la benevolencia, compasión, alegría y ecuanimidad, por nombrar algunos. Finalmente, la meditación busca la perfecta calma y concentración necesarias para conseguir el discernimiento de lo que es real e ilusorio o la comprensión directa de las Cuatro Nobles Verdades y del dominio del Dharmadathu o reino de realidad de los budas, con lo cual se

obtiene la comprobación de los principios y demás cuestiones que antes de ello se tienen por ciertas solo por la fe en la doctrina.

Considerando estos antecedentes se hace comprensible que en el Avatamsaka Sutra la meditación sea presentada como la principal práctica entre las Diez Vías Trascendentes, aunque se recalca la importancia de precaverse contra “la intoxicación por el vino de la meditación y la concentración” (Cleary, 1993, p.41). Del mismo modo, en el libro primero "Los maravillosos adornos de los líderes de los mundos" se menciona el nombre de muchos de ellos, encontrando algunos que se llaman Sonido de Hábil Meditación, Luz de Hábil Meditación. También, se dice que El rey celestial Sonido de Hábil Meditación encontró la puerta de liberación de la habilidad de permanecer un eón exponiendo los significados y métodos de todas las etapas de iluminación (p.70).

Los versos y pasajes que en el Sutra se refieren en algún punto a la meditación son abundantes, y su estilo es más menos como el de las líneas que siguen:

El buda emite un maravilloso sonido en las diez direcciones,
ese sonido impregna el universo entero
tal es el estado de meditación de buda. (Sutra Avatamsaka, trad. 1993, p.111)

Como se ve, la importancia de la meditación es tal que es presentado como uno de los estados más habituales y poderosos de los budas, tal como se aprecia en el verso anterior, y como se describe en “La meditación del ser iluminado Universalmente Bueno”, contenida en el tercer libro del Sutra, pues ella:

puede contener todos los mundos en todas las direcciones, todos los océanos impetuosos en el universo fluyen alrededor de ella. Contiene en su interior todos los poderes y liberaciones de los iluminados y el conocimiento de los seres iluminados, desarrolla el océano de las cualidades virtuosas de todos los budas. Todos los ciclos de enseñanza de los budas fluyen a través de ella y ella los guarda y los conserva y los mantiene sin interrupción o final. (Sutra Avatamsaka, trad. 1993, p.176)

Las otras cosas que se dicen sobre la meditación en los demás libros del Sutra son más o menos del mismo tipo, abundando y variando en cuanto a las metáforas a través de las cuales se refieren a ella, encontrando siempre un lugar de importancia en cada caso, clasificación, peldaño, memento o etapa en que se ubique, como cuando se expresa que la

meditación es la principal práctica entre las *diez vías trascendentes*, descritas en el libro titulado “Las diez concentraciones”.

2. El segundo atributo con que se definió la categoría Racionalismo es la confianza básica en la razón formal para resolver problemas, específicamente en la lógica formal para juzgar correctamente los discursos y las demostraciones.

En la escuela Avatamsaka, como se ha podido comprobar en el Sutra de la Guirnalda descrito en el capítulo primero, la realidad verdaderamente importante se encuentra más allá de las facultades cotidianas utilizadas por los seres humanos, cuestión que hace que la razón formal o la lógica ocupen un lugar secundario dentro del espectro de métodos para conseguir el despertar, sin embargo, esta no es una posición compartida por todas las escuelas budistas, dado que autores y escuelas muy cercanas a la Avatamsaka han desarrollado lo que suele conocerse como la Lógica budista. Con esto se hace referencia especialmente a Dignāga (480-540 D.C) y Dharmakīrti (600-670 D.C), cuya principal influencia se ha realizado en India y Tibet, aunque en la discusión participaran varios otros pensadores a lo largo de algunos siglos, y su legado sigue presente y desarrollándose hasta el día de hoy, especialmente en el budismo Tibetano.

Volviendo al Sutra del Ornamento Floral, en el último libro, conocido popularmente como Gandavyuha, el primer maestro con que se encuentra Sudhana es un monje de nombre Meghashri, cuestión que simboliza la cesación de los argumentos de la opinión; detener la argumentación, pues al permanecer quieto y en silencio como una montaña, los sutiles principios sin forma llegan a ser evidentes. (C.f. Cleary, 1993, p.1179 y p.1567)

3. El tercer rasgo en que se ha desagregado la categoría Racionalismo es la racionalidad que se atribuye tanto al ser como al saber, en el sentido de exento de contradicciones; Si llegan a ocurrir es por causa del saber, nunca del ser. Esto es lo que se llama Racionalismo metafísico.

Respecto de este elemento del Racionalismo Moderno, se ha de recordar lo que se ha dicho antes en relación a la verdadera realidad en tanto que muy distinta de aquella cotidiana para el punto de vista moderno, pues ella es de un carácter inefable, prácticamente indescriptible e inimaginable para una mente impura y aferrada al sufrimiento y la ignorancia. Por lo anterior, no habría una coincidencia entre esa realidad y la racionalidad mundana, cuestión que queda de manifiesto cuando se observan todas las imágenes metafóricas en que los budas y demás seres iluminados rompen o superan con sus comportamientos, desplazamientos, apariciones, conocimientos, etcétera, lo que el pensamiento científico considera como leyes naturales y lógicas. La verdadera realidad se encuentra más allá de todos los conceptos y distinciones, palabras y descripciones. En consecuencia, para esta escuela

budista, la verdadera realidad, así como el verdadero conocimiento, no son racionales. Por el contrario, se pone de manifiesto reiteradamente en el Sutra de la Guirnalda el hecho de que el Dharmadathu resulte contraintuitivo e irracional, puesto que se encuentra más allá de la comprensión humana.

4. Cuarta característica del Racionalismo Moderno: Regularidad, simplicidad y armonía de lo real, en lo cual se fundamenta la búsqueda de leyes naturales que permitan hacer predicciones y expresarlas en términos matemáticos.

El tópico de buscar leyes en la naturaleza se encuentra ausente de la preocupación budista Avatamsaka debido a su concepción de la realidad empírica como vacía de verdadera existencia. No obstante, Las Cuatro Nobles Verdades pueden ser entendidas como una especie de leyes que rigen la existencia de los seres sintientes, sin embargo, su comprobación se realizaría una vez obtenida la Iluminación o el Despertar; mientras ello ocurre pueden utilizarse como dogmas de fe. Lo mismo se aplica para el resto de características de la verdadera realidad reveladas por los budas en sus enseñanzas y que pueden ser verificadas a medida que se va ganando dominio en las prácticas y avanzando en las etapas del Camino.

En lo que respecta a la armonía de lo real, en la Doctrina del Dharmaloka se pueden encontrar significativas ideas y pronunciamientos referentes a la coincidencia o equilibrio que se postula entre el fenómeno y noúmeno. Según Yamakami (1912, p.290) para la escuela Avatamsaka el universo es una manifestación del Gran Espíritu o la Gran Mente (Dharma-kâya) que todo lo abarca debido a que es absoluta e infinita, siendo el universo empírico un reflejo de ella, como la Luna en la superficie del agua.

Esta Gran Mente exhibe cuatro aspectos: desde el punto de vista fenomenológico el primer aspecto corresponde al mundo que suele llamarse objetivo, donde las cosas aparecen como separadas y distintas, moviéndose en el tiempo, espacio y sujetas a la ley de causalidad física y moral. En su aspecto noumenal (el segundo de los cuatro) el Dharma-loka es una sola cosa que comprende a todas las demás, y es el fundamento común de todas aquellas que parecen distintas o separadas. El tercer aspecto suele ser entendido como formulación de la ley “uno es muchos y muchos son uno”, con lo que se intenta manifestar la identidad entre noúmeno y fenómeno, al modo en que ocurre entre el océano y las olas. De eso se desprende el cuarto aspecto que corresponde a la identidad entre los fenómenos, puesto que todos ellos son la manifestación de la Realidad Absoluta y expresan la correlatividad que existe entre ellos, así como su interdependencia y unidad, tal como queda de manifiesto en la figura de la Red de Indra, descrita en el capítulo primero.

5. Quinto aspecto de la categoría Racionalismo: realizar taxonomías de los fenómenos, basados en la regularidad que subyace a sus diferencias, y que serían lo

verdaderamente real del fenómeno.

En el Sutra Avatamsaka abundan las enumeraciones de nombres propios, cualidades, poderes, virtudes, lugares y demás características de los budas y seres Iluminados, sin que en ellas se aprecie un afán taxonómico como el que es propio del espíritu moderno, pero se encuentran totalmente ausentes en lo que se refiere a los fenómenos pertenecientes al reino empírico humano u otros inferiores; recuérdese que dicha realidad es considerada como vacía, ilusoria, carente de existencia intrínseca. De todos modos, se reconoce que más allá de los fenómenos la causa de ellos se encuentra en la mente apegada y, en última instancia, en la Mente de buda que es la fuente de todo cuanto existe, ha existido y existirá, según La Escritura.

6. Atomismo y determinismo. Como ya se expuso, lo diverso y cambiante son apariencias que resultan de la redistribución cuantitativa, espacial y temporal de elementos mínimos constantes, de características comunes.

Para la escuela Avatamsaka no hay cosas o elementos materiales por sí mismos, todo es dependiente de otras cosas; de ahí que el énfasis sea puesto en la visión holística del universo como una dinámica red causal interrelacionada en la cual todos y cada uno de los eventos están relacionados con todos los demás e interpenetrados sin ninguna obstrucción, tal como se dice repetidamente en el Sutra del Ornamento Floral.

Las cosas, al estar vacías de naturaleza propia son dependientes y existen provisionalmente como creadas en la interacción de variados factores causales. Eso se explica en la relación que se da entre fenómeno individual o evento y el principio de realidad en la doctrina de los cuatro reinos. Al mismo tiempo, en ello se ve la diferencia con otras corrientes budistas que se enfocan en la discusión de causalidad y la correlación entre vacuidad y forma, representativo de la literatura prajñaparamita. Sin embargo, esta doctrina va un poco más allá de enfocarse en la relación causal que se obtiene entre los fenómenos individuales, pues postula que cada fenómeno es determinado por el conjunto de todos ellos, mientras que la totalidad es determinada por cada uno de los fenómenos que la componen. Por lo tanto, cada fenómeno es determinado por todos los otros fenómenos; así se ve la interdependencia e interpenetración sin obstáculo, y sin embargo cada uno mantiene su identidad distintiva. Nada existe por sí mismo, sino que requiere de todas las demás cosas para ser lo que verdaderamente es. Por otra parte, el análisis de la causalidad en esta escuela no se preocupa de la secuencia temporal y no postula procesos causales que envuelvan un progresivo devenir de eventos, en lugar de eso, esta filosofía representa un intento de elucidar la relación causal que se obtiene entre todos los fenómenos del universo en un tiempo dado; esto es lo que pretende expresar la metáfora de la Red de Indra como una red de joyas que se extiende infinitamente en todas direcciones, cada una reflejando en su superficie a todas las otras en un

proceso de infinitas reflexiones.

7. Séptima característica: Racionalismo psicológico. La facultad de la razón es superior a la emoción y la voluntad.

En el budismo se encuentra un primer punto o momento especialmente relevante en el camino hacia la Iluminación, el cual es transversal a la mayoría de escuelas budistas, especialmente dentro de la tradición Mahayana. Se trata del término Bodhicitta, que etimológicamente contiene los conceptos de bodhi (despertar, iluminación) y citta (mente, pensamiento). A pesar de que hay importante doctrina al respecto, acá bastará señalar que este concepto se puede abordar o entender desde variadas dimensiones. De una parte, se refiere al despertar de la fe en la posibilidad del aspirante en lograr la Perfecta y Completa Iluminación y así poder liberar a todos los seres sintientes. En un plano volitivo, es la firme resolución o determinación por la Budadidad, sin la cual es muy difícil conseguir tan noble y difícil objetivo. Desde una perspectiva psicológica podríamos decir que se trata de una definida motivación, un sentimiento o un estado de convicción necesario para iniciar y cumplir la carrera del aspirante a buda o Bodhishattva; y es tal la importancia que se le da a esto que en algunas escuelas ha adquirido el carácter de un voto solemne cuyo ritual es de gran relevancia y ceremonial. Pero, además de ser un punto de partida, este pensamiento, sentimiento o determinación contribuye, de acuerdo con las escrituras, con posteriores cultivos de intenciones, prácticas, concentraciones, estados mentales y conductas que van cambiando a medida que el aspirante se aproxima a su meta.

En el texto se puede encontrar numerosas referencias a este voto, de las cuales solo serán señaladas algunas a modo de ejemplo.

Así, el libro décimo segundo, Superior en Bondad, en su primera parte elogia esa inicial determinación por la Iluminación o Bodhicitta junto con la fe que ha de acompañar al aspirante de ahí en adelante en versos como los siguientes:

Cuando un ser iluminado se determina por El Camino,
Prometiéndolo buscar y realizar la iluminación de buda,
Las virtudes en él son ilimitadas,
Inmesurables, más allá de comparación. (Sutra Avatamsaka, trad. 1993, p.330)

Ha de notarse que en el verso anterior es un ser iluminado el que se determina por el Camino, y automáticamente se hace acreedor de innumerables virtudes que, como se dice en el verso siguiente, le permiten superar los obstáculos que le presenta la duda y la pasión:

La fe es la base del Camino, la madre de las virtudes,
Nutriendo y cultivando todas las buenas vías,
Rompiendo la red de la duda, liberando del torrente de la pasión,
Revelando el insuperable sendero de la paz última (Ibíd. p.331).

En el libro décimo quinto “Las diez moradas”, por su parte, se encuentra una sistematización en la que se cuentan diez niveles o moradas por las cuales se ha de pasar en el camino a la Iluminación, siendo la primera de ellas el Bodhicitta, inspiración o determinación inicial por alcanzar la Iluminación, la cual es desagregada en diez objetivos operacionales si se quiere, además de tener que estudiar otras diez cosas. Para una mejor comprensión de los detalles de todo ello se sugiere revisar directamente la fuente indicada.

Si lo anterior no ha sido suficiente para esclarecer la importancia de la voluntad y/ o la fe al interior de la escuela Avatamsaka, el libro décimo séptimo del Sutra, titulado “El mérito de la determinación inicial por la iluminación”, efectúa una completa exposición de la importancia del Bodhicitta, pues en él se elogia con grandilocuencia el valor de ello tanto para el ser iluminado que lo asume como para el resto de seres sintientes pues, dentro de esta escuela, y en general de la tradición Mahayana, la preocupación y dedicación por la salvación de todos los seres sintientes es fundamental.

En relación al Bodhicitta la razón tal como la entiende y vive la Modernidad se encuentra muy por debajo en la escala de cuestiones que, como parte del Camino, llevan a la Iluminación, siendo muchas veces criticada por su protagonismo en la creación de ilusiones y otras creencias que llevan a o acentúan el apego de los seres sintientes a su condición de ignorancia.

4.2.2. Racionalismo en la Fenomenología del Espíritu.

1. Como ya se explicitara anteriormente, el racionalismo moderno consiste en la confianza en la evidencia de los sentidos como la fuente principal y privilegiada de conocimiento, y en su extremo afirma que es la única fuente de conocimiento real y posible (racionalismo epistemológico), cuestión que permite prescindir de la revelación, intuición e ingenio.

En relación a este punto, en su Fenomenología, Hegel comienza desarrollando la dialéctica de la certeza sensible (o la certeza que otorgan los sentidos), en cuyo despliegue se puede observar cómo ella es experimentada primeramente como la fuente más rica y completa de conocimientos respecto de los objetos que son captados por ella, mas luego se

revelará como la forma más abstracta y pobre de conocimiento por cuanto no capta ninguna determinación o detalle de los mismos, salvo al este (sujeto) y al esto (el objeto). Así mismo, esta certeza que pareciera ser inmediata -al estilo de la tabla rasa- revela estar impregnada de una serie de mediaciones a través de las cuales tanto el objeto como el sujeto son diferenciados y producidos hasta el punto de experimentarse como distintos y exteriores.

Ciertamente, se ha de reconocer que considerar a los sentidos como la principal o mejor fuente de conocimientos implica suponer que hay una base ontológica que soporta la distinción entre el sujeto que percibe y los objetos externos a él, y de los cuales obtiene conciencia gracias a los sentidos corporales; sin embargo, en el corolario de ese punto el filósofo de Stuttgart explicita su posición crítica respecto de las filosofías que afirman como verdad absoluta para la conciencia la realidad o el ser de las cosas exteriores, utilizando en su empeño términos bastante elocuentes, tal como ocurre cuando señala que hasta las bestias no se detienen en las cosas como si tuvieran realidad en y por sí mismas. Pero Hegel no se detiene aquí, sino que enriquece su exposición y análisis al presentar un apartado distinto y complementario en que examina no ya la certeza inmediata de la sensibilidad, sino un proceso constructivo en el que se mezclan determinaciones tanto sensibles (del organismo o los sentidos) como del pensamiento, y del cual se obtiene como resultado a la cosa y sus propiedades. Ahora bien, el filósofo dice que tal resultado tiene el mismo nivel de realidad que una ilusión, tal como queda señalado en el título de dicho apartado: “la percepción, o la cosa y la ilusión” (Hegel 1807/1966, p.63).

Hasta aquí parece quedar claramente establecida la “distancia” conceptual entre el racionalismo moderno y el pensamiento hegeliano, sin embargo, es recomendable observar que lo anterior no significa que Hegel niegue la existencia de las cosas o del mundo empírico, sino más bien que tales entidades (las cosas) o el dominio de realidad que se llama mundo empírico exterior, e incluso el yo o sujeto que las percibe, corresponden a un nivel ontológico secundario o derivado, pues son un producto de ciertas operaciones que las constituyen como tales. Por cierto, estas diferencias que hemos podido apreciar entre el racionalismo moderno y el pensamiento hegeliano solo pueden realizarse en este nivel básico o introductorio de la Fenomenología, pues a partir de ello Hegel se aleja mucho más de estas concepciones o, para ser un poco más precisos, las supera (aufheben) en el plano del concepto. Esto mismo puede advertirse ya cuando se habló de la categoría de Realismo Naturalista, o en la lectura del capítulo dedicado a describir la Fenomenología; sin embargo, toda la riqueza de matices y el desarrollo dialéctico de esas deconstrucciones, diferencias e integraciones han de buscarse en la obra misma a que se hace constante referencia.

Así, para graficar mejor el proceso en que esta forma de entender la realidad se va

transformando, Hegel presenta el *concepto simple de la cosa* (Ibíd. p.72), que correspondería en cierto modo al racionalismo en su versión moderna, y *el movimiento hacia la universalidad incondicionada y hacia el reino del entendimiento* (Ibíd. p.77) en el cual se va efectuando la superación de tal concepción para dar paso a una en que las cosas son primeramente un movimiento o un juego de fuerzas cuya expresión ontológica es la de infinitud, la que además, según Hegel, es viviente.

Más adelante en la Fenomenología, específicamente en la sección Razón Observadora, el autor reorienta nuevamente sus consideraciones hacia temáticas de tipo epistemológico, aunque esta vez lo haga de un modo más situado histórica y culturalmente, y su objeto de análisis también sea más concreto y social, pues se trata en gran medida de la ciencia moderna de tipo newtoniana y de la filosofía de la naturaleza propia del romanticismo alemán. Allí se halla otra serie de críticas y problemas con que se enfrenta esta razón observadora, la cual debe entenderse más bien como una situación social histórica o un estado de cosas del mundo que como una facultad intelectual propia de la mente de un individuo de la especie humana. Esto es personificado o encarnado de modo particular por los investigadores que se abocan a la conquista del mundo natural en busca de clasificaciones taxonómicas y de leyes universales, bajo la presunción de la existencia de un mundo de cosas y leyes exteriores al observador, sin percatarse todavía de manera consciente de su participación en la conformación de las sensaciones por medio de las cuales el objeto mismo resulta construido, tal como se señaló más arriba. En lo que respecta a las taxonomías, Hegel dice que ellas se deben más bien al producto de la fuerza o el arte que a las características propias de los objetos mismos; cuestión que es también aplicable a las supuestas leyes encontradas en la naturaleza, y ante las cuales los objetos y/o fenómenos son adaptados.

2. Confianza básica en la razón formal para resolver problemas, específicamente en la lógica formal para juzgar correctamente los discursos y las demostraciones.

En la ciencia moderna la razón formal es aplicada en la formulación y examen de las leyes que la razón observadora pretende encontrar en los distintos dominios de la realidad, entre otros usos. Sobre este aspecto del racionalismo, Hegel dedica unas páginas específicas a exponer los problemas que, en su opinión, afectan a la Razón en su observación de las leyes lógicas o del pensamiento, y que son generalizables a los demás tipos de leyes que la *razón observadora* se dedica a buscar. Lo primero que destaca el filósofo es la abstracción con que el pensamiento es separado del resto de la realidad y replegado sobre la simplicidad, lo cual deja a estas leyes fuera de la realidad, perdiendo con ello parte importante de su verdad. Para este filósofo, lo puramente formal sin realidad (Realität) es la cosa discursiva o la abstracción vacía o sin contenido. En tanto universalidades, las leyes tienen un contenido general que carece de

un ser sensible; son determinabilidades absolutas y fijas arrancadas al movimiento y formuladas como algo singular. Por lo anterior, siguiendo al filósofo, es que debieran ser consideradas como saber o movimiento pensante, pero no como leyes del saber, puesto que la observación está orientada hacia el ser y no propiamente al saber como tal. Aquí hay que precisar que por observación Hegel entiende lo que la modernidad denomina ciencia empírica; por ello es que el autor indica que en la Fenomenología, en tanto ciencia de la experiencia de la conciencia, es suficiente con haber mostrado tales cuestiones de la lógica, y que es más propio de la filosofía especulativa -desarrollada en su Ciencia de la lógica- la indagación de lo que dichas leyes en verdad son: momentos singulares llamados a desaparecer y cuya verdad es solamente la totalidad del movimiento pensante, el saber mismo (Cf. Hegel 1807/1966, p.181). La observación, al valerse del lenguaje para la expresión de las leyes, se ve impedida de captar y/o comunicar la esencia o movilidad propia de la realidad viva o actuante.

Con todo, Hegel no niega la utilidad que pueda prestar la lógica formal para el análisis de los discursos y las demostraciones, sino más bien indica que tal dominio de cuestiones permanece separado de la realidad efectiva, dando como resultado que en dicho ámbito pierda pertinencia y sentido. Es desde ahí de donde se llega a la crítica de las leyes o imperativos morales kantianos que pretenden deducirse con y desde la razón pura en completo detrimento del carácter histórico, concreto y tradicional de la vida de los pueblos.

3. Racionalidad del ser y del saber, en el sentido de exento de contradicciones; en caso de haberlas son producto del saber. Es lo que suele llamarse racionalismo metafísico.

En Hegel el ser y el saber son dos aspectos de la totalidad que es la única realidad. Sin embargo, la distinción ocurre en el plano del pensamiento o del concepto si se quiere, y en la modernidad son experimentados como entidades distintas o planos de carácter ontológico desigual con características propias. De este modo, la racionalidad científica ha entendido que lo más verdadero es el ser, correspondiendo el saber a una especie de predicado que se deriva del ser y que no lo afecta mayormente, incluso, puede haber ser sin que necesariamente ocurra saber respecto del primero.

En Hegel se tiene que la contradicción es una condición esencial a la realidad misma, tanto así que opera como el motor que impulsa el devenir o el movimiento constante de hacerse otro en y a partir de sí mismo. Podríamos decir que sin la contradicción habría una especie de quietud permanente, sin alteraciones, o quizás algo así como el vacío universal, pues no existirían fuerzas o tensiones que dieran lugar al Big bang, la energía y la materia, de los cuales supuestamente el ser humano y la vida en la tierra son tardíos derivados.

A lo largo de la Fenomenología, el autor presenta en distintos niveles, especialmente el lógico y el fenomenológico, la inherencia de la contradicción a la realidad, pero resulta

especialmente clara al llegar al punto conclusivo de la sección *Conciencia* titulado “[3. La infinitud]”, en la cual habla, a propósito de los mundos sensible y suprasensible, de la necesidad de concebir al concepto absoluto de la diferencia como diferencia interna, tal como queda expresado en las siguientes líneas de la *Fenomenología del Espíritu*:

Hay que pensar el cambio puro o la contraposición en sí misma, la contradicción.
[...] En la diferencia que es una diferencia interna lo opuesto no es uno de dos, sino que es lo opuesto de algo opuesto; lo otro es dado inmediatamente en él mismo. (Hegel, 1807/1966, p.100)

A propósito de la contradicción en el saber, en el Prólogo a la obra, que fuera escrito con posterioridad a la misma, el filósofo señala que es usual ver un antagonismo entre lo verdadero y lo falso de un sistema filosófico dado, sin poder concebir la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que solo se ve la contradicción en la diversidad (Cf. Hegel, 1807/1966, p.8). El ejemplo que ofrece el autor es el de un capullo que desaparece al abrirse la flor, pudiendo considerarse esto como la refutación del primero por parte del segundo, y lo mismo puede decirse del fruto que sucede a la flor. Pero ¿cuál de todos ellos, incluida la semilla, es el ser allí o concreto de la planta? Hegel responde que todos son momentos necesarios del fluir de la unidad orgánica. Queda así puesta de manifiesto una importante diferencia entre esta forma de entender las cosas o los fenómenos y aquella otra unilateral que pone a lo verdadero tanto en la finalidad como en el resultado de algo, incluida una obra filosófica como la *Fenomenología*. Ante ello Hegel dice que la cosa se encuentra en su desarrollo, y no puede reducirse a su finalidad o a su resultado sin unirlos con su devenir.

En un plano más general, esto permite entender que lo real, en tanto sujeto, es contradictorio en sí mismo, y que en un plano existencial adquiere un desarrollo marcado por un carácter eminentemente dramático. No se trata, pues, de un principio equilibrado o de un momento paradisiaco que luego da lugar a una caída que principia el derrotero vital que ha de atravesar la humanidad para retornar a ese punto o momento inicial. En esta misma explicación de la figura de la infinitud Hegel comenta que no es necesario considerar como filosofía “el atormentarse por la indagación [...] de saber cómo brota la diferencia o el ser otro partiendo de esta esencia pura y fuera de ella; pues el desdoblamiento se ha producido ya” (Ibíd. p.101).

Más adelante, en la introducción de la *Razón Observadora*, se lee lo siguiente:

[...] la razón tiene ahora un interés universal en el mundo porque es la certeza de tener su presencia en él o de que la presencia sea racional. La razón busca su otro, por cuanto sabe que no poseerá en él otra cosa que a sí misma. (Ibíd. p.149)

Y luego del desarrollo fenomenológico de dicha figura, en la conclusión de la misma se halla la identidad entre coseidad y razón, en la cual se resume lo expuesto en detalle al interior de tal capítulo. Esto permite entender algo que, aunque pueda parecer absurdo, es de vital importancia para comprender la filosofía hegeliana, y que queda plasmado en la afirmación de que el espíritu es un hueso. Se debe notar que la identidad se da entre la coseidad o actividad de ser cosa y la razón misma. Otra forma de abordarlo consiste en pensar que la presencia o las cosas materiales son la expresión sensible de la razón, captadas generalmente como cosa muerta o quieta; cuestión que lleva a que el espíritu sea identificado con un hueso, sin embargo, lo importante que también se quiere señalar con ello es que como mínimo el espíritu debe ser una cosa, de modo de superar esa forma de idealismo abstracto que pone a lo material como ilusorio o vacío de realidad intrínseca. Por lo anterior es que en la sección Espíritu puede decir que “lo que no es racional no tiene verdad alguna o, lo que no es concebido no es” (p.322) en perfecta coherencia con lo que ha expuesto en las secciones anteriores y que es reafirmado en los términos de “la categoría” o el “concepto absoluto”; el cual consiste en que el saber (razón) y el objeto del saber (coseidad) son lo mismo (Ibíd.).

Con esto, se podría concluir que Hegel acepta o es partidario de una racionalidad compartida tanto por el ser como por el saber pero, si se es preciso, hay que destacar que no se trata de dos entidades distintas que por alguno que otro motivo comparten ese rasgo, sino que se trata de una sola entidad que al entendimiento se presenta como dos distintas. Y por otro lado, el racionalismo moderno hace hincapié en el hecho de que la contradicción pertenece solo al saber, quedando excluida completamente del ser mismo. Por el contrario, Hegel señala que el ser es de suyo contradictorio, mientras que en el plano del saber discursivo la contradicción opera como indicador de inconsistencia lógica, lo cual permite entender que el filósofo no niegue el principio de no contradicción o lo considere equivocado, sino más bien entiende que es útil para un ámbito reducido al análisis formal del discurso.

4. Cuarto aspecto del Racionalismo moderno: regularidad, simplicidad y armonía de lo real, en lo cual se fundamenta la búsqueda de leyes en la naturaleza que permitan hacer predicciones y expresarlas en términos matemáticos.

Aquí ha de recordarse que para Hegel la realidad es un sujeto, por ende es libre e impredecible, a la vez que contradictorio y negativo. Especialmente en la Fenomenología, se puede apreciar una serie de rasgos en los cuales el autor se aleja de esa visión de la realidad

como un todo armónico, simple, y que se expresa en caracteres matemáticos. Por ello es que ya antes de terminar la sección Conciencia se llega a la noción de juego de fuerzas que, aunque todavía de manera abstracta, es una prefiguración de la vida, la apetencia y la lucha. Así, en la sección Autoconciencia se puede ver cómo el espíritu experimenta momentos de señorío, servidumbre, temor y lucha de autoconciencias contrapuestas, todo ello en tanto escisión de la misma y única totalidad, la cual llegará a un punto en que se convierte en un “reino animal del espíritu” caracterizado por el mutuo engaño, egoísmo, hipocresía e interés primariamente mercantil, arbitrariedad en la promulgación de leyes y así un largo etcétera hasta la disolución de la esencia ética.

Todo lo anterior, y mucho más, queda de manifiesto en la sección Espíritu, puesto que en ella se hace explícita la concepción de la realidad, y más concretamente lo social como El Espíritu, el que en su historicidad ha debido atravesar una tragedia tras otra, partiendo por la confrontación y sometimiento de la ley divina por parte de la ley humana en la Grecia Clásica, la muerte de los dioses y la destrucción de la areté u honorabilidad caballerescas. Desde una perspectiva más política, se tiene la contingencia y validez abstracta de la persona en las declaraciones legales, mas en la vida práctica se verá sometida al arbitrio y despotismo del “señor del mundo”.

El punto B de esta sección, titulada “El espíritu extrañado de sí mismo, la cultura” es de especial utilidad en el intento de evidenciar la falta de armonía de lo real, esto por la cantidad de experiencias desgarradoras y extrañaciones de las cuales la sociedad se ve impedida de retornar o de reconocerse. Así, la primera de ellas habla del extrañamiento de la cultura respecto del ser natural, en la que se desdoblan y enfrentan lo bueno y lo malo, el poder del Estado y la riqueza, la conciencia noble y la conciencia vil, e incluso el servicio y el consejo; sin embargo, estas últimas escisiones de la conciencia se desarrollan al interior de cada individuo, pero encuentran su expresión y realización social en la materialidad del lenguaje del desgarramiento, caracterizado por el uso y abuso del halago y la vanidad de la cultura. Desde una perspectiva filosófica, estas contradicciones, luchas, desgarramientos y escisiones son reveladas al interior de la Ilustración, particularmente en la aguda confrontación que ocurre entre los ilustrados seculares y los religiosos, tanto en el ámbito doctrinario como del derecho.

Todo esto ha ido preparando las condiciones para que la cultura europea llegue a la dramática experiencia de la Revolución Francesa en la que la imposibilidad de encontrar mediaciones a los conflictos y fuerzas contradictorias lleva a la exacerbación de la libertad, al punto de hacerse absoluta y terrorífica.

Luego de este descalabro mayúsculo en que ha ido a parar el espíritu, que sin embargo ha generado la posibilidad de la libertad humana efectiva a nivel social, la salida o

consecuencia moral es presentada en términos de las figuras de la *buena conciencia* y del *alma bella*, que no son otra cosa que formas de conciencia desventurada generalizada y encarnada por la individualidad luego de los horrores de la Revolución. Por cierto, se trata de un modo de enajenación y separación de la realidad por parte de las personas que prefieren refugiarse en una idealidad estética o moral, sin verse involucrados en cuestiones de tipo político. No obstante lo anterior, en esta situación de enajenación social se halla de modo germinal la posibilidad del perdón que, para Hegel, permite mediar las potencias de la libertad y evitar excesos como los ocurridos durante y después de la Revolución Francesa. Por cierto, se trata del perdón tal como lo ha propuesto el cristianismo en su versión luterana, y cuyos detalles escapan a su estudio en esta parte de nuestro trabajo.

En consideración de todo lo anterior, pero en mucho mayor detalle y profundidad, es que el filósofo de Stuttgart critica e incluso llega al borde de la ridiculización de la pretensión de encontrar leyes necesarias y universales en la dimensión sensible o de las ciencias naturales y más aun en el plano moral, tal como lo propuso Kant.

5. Realizar taxonomías de los fenómenos, basados en la regularidad que subyace a sus diferencias, que sería lo verdaderamente real del fenómeno.

En la sección Conciencia hay un subcapítulo denominado Fuerza y Entendimiento, en el cual Hegel muestra el desarrollo lógico que lleva a la conciencia a entender al juego de fuerzas como algo positivo y negativo, y que posteriormente adquieren las significaciones de lo activo y pasivo, lo interior y exterior, esencia / apariencia, mundo sensible y mundo suprasensible, el más allá permanente y el más acá llamado a desaparecer. En este contexto ontológico, el fenómeno es la manifestación por medio de la cual el entendimiento tiene noticia de lo interior; sin embargo, Hegel propone que es en el fenómeno mismo donde nace el más allá o lo interior esencial, al tiempo que constituye la verdad de lo sensible y percibido, pero el entendimiento establece en esta diferencia universal a la ley como la imagen constante del fenómeno inestable, teniendo así al mundo suprasensible como un tranquilo reino de leyes, “ciertamente más allá del mundo percibido”, agrega el filósofo en un tono que podría sonar a ironía, pero que es riguroso. A partir de entonces Hegel desarrollará importantes críticas a esta pretensión de encontrar leyes que subyacen a los fenómenos, pues el entendimiento no hace más que descubrir el concepto de la ley misma (Hegel, 1807/1966, p.93).

En este sentido, parece lo suficientemente clara la postura hegeliana respecto de las regularidades subyacentes a los fenómenos cuando utiliza la figura del alzamiento de telón (la manifestación), detrás del cual no hay cosa alguna que ver (el interior o la ley), a menos que la conciencia misma se coloque ahí (Ibíd, p.104).

6. Atomismo y determinismo. Lo diverso y cambiante son apariencias que resultan de

la redistribución cuantitativa, espacial y temporal de elementos mínimos constantes o de características comunes.

Estos rasgos del racionalismo moderno encarnan perfectamente lo que se llama la visión mecanicista del mundo, la cual puede comprenderse tomando como ejemplo el modelo de un reloj o una máquina cualquiera, y cuya principal expresión, al menos en su versión clásica, viene dada por la declaración de Laplace quien, en el prefacio a su *Théorie analytique des probabilités* (1820) señalara lo siguiente:

Una inteligencia que conociera en un momento dado todas las fuerzas que actúan en la Naturaleza y la situación de los seres de que se compone, que fuera suficientemente vasta para someter estos datos al análisis matemático, podría expresar en una sola fórmula los movimientos de los mayores astros y de los menores átomos. Nada sería incierto para ella, y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante su mirada. (Citado en Ferrater, 1964, p.431)

Respecto del atomismo, la visión hegeliana contrasta casi diametralmente con ella por cuanto este pensador desarrolla una filosofía de totalidad que se diferencia y determina internamente, y en la cual los particulares son producto del universal o la totalidad, teniendo por ello un estatus ontológico inferior en relación a ella. Tanto el atomismo como el determinismo son solidarios de la visión mecanicista del mundo, como si este fuera una máquina compuesta de muchas partes o cosas que en su esencia son irreductibles e inmóviles en cuanto a sus propiedades esenciales, lo cual las hace susceptibles de hallarse sometidas a leyes deterministas. Por el contrario, a Hegel (1807/1966) le resulta más útil hablar de momentos en vez de partes, pues con ello queda de manifiesto el carácter móvil o inherentemente dinámico de la realidad, en la cual el entendimiento o la razón puede identificar momentos parciales. El análisis de una representación da como resultado determinaciones quietas, y a propósito de ellas, el filósofo dice: "Pero este algo separado, lo irreal mismo, es un momento esencial, pues si lo concreto es lo que se mueve es, solamente, porque se separa y se convierte en algo irreal" (p.23).

Recuérdese que la realidad o la totalidad está viva (infinitud viviente), de ahí deriva la importancia de las alusiones a lo orgánico que, aunque insuficientes para expresar y entender lo complejidad del todo, alcanzan para marcar esa diferencia entre la máquina inerte de los atomistas, y la visión de la totalidad subjetiva hegeliana.

En el mismo prólogo el autor señala claramente que:

la cosa no se reduce a su fin (finalidad), sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja detrás de sí. (Hegel, 1807/1966, p.8)

Se trata, pues, de una sustancia espiritual que es un sujeto en toda su complejidad, cuastión que es reiterada y abordada desde distintos ángulos por el filósofo de manera constante, directa y sintética en el prólogo que contiene los principales resultados del desarrollo fenomenológico expuesto en su obra, y que queda de manifiesto en las célebres líneas que se presentan a continuación:

“[...] todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto” (p.15). Y más adelante agrega:

la sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero solo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. [...] es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que solo es real por medio de su desarrollo y de su fin. (Ibíd. pp.14-15)

Obsérvese lo lejana que está la concepción hegeliana del mecanicismo y del determinismo que sostienen la tesis de una realidad estructurada a partir de ciertas leyes físicas, dado que el filósofo asegura que trata de un sujeto que actúa por voluntad y en muchos casos de manera enajenada e ignorante de sus propias posibilidades. Incluso, casi al final de la Fenomenología, en la sección Religión, queda expresado de manera histórica y a la vez gráfica -sin ser por ello una historiografía- cómo la humanidad, en lo que a la representación de lo divino se refiere, se ha ido acercando a sí misma hasta identificarse con Dios, aunque solo de manera intuitiva, faltando todavía la encarnación efectiva de esa representación por parte de la sociedad en su conjunto.

Así, lo diverso y lo cambiante no son apariencias que resultan de redistribuciones cuantitativas de elementos mínimos constantes, sino que son características inherentes al ser mismo, al absoluto que se desdobra y diferencia en distintas direcciones, para luego recuperarse y escindirse nuevamente en cada una de sus determinaciones internas, tal como se ha señalado en reiteradas oportunidades anteriormente. En esto se juega una perspectiva prácticamente opuesta en lo que respecta a la concepción de la realidad; mientras para la

modernidad lo existente es un gran agregado de átomos, exteriores entre sí, para Hegel se trata de una única entidad subjetiva que se diferencia internamente, tal como se ha señalado anteriormente.

7. Racionalismo psicológico: la facultad de la razón es superior a la emoción y la voluntad.

En Hegel la razón no es considerada primeramente como una facultad intelectual de un individuo, sino más bien como un estado del mundo, un conjunto de situaciones sociales relativamente concretas en las cuales el mundo material es tenido como real. De acuerdo a la Fenomenología, lo otro o lo natural es experimentado ahora como propio, y en ello radica el interés de esta cultura por explorar, conocer y conquistar hasta el último rincón del planeta, clasificar sus especies, materiales, riquezas, etcétera, al tiempo que desarrolla su poder productivo, creativo y transformador tan característico del Renacimiento. No obstante esta actitud positiva y confiada que hora manifiesta la sociedad, Hegel dice que se trata apenas de la certeza de ser toda realidad corresponde al momento más básico e inmediato de la serie que se presenta en la sección Conciencia, y que sirve para comprender los grados de complejidad que va adquiriendo el espíritu en su desarrollo histórico. Por otro lado, esta certeza de ser toda la realidad se expresa principalmente en el idealismo de la época para el que el pensamiento es lo real, o, para decirlo de otra manera, si es pensado, entonces es real. De ello se desprende el crítico acercamiento que efectúa Hegel sobre las distintas formas de idealismo moderno, especialmente el de Kant.

Como ya se dijo antes, la razón es un contexto social concreto y, siguiendo en parte el modelo kantiano de razón teórica y razón práctica, Hegel se detiene en el examen de la razón observadora o la ciencia natural moderna como una práctica concreta, aunque siempre colocando el énfasis en los aspectos filosóficos de dicha actividad, para así descubrir sus contradicciones y desarrollo dialéctico. Lo mismo ocurre con lo que el autor denomina razón activa, que corresponde en cierto modo a lo que Kant desarrolla como razón práctica, pero visto en lo que respecta a la libertad y actuar ético del individualismo burgués, caracterizado por el hedonismo y el idealismo virtuoso que, entre otras fuerzas, dan lugar al llamado reino animal del espíritu; una sociedad disgregada, hipócrita, despiadada, pero que al mismo tiempo constituye la unidad espiritual real en la cual se ha ido formando o descubriendo la libertad efectiva y la autonomía de la persona, al punto de instituir el cuerpo legislativo que ha de regir la conducta del ciudadano siguiendo una orientación evidentemente racionalista en lo que el autor denomina Razón Real. Con esto se pone de relieve que la razón no es tanto una facultad mental al modo en que suele entenderse por los pensadores modernos, sino más bien, para usar una expresión hegeliana, un mundo, una situación cultural concreta.

De otra parte, y como se puede apreciar primeramente en el título de la obra, se trata de una fenomenología del espíritu o de la sociedad en tanto totalidad, en la cual el individuo aparece luego de un determinado desarrollo histórico, sin que por ello ocupe el centro de la existencia ni mucho menos. Incluso, si se presta atención al punto en que el autor habla de las potencias espirituales, se refiere a la familia, los estamentos, el Estado, etcétera, sin que se mencione siquiera al individuo como una entidad de relevancia, especialmente cuando habla de la sustancia ética. Con todo, puede defenderse la tesis de que Hegel reconoce dicho logro de la época moderna, pues se ha ganado la autonomía del individuo, pero se cae en el extremo del individualismo que impide la existencia de una comunidad reconciliada y provista de la piedad necesaria para mediar las diferencias que han de surgir en una sociedad urbana y compleja.

En una lectura que contemple el contexto teológico y filosófico en el que se escribe la sección Religión, especialmente en consideración del culto religioso, se puede encontrar de manera derivada que Hegel valora y rescata la dimensión intuitiva, sentimental o emotiva de las prácticas religiosas populares, cualesquiera que ellas sean, sin que por ello critique sus excesos. Hay que señalar aquí que lo religioso en Hegel se refiere a todo aquel evento o práctica social que congregue a las personas que componen cierta comunidad, razón por la cual incluye dentro de su estudio de la religión a los Juegos Olímpicos (entre otros del mismo tipo) y a manifestaciones teatrales tales como la tragedia y la comedia griegas. Lo importante es que dichas expresiones sociales apuntan hacia esa dimensión intuitiva y emocional de las personas, logrando con ello fortalecer o promover el sentimiento de comunidad, tan fundamental para la subsistencia del Espíritu en la concepción hegeliana. Es así como la sociedad se representa a sí misma en tales manifestaciones, aunque lo haga de manera enajenada y sin saberlo conscientemente, o mejor aún, de manera autoconciente. Por ello es que representa las potencias místicas, luego a los elementos (especialmente la luz y el calor del sol), luego los dioses, el Dios abstracto de la fe cristiana y finalmente la gran tragedia de Cristo que presenta al Dios hecho hombre, una figura mucho más cercana a los mortales comunes y corrientes. De todas formas, en la religión revelada (que todavía no ocurre) la humanidad logra identificarse con aquello que representaba de manera externa como un padre, o un creador extraño y lejano, y el personaje de Cristo resucita y se disuelve en la comunidad efectiva que es capaz de encarnar y vivir de acuerdo al ejemplo otorgado por la figura del carpintero, especialmente en lo que al perdón y reconciliación se refiere, temas por cierto que han de considerarse desde una perspectiva social más que individual, como ya se ha advertido.

En términos generales se puede apreciar que Hegel no profundiza mucho en la o las problemáticas de la personalidad individual, cuestión que puede resultar un tanto extraña e

incluso chocante según estamos acostumbrados a entender la realidad desde el yo particular en tanto centro de las experiencias, reflexiones y demás acontecimientos fenomenológicos. Por otra parte, la Fenomenología, como obra, está llena de elementos emocionales o existenciales si se quiere, cuestión que dista mucho de una historia racionalista sin sentimientos, pues, como se ha podido ver, el espíritu se extraña, sufre desventuras, escisiones, desgarramientos, terror, tragedias, reconciliaciones, perdón, etcétera, y también sabe o conoce lo que él mismo es y se ha hecho en su sentida historia; en todo esto, no se ha encontrado que Hegel psicologice la facultad de la razón, más bien por el contrario, la ha socializado o puesto en el orden de lo social en tanto situación histórica concreta, como un momento del devenir del Espíritu. Y si a esto se suman las duras críticas que se hacen en la Fenomenología a la razón abstracta, pura, o meramente teórica, no se hallan elementos que permitan interpretar que la razón es una facultad superior a la voluntad y la emoción en el plano de las individualidades.

4.3. Tercera Categoría: El concepto de libertad.

Dentro de la modernidad se pueden distinguir claramente dos conceptos de libertad: uno clásico y otro romántico. El primero de ellos se caracteriza por plantear que tanto delante como detrás de las apariencias que expresan los fenómenos solo hay un algo cosa natural perfectamente sometido a las leyes que en principio son conocibles si se sigue el método adecuado y se cuenta con los recursos apropiados, todo lo cual da como resultado la inexistencia de misterios en lo que al ser humano se refiere, puesto que se rige por el mismo tipo de leyes naturales que el resto de la realidad y puede ser iluminado por la luz de la razón. Para el concepto romántico, en cambio, detrás de las apariencias hay un alguien, un sujeto provisto de voluntad que, en principio, resulta imposible de predecir, dando así perfecta cabida a la existencia del misterio en la realidad.

Pese a todo, en la cultura burguesa se impuso el concepto de naturaleza en el cual la libertad no es más que azar, carencia o ausencia de ley, lo cual implica que puede ocurrir cualquier cosa, mientras que para el pensamiento romántico la libertad es algo real, sustantivo, que dice relación con la decisión del sujeto agente de la libertad. Surge entonces, al pensar la libertad como azar, la paradoja de que la única forma que los sujetos tienen de ser libres es estar solos o aislados, pues es el único modo de asegurar que nada ni nadie interfiera con lo que hace el individuo, ya que, de otro modo, no estaría actuando en libertad, sino más bien forzado por circunstancias y condiciones que le son externas. La otra alternativa a esta situación es que los demás sujetos no se comporten como tales, sino como simples cosas

desprovistas de voluntad y de la capacidad para alterar los cursos de acción.

Con Kant se produce una especie de síntesis en la cual la libertad es entendida como la autodeterminación o el ponerse deberes a sí mismo por parte de los individuos con auxilio de la razón y un fundamento divino puesto en el más allá nouménico, cuestiones ambas que dejan a estos conceptos un paso por delante de lo propiamente moderno, y que servirán como trampolín al pensamiento historizador y dialéctico de Hegel.

Con todo, la libertad se ha expresado en la historia humana de distintos modos, ya sea que se coloque en los dioses, en Dios, la Naturaleza y en la Humanidad misma.

4.3.1. El concepto de Libertad en el Sutra Avatamsaka.

Como ya se ha visto más arriba, la realidad fenoménica en la que se encuentra el ser humano de manera cotidiana resulta una especie de mera ilusión respecto de la verdadera realidad que corresponde al Dharmadathu o reino de los budas. Se reconoce a esta realidad como vacía de existencia inherente y como un reino de esclavitud del cual es posible liberarse siguiendo el sendero y las enseñanzas de buda. En tal sentido, la razón de ser del camino budista es conseguir la liberación de los seres sintientes de esta existencia limitada por el sufrimiento, el apego, la ira, el nacimiento y la muerte; cuestiones todas que quedan integradas en el concepto de samsara o rueda de nacimiento, sufrimiento y muerte.

En un plano más doctrinario se encuentra el concepto de Iluminación o Bodhi, del cual deriva buda, y Nirvana (o Nibbana, en idioma Pali), siendo el primero de ellos el aspecto epistemológico del estado de liberación de la existencia ilusoria, por cuanto se posee y ejecuta el conocimiento de la verdadera naturaleza de la realidad e incluso se puede obtener la omnisciencia según se sostiene en el Sutra Avatamsaka. El Nirvana, por su parte, corresponde al aspecto más bien efectivo y/o fenomenológico de la existencia libre o liberada del error, la ignorancia y el apego, además del nacimiento y muerte. En términos etimológicos dicho término, muy popular en occidente, revela una polisemia que habla de la complejidad y riqueza conceptual que encierra, y cuyas principales significaciones dicen relación con la acción de apagar, extinguir y desactivar, así como con el proceso de apaciguar, calmar, hacer dócil algo, como una flama, por ejemplo, lo cual llevado al ámbito religioso y filosófico budista es aplicado a la sed del deseo y el ciclo de nacimiento, vida, muerte y renacimiento. Por cierto, el término Nirvana no es exclusivo del budismo, puesto que ya era utilizado por otras tradiciones cuando este surgió, tales como los Jainas, Ajivikas y algunas ramas del Hinduismo (Buswell, 2004, p.600) y, a lo largo de la historia del budismo se puede encontrar el desarrollo de una importante doctrina y agudas polémicas en torno a dicho concepto que, sin embargo, escapan a actual estudio.

En la tradición budista Mahayana o del Gran Camino resulta fundamental el elemento de la compasión que ha de inspirar el trabajo y búsqueda de la Iluminación por parte de todos y cada uno de los aspirantes a buda, la cual se traduce en la voluntad y promesa de no descansar hasta conseguir no solo la iluminación individual (propia de la tradición Hinayana o del camino pequeño) sino la de todos los seres sintientes que todavía no la han obtenido, cuestión que es denominada como la liberación universal. En directa relación con la compasión también se halla el reconocimiento por parte del Gran Camino de la amplísima diversidad de seres sintientes con sus correspondientes distintas inclinaciones, facultades, disposiciones, actitudes, aptitudes, estados, karma, etcétera, cuestión que permite entender el gran número de entradas o puertas de liberación que aparecen a lo largo de prácticamente todos los libros que componen el Sutra del Ornamento Floral, que pueden ser entendidas como prácticas, caminos o métodos que igualmente conducen a la liberación final o Nirvana, de lo cual se desprenden dos importantes consecuencias: de una parte, resulta deseable y necesario adaptar las enseñanzas del buda para que puedan ser entendidas y practicadas por los distintos aspirantes de acuerdo a su grado de “evolución” kármica, o la facilidad, cercanía o dificultad que presentan en relación a la completa y perfecta Iluminación. De otra parte, y debido a su estado de avance en el camino o inmersión en el samsara, en el Sutra de la Guirnalda se reconoce una cantidad casi innumerable de liberaciones parciales o acotadas a aspectos particulares que constituyen una especie de lastre en el sendero de la liberación, y que es necesario ir abandonando paulatinamente, así como prácticas y virtudes que han de cultivarse y dominar. Todo lo anterior permite entender la utilización de variados recursos literarios y metafóricos presentes en los libros del Ornamento Floral, tales como los siguientes: vehículos de liberación, reinos de liberación, métodos de liberación, habilidad en medios de liberación, puertas de liberación, etcétera, todos los cuales permiten interpretarlos como una forma de dar a entender que, por ejemplo, cada puerta de liberación distinta representa un punto de partida distinto según el momento y las condiciones en que el aspirante de comienzo a su camino hacia la iluminación, y que no hay una sola modalidad o conjunto de prácticas exclusivas que permitan ir avanzando en el sendero hacia la iluminación. De otra parte, el hecho de que cada uno de los seres iluminados que se mencionan en los libros encarne o haya encontrado algún medio de liberación particular pone de manifiesto que el trabajo por la iluminación de los demás seres sintientes puede realizarse de las más diversas formas.

Las citas que se presentan a continuación son una muestra de las distintas formas en que es tratado, entendido y explicado el concepto de libertad según el texto fundacional de la escuela Avatamsaka, y que constituyen la base y el respaldo de lo afirmado en los párrafos precedentes.

Así, ya en el primer libro se menciona un importante número de seres Iluminados que han alcanzado la liberación, y que en el segundo libro son llamados “océanos de liberaciones”. En el libro noveno “Despertar por la Luz” (Awakening by Light) se tiene que el tema central, cuando se habla de liberación, es referida a la liberación de los demás seres sintientes, pudiendo leerse versos como el siguiente:

“Todos las clases de seres vivos
Transmigran a través de todos los reinos
Los budas, sin discriminar,
Liberan los ilimitados tipos” (Sutra Avatamsaka, trad. 1993, p. 288).

Más adelante, en el libro “Elogios sobre el monte Sumeru” se presenta un verso en que queda en evidencia la creencia en el hecho de que un ser Iluminado puede contribuir positivamente en la liberación de otros seres sintientes.

“Extraordinarios, los grandes seres,
Los incontables iluminados
Son libres de defectos, sus mentes son libres;
Los Auto-liberados, pueden liberar a otros” (Ibíd. p.377).

En el libro “Las Diez Moradas” se lee en la página 397 que en la quinta morada los niños de buda desarrollan habilidad en medios para liberar a los seres sintientes. En el libro vigésimo tercero, “Las diez dedicaciones” el Ser Iluminado Bandera de Diamante expresa con elocuencia:

Lo que practico es en orden de habilitar a los seres sintientes para que todos lleguen a ser supremos monarcas del conocimiento; no busco la liberación para mí mismo, sino solo para servir a todos los seres sintientes, para causar que todos ellos alcancen la mente de omnisciencia, atraviesen la corriente del nacimiento y muerte, y sean liberados de todos los sufrimientos. (Ibíd. p.534)

En el libro titulado “El océano de las marcas físicas de los diez cuerpos de buda” se halla que una de las treinta y dos marcas que se mencionan corresponde a la llamada “nube de liberaciones”, que alude a un amplio conjunto de recursos que han de facilitar el camino de liberación de los seres sintientes. Más adelante, el gran ser iluminado Universalmente

Bondadoso explica, en el libro que trata sobre su práctica, que para un ser iluminado no hay un error más grande que llegar a estar furioso o airado con otro ser iluminado, dado que eso le genera un millón de obstáculos, dentro de los cuales se cuenta el manifestar una inclinación hacia la práctica de la liberación individual (Ibíd. p.952), y el no tener medios para liberar a los seres (Ibíd. p.953).

Hasta aquí resulta suficiente la enumeración de citas en las que se pone en evidencia el sentido del concepto liberación y libertad, así como sus variantes parciales. Si bien es cierto, esas ideas se repiten una y otra vez a lo largo del Sutra, su alcance y profundidad quedan lo suficientemente contenidos en las líneas a que se ha hecho referencia.

4.3.2. El concepto de Libertad en la Fenomenología del Espíritu de Hegel.

La libertad es un tópico de máxima importancia dentro de la Fenomenología, e incluso de la obra hegeliana en su conjunto, debido a su injerencia en el ámbito de la filosofía política posterior a la desarrollada por el filósofo suabo, especialmente en el debate entre posturas liberales, conservadoras y/o revolucionarias.

Sin embargo, en la Fenomenología, por tratarse de la ciencia de la experiencia de la conciencia, se tiene la oportunidad de presenciar la evolución fenomenológica e histórica del concepto libertad que va desde las formas más rudimentarias de una cualidad como la independencia de la cosa, sus propiedades y materias, fuerza y juego de fuerzas (en la sección Conciencia), hasta su primera prefiguración propiamente humana en la sección Autoconciencia, específicamente en *independencia y sujeción de la autoconciencia, señorío y servidumbre*. Por cierto, esta es todavía una figura bastante abstracta y lógica de la problemática social y ética que se desarrollará de un modo más contextualizado en la sección Espíritu, abundante en matices y detalles de diverso tipo, identificando a *la libertad absoluta y el terror* como el clímax en que se pone en evidencia la profundidad y complejidad de la libertad que es intrínseca a la humanidad, pudiendo incluso interpretarse que toda la Fenomenología es un argumento concebido para mostrar que el ser humano es esa tensión hacia su libertad.

Desde una perspectiva un tanto más moderada, resulta más accesible y evidente considerar a la libertad como un eje temático o una clave de lectura de dicha obra, pues en ella se puede apreciar cómo aparece en la historia humana dicha temática, primero de manera meramente intuitiva y externa, hallada como algo dado e insinuado en ciertos ámbitos de la naturaleza o derechamente en la realidad puesta en un más allá divino e inalcanzable, enajenada en los dioses, el destino o en El dios cristiano. Pero no será, según Hegel, hasta la Revolución Francesa cuando la humanidad estará recién en condiciones de hacer efectiva la libertad en tanto autodeterminación del Espíritu, en la cual se da la autonomía del individuo

reconocido en la comunidad o en la sociedad civil que ha puesto sus propios límites, y que en el saber absoluto encuentra su traducción en el plano del concepto.

De acuerdo a lo anterior, lo principal y el objeto de todas las diversas modulaciones y rodeos al respecto es la libertad en términos políticos, que se corresponde con la sociedad civil compuesta de y por ciudadanos libres congregados en una comunidad de tipo cristiana secularizada. En coherencia con dicha hipótesis, el autor dedica variados argumentos dirigidos a discutir otras concepciones de la libertad en las que ésta es entendida como azar o como necesidad, e incluso como una ley de aquellas que se observan en el mundo orgánico. Antes de eso, hacia el final de la sección Conciencia, se encuentra que aquello que se presentaba o experimentaba primeramente como cosa -quieta, distinta y externa al observador- se revela como una ilusión e impulsa al entendimiento a descubrir que se trata más bien de un juego de fuerzas en el que lo igual a sí mismo se desdobra, repele y hace otro de sí; cuestión que Hegel llama infinitud. Más adelante se verá cómo ella es viviente, contradictoria y, más aún, se mostrará como el desdoblamiento de la propia autoconciencia apetente.

En el capítulo denominado Autoconciencia, de un carácter lógico - ético, se descubren los primeros pronunciamientos directamente relacionados con la forma en que el filósofo ha observado que se manifiesta la libertad, y que servirán de fundamento a posteriores desarrollos y discusiones que se llevarán a cabo en los capítulos que le suceden.

Antes de ello, en el primer punto de este capítulo "A. independencia y sujeción de la autoconciencia. Señorío y servidumbre" se puede apreciar cómo la autoconciencia tiene que vérselas con la resistencia que le opone su objeto, que no es sino la independencia de otra autoconciencia, y será en la lucha por el reconocimiento que arriesgará su propia vida -ante otra autoconciencia- para ser y saberse completamente libre, al menos a ese nivel lógico y abstracto. Sin embargo, el *señor* debe su libertad al reconocimiento que le brinda el *siervo*, y en ello es dependiente de él, mientras que el siervo, al reconocerse como tal, posterga su goce o negación de lo otro en general y lo trabaja, y a través de esa mediación consciente realiza la independencia de verdad. Lo cierto es que el siervo pone su independencia en un otro, y al no negar al ser ahí natural lo transforma con su trabajo, dándole su propia forma y contemplándose en aquello en que ponía la libertad.

En el punto "B. Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada" Hegel tematiza el asunto de la libertad en las tres figuras que se mencionan en el título, y aunque todavía son bastante abstractas, tienen una correspondencia en la historia de la cultura occidental.

Lo fundamental es que en el momento de la autoconciencia el Espíritu experimenta ya la libertad propiamente tal, aunque de un modo enajenado y abstracto, pues solo se da en

ámbitos separados de la realidad efectiva. En la figura del *estoicismo*, por ejemplo, ante la impotencia empírica a que se ve sometido por las condiciones de vida imperantes en tal época, el estoico se refugia en su interior o en el pensamiento, dentro del cual las influencias del exterior parecen no tener mayor efecto. Se produce con ello la primera gran disociación de la autoconciencia en un reino objetivo exterior y uno subjetivo e interior más esencial y verdadero que el primero. Pero se trata solamente del "concepto de la libertad, no la libertad viva misma" (Hegel, 1807/1966, p.123). En la figura del *escepticismo*, por su parte, la libertad que se replegaba en el estoico se expresa en el mundo real como la negación absoluta misma, no solo del ser allí natural y ético, sino de la propia esencialidad, cayendo una y otra vez en contradicción y nulidad. De estos dos extremos, el puro pensamiento y la falta de él, surge la figura de la *conciencia desventurada* que dentro de sí misma lleva esos dos modos, con lo cual se da una duplicación en su interior de lo que antes se presentaba como algo doble en las figuras del señor y del siervo. La desventura proviene de su conciencia de ser duplicada y "solamente contradictoria".

En la conciencia desventurada la independencia es puesta tanto en aquella parte de sí misma que es considerada como lo inmutable y sagrado, o bien en el mediador en quien delega la libertad de decisión e incluso sus posesiones adquiridas producto de su trabajo, y no será hasta el arribo de la *Razón* cuando la conciencia se probará en verdad como independiente por medio de su querer y su realizar.

Siguiendo las pistas de la libertad en la Fenomenología, en la sección *Razón* Hegel se detiene y profundiza en su análisis y crítica del concepto de ley, aunque ahora aplicado o contextualizado en el ámbito de la filosofía de la naturaleza o, en términos más contemporáneos, de la ciencia moderna. Lo relevante de ello en el contexto de la presente investigación es la discusión que Hegel sostiene en contra de las concepciones deterministas de la naturaleza, dentro de la cual es puesto el ser humano en tanto animal sujeto a sus pasiones e inclinaciones. De otra parte, se desecha también aquella postura que sostiene que en la naturaleza impera el azar o la contingencia sin más, como si no hubiera algún tipo de límite o más bien, como carencia completa de ley. Ante esto Hegel afirma que en la naturaleza (ese momento poco desarrollado del espíritu) ya hay una libertad en sí en el paso del universal a la singularidad del ser allí; en sus palabras

[...] el proceso orgánico solo es libre en sí, pero no lo es para sí mismo; en el fin entra el ser para sí de su libertad, existe como otra esencia, como una sabiduría consciente de ella misma, que es fuera de aquél. (Hegel, 1807/1966, pp.204-205)

Como la naturaleza no tiene historia, la Razón habrá de volcarse hacia el Espíritu que es el concepto existente como universalidad o al fin existente como fin (Ibíd. p.205), y será en el reino de la ética donde la Razón pasará de la independencia a su libertad (Ibíd. p.288).

Previo al examen del momento social que Hegel llama el Espíritu debe recalcarse que la Razón ya es certeza de ser toda realidad, por tanto las leyes que parecen encontrarse en la naturaleza no son más que una exteriorización de la sustancia espiritual que es una totalidad, aunque ella, la Razón se busque a sí misma en la naturaleza de manera instintiva.

A modo de corolario, se ha de considerar que hasta aquí se ha descartado que la ley sea determinista, necesaria y universal, o externa y encontrada en el ser ahí; más bien se ha podido ver cómo la ley es un límite de lo posible que ha sido puesto por el Espíritu mismo, aunque todavía no lo sepa plenamente. De lo anterior se desprende que la libertad no signifique que pueda suceder cualquier cosa (ausencia total de ley, o azar), ni que haya que entregarse a los impulsos pasionales que serían determinados por una ley natural. Se ha de entender a la ley, más bien, como un límite de lo posible que se ha ido estableciendo históricamente, cuestión que se aclara en los capítulos posteriores de la Fenomenología.

Tal como se anunciara antes, en el capítulo VI. El Espíritu, Hegel se vuelca paulatinamente hacia las experiencias propiamente sociales de la humanidad, en cuyas figuras se ven converger prácticamente todos los cabos presentados con anterioridad, aunque vistos es situaciones cada vez más concretas. Para empezar, el autor sitúa el tema de la ley y la libertad en la comunidad ética compuesta por el mundo de la antigua Grecia, en el cual el filósofo pretende hallar las bases de la vida social moderna. En dicho contexto el juego de fuerzas tiene la forma de las dos grandes leyes que regulan la vida urbana de las Polis: la ley humana y la ley divina, y en cuyo seno todavía no ha emergido la individualidad autónoma tal como es conocida en la actualidad. Antes bien, las potencias éticas corresponden a la familia (que es el singular), los estamentos y el Estado; que siempre constituyen el entorno en el que los conflictos de la libertad tienen lugar.

El Espíritu, negativo y contradictorio, sufre enajenación tras enajenación, diversas escisiones, extrañamientos, desventuras y desgarramientos, pero al mismo tiempo se va acercando y posesionando de su destino y del cielo que en un principio le parecen tan incomprensibles, lejanos y distintos de sí mismo. En tanto texto, el Espíritu es un capítulo más político y quizás el más detallado de la Fenomenología, en el que pasa revista a cuestiones tan variopintas como las normas sociales, las potencias éticas, el estado de derecho, monarquías, la caballería en decadencia, la vanidad, conflictos entre fe e ilustración, el mundo de la utilidad, etcétera; todo un análisis filosófico y político de la sociedad moderna que ha ido a dar a la Revolución Francesa, punto culminante desde el cual se pueden extraer importantísimas

conclusiones referidas a la libertad.

De una parte, el proceso iniciado con la Revolución permite a la sociedad comprobar que es ella misma la que coloca las leyes que la rigen, ya no el destino inescrutable o una entidad divina puesta en un más allá, ni menos la voluntad arbitraria de un monarca. Al mismo tiempo la individualidad ha madurado lo suficiente como para tener una validez real, situada y reconocida efectivamente, por sobre la mera formalidad del derecho codificado. Se trata de la libertad del Espíritu, de la sociedad en su conjunto o de la cultura moderna. Sin embargo, del mismo modo, el proceso de la Revolución deja en evidencia una serie de problemas y contradicciones que incluso hoy se muestran vigentes. Por ejemplo, tras la crisis y transformación feudal y la consecuente disolución del espíritu caballeresco, el establecimiento de la persona individual junto con la formación del *reino animal del espíritu* de que habla Hegel dan como resultado un individualismo sin contrapeso capaz de congregarse a los ciudadanos bajo un cierto espíritu de comunidad, pues:

Esta sustancia indivisa de la libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia. [...] se ha derrumbado todo su sistema organizado y mantenido mediante la división en masas [...] la negatividad ha penetrado todos sus momentos. (Hegel, 1807/1966, p.344)

Y más abajo agrega:

En esta libertad absoluta se han cancelado, por tanto, todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo; la conciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal (Ibíd. p.345).

Se constata, así mismo, que la libertad no coincide con el bien, e incluso que puede llegar a “ser mala” o a ejercer el mal cuando no hay una mediación que sirva como contención o canalización de las fuerzas desatadas de la sociedad. Por ello es que se llega al terror de la revolución, un periodo de masacre y venganza generalizada justificada en la luz de la razón, pero atravesada por la arbitrariedad y las pasiones consideradas como inferiores y superadas. Bajo esta dictadura se pretende hacer borrón y cuenta nueva, desechando de golpe cualquier otro tipo de sabiduría (la tradición, el contexto histórico, sentido común) como mera superstición o filosofía. Ante esto, Hegel se esfuerza en mostrar cómo en las experiencias del

Espíritu se ha hecho posible conciliar o equilibrar cada uno de tales extremos: la libertad, la razón y las pasiones; ciudadanos libres y sociedad civil congregada; Estado de derecho y tradición vernácula. A partir de entonces, la humanidad se encuentra ante la posibilidad efectiva de ejercer su libertad que le es esencial, pero que bien podría nunca realizarse en plenitud, sin enajenarse en alguna entidad otra -como el Destino, Dios, la Naturaleza- o sin llegar a saberse como tal al modo en que se presenta en el capítulo denominado El Saber Absoluto.

Ante esta situación, prácticamente contemporánea de Hegel, el panorama no es el más alentador, y el filósofo de Stuttgart observa que las dos principales salidas que ofrece ese momento histórico, descritas en la sección Moralidad, son una forma de conciencia desventurada generalizada: la *buena conciencia* y su actuar que se reduce al hablar, y el *alma bella* que se aparta de la sociedad corrompida y se refugia en la belleza y el no obrar.

Pese a todo, el Espíritu se ha descubierto como una tensión hacia su libertad, y la posibilidad de ejercerla de manera autoconciente ha sido puesta por él mismo en su devenir histórico. El querer y ser capaz de mediarla, según el filósofo, encierran el principal desafío que la humanidad tiene ante sí, y una de las claves para lograrlo viene dada por el perdón efectivo que brinda el cristianismo secularizado, el cual es capaz de sanar las heridas una vez que la sociedad se ha identificado con el Dios que se ha disuelto en ella.

4.4. Cuarta Categoría: Concepto de Naturaleza Humana.

Esta categoría de pensamiento se relaciona estrechamente con aquella presentada bajo el título de Realismo Naturalista, sin embargo, aquí el foco del asunto se refiere a un ámbito circunscrito exclusivamente al ser humano y al fundamento de sus conductas, el cual no es otro que el del resto de la realidad, es decir, la naturaleza y su legalidad u orden dado al que solo resta obedecer, adaptarse o conocer para aprovechar de alguna u otra manera.

En la Modernidad se expresan (entre otros) dos pronunciamientos similares y opuestos respecto de la naturaleza humana en tanto determinante de ciertas conductas que están muy presentes en el pensamiento político de Hobbes como de Hume. Lo interesante es que ambos comparten la atribución causal del comportamiento humano a su naturaleza, pero sus conclusiones se oponen en cuanto al contenido de dicha naturaleza humana. Mientras para Hobbes el ser humano por naturaleza es agresivo, egoísta, violento, competitivo, etcétera; para Hume serán igualmente egoístas, pero al mismo tiempo sociables, productivos, pacíficos y con tendencia al trabajo en común, pues tras sus cálculos se dan cuenta que eso beneficia a todos los que participan de tal práctica. A partir de tales ideas se pueden configurar dos

filosofías políticas muy distintas: una en que la naturaleza humana debe ser resguardada, vigilada y castigada por el terror de las distintas formas de la ley humana y, la otra, que confía más en los individuos y su capacidad de arreglárselas con el mínimo de regulaciones.

Otra estrategia para comprender el sentido y alcance de esta categoría de pensamiento es buscar respuestas a interrogantes como ¿por qué el ser humano actúa de esa manera? ¿puede cambiar el curso de la historia y dejar de, por ejemplo, incurrir en la guerra? ¿Hay alguna cosa, dimensión o ámbito de cosas que condicione la conducta humana más allá de su voluntad?

Cabe mencionar que el concepto Naturaleza aquí opera como una forma sinónima de tener algo propio de sí y por sí, o la realidad primaria de las cosas. De ahí que lo que existe por naturaleza se oponga a otras causas de ser, tales como el arte y la convención, y que en la versión optimista como la expresada por Hume (1711-1776)⁶⁷, aquello que pueda contravenir a dicha naturaleza no tenga buen pronóstico.

4.4.1. Concepto de naturaleza humana en el Sutra Avatamsaka.

Como ya se expuso a propósito de la categoría Realismo Naturalista, para esta escuela budista la realidad empírica es considerada como vacía y carente de naturaleza intrínseca, por tanto, el ser humano ha de contarse como perteneciente a este conjunto, sin embargo, bajo el manto de apariencias, ignorancia, sufrimiento, apego e impurezas, se encuentra el Tathagatagarbha o la Naturaleza de buda que le permite llegar, luego de realizar el camino correspondiente, a la Iluminación o estado de Budidad. Pero ¿de qué depende que el ser humano descubra y actúe de acuerdo a su naturaleza de buda? Principalmente del karma de sus actos, pues así puede reencarnar en una vida en la que encuentre acceso a la doctrina que contiene el conocimiento correspondiente a la verdadera naturaleza de las cosas.

En el budismo Avatamsaka no se entiende a la naturaleza tal como lo hace la modernidad, no obstante, en su pensamiento hay elementos que en cierto sentido operan como equivalentes, tales como la existencia condicionada y los reinos del samsara, sometidos a causas y condiciones dadas e inalterables para quienes nacen y mueren en ellos. Por ejemplo, el reino humano se encuentra sometido inexorablemente al nacimiento, sufrimiento, envejecimiento y muerte, además de la ley del karma que sanciona sus acciones y determina sus consecuencias.

De acuerdo al contenido del Avatamsaka Sutra, no se halla en él pasaje alguno en que

⁶⁷ Se utiliza el adjetivo *optimista* por la confianza que manifiesta este autor en la naturaleza humana sociable, cooperadora, sensata, y capaz de resolver sus problemas de manera pacífica sin la presión coactiva de fuerzas como el rigor de la ley o el poder de la autoridad, características de una concepción de la naturaleza humana como la popularizada por Hobbes.

se señale que la estructura ontológica de los reinos de existencia pueda ser transformada o alterada por los seres que los habitan, sino más bien se enfatiza la necesidad que ellos tienen de conocer y practicar la doctrina que les permitirá salir de tal realidad y poder entrar a otras más amenas y favorables en relación al camino de la Liberación. Volviendo al ser humano, en el reino que le es propio manifestará o experimentará algo así como una tendencia natural al apego, el deseo y el error de manera sistemática hasta que no despierte y germine la semilla de budidad que, una vez desarrollada, le permitirá salir de ahí. Frente a esto, se reitera y describe con grandilocuencia el hecho de que los budas y demás seres iluminados pueden actuar por encima de todos los condicionamientos del mundo empírico, pues se han liberado de las ataduras, ignorancia e impurezas desde los cuales parecen surgir dichas limitaciones. Así, se describe una y otra vez cómo los seres iluminados pueden viajar por el cosmos en las diez direcciones simultáneamente, conocer en detalle cada uno de los innumerables mundos así como las características y necesidades de todos los seres sintientes, pudiendo adoptar las formas corporales que más convengan a cada lugar que visitan, al tiempo que utilizan los medios más apropiados para enseñar la doctrina según las particularidades de la audiencia a que se dirigen.

De igual modo, en numerosas oportunidades a lo largo del Sutra de la Guirnalda se insiste en la idea de que los fenómenos no tienen una naturaleza propia, sólida, verdadera, y así muchos otros aspectos del mismo tipo, lo cual permite concluir que se da por supuesto que los seres humanos -en su ignorancia y por su condición de tales- asumen o atribuyen una naturaleza con las características que son negadas en el Sutra. En favor de lo anterior pueden citarse, entre muchas otras, las siguientes líneas:

“Todas las cosas son ilusorias y como el espacio vacío, sin forma y sin inherente naturaleza” (Sutra Avatamsaka, trad. 1993, p.84).

“La naturaleza del yo nunca existió” (Ibíd. p 287).

“La naturaleza de las cosas es fundamentalmente vacía y nula, sin apego ni visión.

La vacuidad de la naturaleza inherente es buda” (Ibíd. p.373)

“La naturaleza de todos los seres sintientes es sin naturaleza; la naturaleza de todos los fenómenos es no creada” (Ibíd. p.462).

“Ellos [los seres iluminados] saben que la naturaleza de lo existente no tiene existencia” (Ibíd. p.546)

“Todo es sin naturaleza inherente, sin objetividad” (Ibíd. p.547).

Como se puede advertir, el concepto de naturaleza que se maneja en las líneas anteriores, así como en lo extenso del Sutra, se refiere a una esencia o sustancia nuclear inmutable y existente en y por sí misma, sin mayor relación de dependencia y/o causalidad con el resto de entidades circundantes, todo lo cual da más importancia a las doctrinas de la vacuidad, surgimiento condicionado y la visión orgánica del universo que plantea esta escuela budista. De igual modo, en las líneas precedentes no se niega la existencia de las cosas, sino solamente la existencia de esa naturaleza ontológicamente particular, autónoma y mutuamente exterior, muy similar a como la modernidad experimenta al universo compuesto de átomos.

4.4.2. Concepto de naturaleza humana en la Fenomenología del Espíritu de Hegel.

En perfecta coherencia con el resto de categorías examinadas hasta aquí, la superación del concepto de Naturaleza viene a poner más de relieve aún el hecho de la libertad intrínseca a la humanidad, así como la posición meramente adjetiva del término natural en cualesquiera de las acepciones que Hegel le otorga a tal palabra, y que a continuación serán precisadas para enriquecer un poco más la comprensión de la radical diferencia entre el pensamiento planteado por el filósofo y el que se ha desarrollado durante la modernidad.

Exceptuando el Prólogo y la Introducción a la obra, la primera vez que se utiliza el término Natural es en la expresión conciencia natural, en la cual se puede ver claramente la función adjetiva que cumple en el orden de la exposición de las distintas experiencias de la conciencia. En este punto, como en muchos otros, lo natural en tanto adjetivo ha de entenderse como poco desarrollado, como un momento básico o inmediato, en el cual las experiencias ocurren bajo forma o estructura de la conciencia, esto es, como un sujeto frente a un objeto que le es distinto y exterior. Por este motivo, y hasta que la conciencia se desarrolle como Autoconciencia, Razón y Espíritu, Hegel se referirá a ella de ese modo.

Ahora bien, lo natural tal como se ha indicado recién, es un adjetivo relativo, como es usual en la jerga hegeliana, y dependerá de aquello respecto de lo cual se considere el que algo se manifieste o entienda como natural. Por ejemplo, dentro de la misma conciencia natural, el momento de la *certeza sensible* es más natural que el de la *percepción*, y lo mismo aplica para esta última en relación al *entendimiento*.

En la sección Autoconciencia, a propósito de la lucha a vida o muerte de las autoconciencias contrapuestas, el filósofo dice que “la vida es la posición natural de la conciencia, la independencia sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la misma conciencia, la negación sin la independencia” (Hegel, 1807/1966, p.116). Con esto el autor está diciendo que la vida es la posición más básica y elemental de la conciencia, no que

sea la posición propia por esencia de la conciencia. La muerte, por su parte, es la negación más inmediata de la vida.

Más adelante, en la sección Razón, específicamente en la Razón Observadora, se presenta el mismo uso de la palabra natural, pero situado en el contexto más concreto del entorno natural o material si se quiere, que no es más que el estado más tosco y básico en que se ha puesto el Espíritu. Recuérdese que la Razón Observadora se busca instintivamente en las cosas sensibles opuestas al yo, cuestión que da pie para que Hegel critique a la conciencia carente de pensamiento que, en su actitud observadora, pretende hallar la fuente de la verdad en tales cosas exteriores. Igualmente, es en estos pasajes donde el filósofo desarrolla una serie de contundentes críticas a la noción de ley que el instinto de la razón cree encontrar en la naturaleza, y presenta una definición de lo orgánico en tanto objeto que lleva en sí el proceso de la simplicidad del concepto (Hegel, 1807/1966, p.156), que bien se puede reescribir como el momento natural del concepto.

Dentro de esta misma sección hay un punto que se titula “Observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata; Fisiognómica y Frenología”, donde el adjetivo inmediato viene a complementar aquella acepción de lo natural en tanto poco o nada desarrollado. Se ha de recordar que todos estos intentos de la Razón por encontrar leyes que expresen el orden de lo interior del objeto fracasan. En la tercera parte del capítulo Razón “C. La individualidad que es para sí real en y para sí misma”, conocida en el medio especializado como la Razón Real, aparece lo que Hegel llama “El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma”, donde se presenta de forma un poco más concreta la idea de sociedad humana compuesta de individuos cada vez más complejos.

Hasta aquí se ha avanzado en el desarrollo de la individualidad, pero en términos espirituales o sociales, se tiene algo muy parecido a una selva humana en la que los individuos se relacionan de una manera muy natural o sin desarrollo ni mediación, donde impera la negatividad generalizada o negación mutua de las obras de unos por parte de los otros; sin embargo, esta especie de caos social es “la cosa misma” y la sustancia espiritual, dos expresiones que hacen referencia al Espíritu que todavía no se realiza ni sabe como tal. De acuerdo a lo antedicho, y sin traicionar su sentido, se podría formular el título de dicha sección como “El reino natural del espíritu y el engaño, o la cosas misma”.

En el capítulo “VI. El Espíritu” el adjetivo natural es utilizado esta vez en la descripción de algunas relaciones al interior de la vida ética de un pueblo, que no es otra cosa que la verdad inmediata del espíritu (cf. Hegel, 1807/1966, p.261). Así, tras referirse a las leyes del día y de la noche, Hegel presenta la idea de que la familia es el momento natural del espíritu y que por ende tiende a aislarse de la comunidad; ante dicha situación el Gobierno, de vez en cuando,

sacude estos sistemas de la independencia personal por medio de la guerra, pues, "Por medio de esta disolución de la forma de subsistir, el espíritu se defiende contra el hundimiento del ser allí ético en el ser allí natural" (p.268), lo cual quiere decir que lo social se pierde en la medida que las familias se ensimisman y preocupan exclusivamente de sus asuntos e intereses en detrimento del ser ético social. Además, al interior mismo de la familia, el reconocimiento entre esposo y esposa es de tipo natural y no ético, pues tiene que ver más con la sensibilidad y la relación natural del placer, o con la corporalidad si se quiere. Algo similar ocurre con los principios femenino y masculino (aunque Hegel a veces utiliza los términos de Mujer y Hombre) al interior del núcleo familiar, correspondiendo el primero a la función natural y el segundo a la ética. A este respecto cabe comentar que, según lo expuesto por el filósofo, la función natural puede ser cumplida por distintas personas en la familia, e incluso por otras externas que presten los servicios correspondientes al cuidado de los niños, ancianos, o en caso de enfermedad de alguno de sus integrantes.

En este contexto adquiere pleno sentido la alusión que el autor realiza a la tragedia de Antígona en que se ven enfrentadas distintas fuerzas y principios tanto éticos como naturales. Recuérdense brevemente que Polinices -hermano de Antígona- una vez muerto es sentenciado a que su cuerpo sea arrojado por sobre los muros de la ciudad para que sea comido por buitres, perros y otros animales de carroña. El significado filosófico de esta escena tiene que ver con que Polinices, en una acción ética, ataca la ciudad, razón por la cual es condenado por Creonte. Ahora bien, Polinices hace esto en respuesta a la negativa de su hermano Eteocles de cederle el trono tal como lo habían acordado en un principio y, preso de su naturaleza iracunda, decide hacer justicia por sus propios medios. La respuesta ética de Creonte, que además encarna la Ley de la Ciudad o del día, apunta a negar la calidad de persona y de ciudadano de Polinices, por eso manda que no sea enterrado para así evitar que siga siendo parte de la comunidad en tanto ser ético; pero Antígona, encarnando el principio femenino y el momento natural de la familia, no duda en obedecer a su ley de la tierra o de la noche y acude a rescatar el cuerpo de su hermano de las fuerzas negativas de la naturaleza, que bien pueden corresponder a los gusanos y demás organismos que descomponen el cuerpo del muerto, y lo desposa con la tierra, con lo cual Polinices permanecerá siendo parte de su familia en sentido ético. Así puede notarse que hay una muerte, al igual que una vida, en sentido natural y otra en el plano ético, resultando la primera necesaria pero al mismo tiempo secundaria en relación a la segunda, valga la redundancia. De ahí que para Hegel el Espíritu no esté en la naturaleza, o el alma en el cuerpo, sino más bien que la naturaleza es un momento del Espíritu.

En la figura de la Eticidad el autor también muestra que el espíritu es todavía una conciencia ética o "una simple tendencia pura hacia la esencialidad ética, o el deber. No hay en

ella nada arbitrario y tampoco ninguna lucha, ninguna indecisión” y más adelante agrega que “la conciencia ética sabe lo que tiene que hacer y está decidida a pertenecer ya a la ley divina ya a la humana. Esta inmediatez de su decisión es un ser en sí y tiene [...] la significación de un ser natural” (Hegel, 1807/1966, p.274-275). Sucede, pues, que estas normas del día y de la noche se naturalizan o pasan a formar parte de la inmediatez de la acción o de la costumbre inveterada, como el acto de cederle el asiento a una mujer embarazada en el transporte público hoy en día. Tales actos ocurren en un principio de manera inmediata (como un hábito) sin que el individuo efectúe un cálculo racional u otro tipo de estimación consciente, pues no están en la persona como parte de su naturaleza, sino que se han arraigado en ella a través de su vivir en sociedad. Luego hay una especie de duda (en la eticidad) o problematización de tales acciones, y no será hasta la figura llamada Moralidad en donde la decisión será plenamente consciente y razonada, si se quiere.

La parte B. Del Capítulo VI. El Espíritu, se titula “El espíritu extrañado de sí mismo; la cultura”. Y en su interior se encuentra el punto “1. La cultura, como extrañamiento del ser natural”, en cuyo desarrollo se aprecia el resultado de la discusión sobre la idea de naturaleza humana en los términos en que era entendida por los filósofos de la época de Hegel, mas este último insiste en que la naturaleza no es más que un extrañamiento del espíritu y, viceversa, el espíritu resulta un extrañamiento si se lo considera desde su momento natural.

Más adelante, en el capítulo conocido como “La cultura” se describen numerosos extrañamientos de la sociedad que la hacen perder la tranquilidad que parecía experimentar en sus estados más naturales o menos desarrollados, como cuando se hacía referencia al tranquilo reino de leyes. Al mismo tiempo, el extrañamiento del ser natural corresponde al proceso de formación por medio del cual la conciencia natural se desarrolla desde sus momentos más simples e inmediatos hasta realizarse como autoconciencia y el espíritu propiamente libre e histórico, que sería lo opuesto a natural.

Finalmente, en la Fenomenología se encuentra una importante alusión a lo natural en el capítulo VII. A. La religión natural. Hegel la coloca en primer lugar precisamente porque, de acuerdo a su concepto, corresponde a aquella forma más básica y rudimentaria en el sentido del reconocimiento de la humanidad en la representación. La religión natural es la representación más inmediata que el espíritu hace de sí y, por lo mismo, todavía no sabe tal cuestión. Por ello es que la primera figura de esta sección es “La esencia luminosa” o el inmediato primer desdoblamiento del espíritu absoluto que se sabe, que corresponde a la conciencia inmediata o a la certeza sensible. Es “la pura esencia luminosa de la aurora, que todo lo contiene y lo llena y que se mantiene en su sustancialidad carente de forma” (Hegel, 1807/1966, p.403). Se ve, pues, que esta luminosidad sin forma no tiene gran parecido con

alguna forma o aspecto del ser humano, pero a continuación se da un paso en dicha dirección, puesto que la siguiente figura de esta religión natural es la de “La planta y el animal”, que en tanto analogía estructural se encuentra en el nivel de la percepción de cosas múltiples y determinadas (plantas y animales).

Así, en este breve recorrido por la Fenomenología se ha descubierto la riqueza de matices con que es aplicado el término natural y su relación con la idea de naturaleza humana. En tal sentido, se pueden constatar al menos cuatro acepciones⁶⁸ de dicho vocablo además de su función adjetiva:

- a) Natural en tanto orgánico o cuerpo biológico.
- b) El carácter, el orden social interiorizado o naturalizado, como en la figura de Antígona.
- c) Como mundo circundante indiferente a la libertad individual; el reino animal del espíritu.
- d) El momento natural de algo, a partir del cual ocurre el desarrollo corporal, ético, religioso, etcétera.

A modo de síntesis, y en lo que respecta a la categoría de pensamiento denominada Naturaleza Humana, el pronunciamiento hegeliano es claro: no hay algo así como una naturaleza humana dada e inherente, ni leyes naturales de ningún tipo, sino limitaciones, conductas, comportamientos, costumbres, valores y disposiciones que han sido puestas ahí por el propio Espíritu o sociedad en un proceso de naturalización o de hacerse naturales, de modo que no pueden ser inmediatamente reconocidas como obra de la propia historia humana. Las consecuencias de tal forma de entender esta idea fortalecen el concepto de libertad que en las distintas experiencias del Espíritu se hace cada vez más explícito y posible de realizar en la medida en que se reducen los agentes otros a quienes responsabilizar por la impotencia humana en tal o cual aspecto. Así, ya no se puede responsabilizar a los dioses, al destino, a Dios ni a la Naturaleza de las cosas que le pasan a la humanidad, sino al ser humano mismo en tanto sociedad civil. De ahí el cierto optimismo que desliza Hegel en la capacidad del Estado de Derecho para regular las diferencias e imponer limitaciones cada vez más humanas, al tiempo que se aleja de aquellas concepciones que proponen volver a lo natural o que expresan una especie de glorificación de lo corporal u orgánico, tanto en el culto al cuerpo contemporáneo, como en algunas tendencias del tipo New Age que promueven como panacea

⁶⁸ Estas cuatro acepciones han sido planteadas por el Profesor Carlos Pérez Soto durante el seminario de lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel que impartiera entre 2007 y 2015 en la Universidad de Artes y Ciencias Sociales (ARCIS), Santiago de Chile.

el cultivo de los chakras y demás cuestiones por el estilo.

En el plano de la ciencia moderna y contemporánea la posición hegeliana repercute críticamente por cuanto tales investigaciones, especialmente en algunas áreas, asumen la existencia de una determinada naturaleza humana que se esconde en el código genético, las leyes del caos o en las intrincadas redes neuronales, todas ellas muestras de lo poco que se habría avanzado desde la frenología y la fisiognómica hasta la ciencia de punta de estos días. Cabe incluso afirmar, desde una perspectiva hegeliana, que se ha retrocedido en dicho sentido, pues la ciencia con sus cada vez más sofisticados métodos y tecnología parece estar todavía más inmersa en esa exteriorización del espíritu que es el cuerpo y el mundo material en general. Piénsese por ejemplo en los descubrimientos del gen de la violencia o de la agresividad, e incluso de los genes que predisponen a cometer actos delictuales y que, luego de ser detectados, permitirían apresar al delincuente o medicar a las personas antes de cometer los actos a que están biológicamente inclinados.

4.5. Quinta Categoría: Objetividad.

Esta categoría bien podría entenderse como objetivismo por cuanto consiste en la creencia, derivada de la categoría Realismo, de que la objetividad es posible. Dicha objetividad no es más que la cualidad o propiedad del conocimiento de construirse exclusivamente a partir del objeto, lo cual implica eliminar cualquier distorsión o contenido agregado por el sujeto, o al menos el distinguir en el conocimiento qué pertenece al objeto y qué al sujeto. Ahora bien, el conocimiento es producido en y por el sujeto, cuestión que complica bastante la aspiración objetivista, sin embargo, y pese a las críticas que se han efectuado en la historia de la epistemología, hoy se acepta -en el conjunto de sus partidarios- que es posible reducir cada vez más la participación del sujeto en el conocimiento. En este contexto es que adquiere sentido el desarrollo y uso del método científico en tanto herramienta reductora de la presencia perturbadora del sujeto en su acción conocedora, asumiendo que la realidad está constituida de objetos transparentes en los que impera lo común y constante. Bajo estos lineamientos, el conocedor ideal resulta ser un sujeto sin subjetividad, cuestión que sin demasiado esfuerzo puede ser interpretada como indicio de un trastorno psicótico. Comentario aparte, el objeto también es desdoblado por el pensamiento moderno en esencia y apariencia o entre fenómeno y noumeno. Así, a través de las apariencias o fenómenos, siguiendo el método científico, se puede llegar -o al menos acercarse- a la esencia interior que se expresa como ley causal.

4.5.1. Objetividad en el Sutra Avatamsaka.

Como se ha dicho con anterioridad, el Sutra de la Guirnalda no pertenece al género filosófico dentro de la literatura budista, sin embargo, en sus numerosos libros se hallan variadas sentencias y referencias a cuestiones que con poca exégesis permiten descubrir los supuestos y principios en que se fundamentan y que dicen relación con la categoría de objetividad que ahora se investiga.

Aunque no se profundice en explicaciones o en procedimientos inferenciales, se afirma reiteradamente a lo largo de La Escritura que todas las cosas que componen el mundo empírico son ilusorias, como un reflejo, sombras o fantasmas; en última instancia vacías de existencia intrínseca e independiente. Con ello se descarta de plano y de manera categórica la aspiración por un conocimiento objetivo tal como se plantea en la modernidad. No obstante, el planteamiento budista Hua-yan es más rico que lo anterior, pues uno de los principales problemas que ha de enfrentar el ser sintiente que aspire a la Iluminación es el de vencer la ignorancia en que se encuentra inmerso, especialmente en lo que respecta a la verdadera realidad que se encuentra más allá del apego a las cosas circundantes. Aquí cobra relevancia la doctrina de la originación dependiente que explica que cada cosa depende de otras, y que estas últimas cambian constantemente debido a la variación de su causas y condiciones, además de la interrelacionalidad de todas las cosas tal como queda expuesta en la metáfora de la Red de Indra mencionada anteriormente. Por lo demás, el conocimiento de la verdadera realidad es inherente a los Seres Iluminados a tal punto de que logran la omnisciencia. Al respecto, el lector interesado puede encontrar referencias a ella en las páginas 171, 431, 432, 435, 456, 505, 507, 508, 517, y 519, y cuya tipología es más menos como la siguiente:

“Ellos habían alcanzado el cuerpo de buda y permanecían en la misma morada de los budas; ellos habían alcanzado la omnisciencia y produjeron sus cuerpos a partir de la omnisciencia” (Sutra Avatamsaka, trad. 1993, p.517).

Otro argumento que contradice la búsqueda de un conocimiento objetivo de las cosas del mundo es la creencia budista Hua-Yan de que el mundo empírico es creado por la mente de acuerdo a las aspiraciones y acciones de los individuos, en lo cual queda de manifiesto la relatividad de este reino de realidad humano, tal como se afirma en muchos pasajes a lo largo del Sutra, de las cuales a continuación se ofrece una muestra extraída del libro cuarto titulado “La formación de los mundos”:

“Algunas tierras son sucias, algunas son limpias;

agradables o dolorosas, cada una diferente.

Esto proviene del inconcebible océano de actos:

los ciclos de fenómenos son siempre como esto” (Ibíd. p.190).

“Algunas tierras están hechas de joyas de flamas,

cubiertas con nubes de flamas,

la radiación de las joyas excelentes;

todas provienen del resultado de los actos” (Ibíd. p.192).

“Todas las tierras han nacido

de acuerdo al poder de las acciones;

todo ustedes deben observar

las formas de los cambios como ellos son” (Ibíd. p.192).

Cuando infinitos seres sintientes

Se determinan por la iluminación

Sus mentes causarían que océanos de mundos

Sean puros por esa era.

Los seres sintientes impuros están limitados

Por confusiones habituales, asustados,

Sus mentes causan que océanos de mundos

Lleguen a ser todos impuros (Sutra Avatamsaka, trad. 1993, p.198)

“Si alguno tiene corazones puros

y cultiva virtuosas acciones,

sus mentes causarían océanos de mundos

que tendrán pureza mezclada con impureza” (Ibíd.).

Lo anterior muestra con claridad la posición no objetivista de budismo Avatamsaka, sin embargo, todavía pueden encontrarse más argumentos que apoyan dicha tesis, como es el caso de la flexibilidad que ha de tener la enseñanza de la doctrina budista para acomodarse a las características, condiciones y aptitudes de los seres sintientes en cada uno de los infinitos mundos que se mencionan en La Escritura, todo lo cual resulta muy coherente con lo dicho antes, pues el mundo percibido por los seres sintientes depende de sus acciones,

pensamientos e intenciones, así como de su pureza o falta de ella. En relación a esta variabilidad en la forma de los mundos debida a las acciones y aspiraciones de los seres sintientes que los crean es que cobra relevancia la virtud llamada Habilidad en Medios, la cual consiste en la capacidad para adaptar las distintas enseñanzas budistas de modo que sean entendibles y practicadas por la diversidad de seres sintientes distribuidos en las Diez Direcciones.

De acuerdo a Cleary (1983) la existencia aparente de las cosas como entidades discretas e independientes es un producto o hecho conceptual, una descripción proyectada de la mente sobre el flujo de los datos de los sentidos, pues, la naturaleza real de las cosas es insustancial, mientras que el sentido de continuidad y estabilidad de ellas proviene del apego de la mente a sus propios constructos⁶⁹, todos los cuales limitan, restringen y rigidizan las capacidades de la mente, obligando al aspirante a la Iluminación a trabajar arduamente para poder ver a través y más allá de la realidad convencional.

JeeLoo Liu (2006)⁷⁰ comenta que la filosofía de la escuela Huayan se diferencia del idealismo de Berkeley por cuanto el filósofo británico coloca a la percepción y las cualidades perceptuales como el fundamento del mundo percibido, así como la utilización del Ser Supremo como base y garante del mundo experiencial. Frente a ello, la escuela budista señala que son los patrones mentales individuales los que fundan los mundos fenoménicos, los cuales no se encuentran dados de manera fija, a priori y constante en cada mente, sino que las cosas son creadas y recreadas de momento a momento; de ahí la impermanencia tan característica del budismo Mahayana.

Volviendo a la definición que se presentó de la categoría Objetividad se hallará que en el Sutra Avatamsaka se presentan las cosas de una manera muy distinta. Así por ejemplo, no se cree ni aspira a lograr un conocimiento de los objetos sin participación del sujeto, pues se entiende que ambos son vacíos de existencia inherente e independiente, poniendo de relieve la interdependencia que existe entre las cosas empíricas así como de las mentes que las crean de acuerdo a sus acciones e intenciones. Por otra parte, a diferencia del pensamiento moderno, la escuela Huayan propone que el conocedor ideal no es un sujeto sin subjetividad, sino un ser iluminado, cuya mente purificada es capaz de la omnisciencia y del conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas en tanto vacuidad o sunya. Igualmente, en referencia a las cosas u objetos del mundo empírico, en el Sutra de la Guirnalda están muy lejos de ser considerados como entidades en que impera lo común y lo constante, y bajo su apariencia

⁶⁹ Tales ideas pueden ser confrontadas en la introducción que el traductor Thomas Cleary hace del Avatamsaka Sutra a la lengua inglesa, específicamente en el comentario que hace a propósito del libro décimo de la Escritura.

⁷⁰ Tian-tai Metaphysics vs. Hua-yan Metaphysics A Comparative Study. Online version.

tampoco se pretende hallar una ley de tipo causal universal y necesaria.

4.5.2. Objetividad en la Fenomenología del Espíritu de Hegel.

De un modo quizás más complejo y menos evidente que en el Sutra del Ornamento Floral, en la Fenomenología Hegel desarrolla y ofrece una ontología en la que el objeto resulta ser un momento y un producto del sujeto, razón por la cual la objetividad es más bien una posición a criticar y superar, puesto que la realidad no es sino un sujeto espiritual.

Hay que notar que Hegel no niega la existencia de los objetos, ni que los conciba como ilusiones vacías o como reflejos o proyecciones fantasmagóricas al modo en que se afirma en el Sutra de la Guirnalda, pero tampoco les confiere un estatus ontológico autónomo, estático y exterior al sujeto; recordemos que este filósofo se refiere a la realidad a través de diversos momentos y variados matices y niveles. El primero de ellos corresponde a la conciencia, dentro de la cual se pueden distinguir distintos momentos entre los que se da la experiencia de los objetos al modo en que los entiende el pensamiento moderno, es decir, como independientes del sujeto y como lo efectivamente real en lo que impera lo común y lo constante. Sin embargo, rápidamente la conciencia hace las experiencias que ello queda superado, comprobando que las supuestas cosas no son comunes y constantes, sino más bien un juego de fuerzas continuo, que luego evidenciarán que se trata de una actividad en la cual la razón puede hacer la abstracción de capturar cosas quietas y aisladas; sin embargo, coseidad y razón coinciden y dan paso a posteriores experiencias en las que tal coseidad - razón se descubren como algo vivo, primero como un organismo, y más adelante como un sujeto propiamente tal, deseante, contardictorio, volitivo, libre, enajenado, etcétera.

Ya en la primera figura de la sección conciencia Hegel presenta las experiencias más inmediatas y simples en el ámbito epistemológico, a saber, el de una certeza sensible que capta algo así como un esto singular, en cuya relación lo más verdadero queda puesto del lado del objeto. Casi inmediatamente el filósofo muestra cómo lo propio de dicha certeza es el universal que es enunciado por la conciencia, a quien corresponde realmente lo verdadero de la certeza sensible, mostrándose así que no es posible decir nunca el ser sensible que el sujeto supone. En palabras de Hegel:

Es, pues, sorprendente que, frente a esta experiencia se presente como experiencia universal y también como afirmación filosófica y hasta como resultado del escepticismo, el que la realidad o el ser de las cosas exteriores, en cuanto estos o cosas sensibles, tiene verdad absoluta para la conciencia. Semejante afirmación no sabe lo que dice, ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que

se propone decir. (Hegel, 1807/1966, p. 69)

Del mismo modo, antes de concluir esta sección el autor critica la noción de ley en tanto verdad de la manifestación, además de la división entre fenómeno e interior o más allá suprasensible, y luego plantea que tales diferencias no son más que una infinitud o una inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo, o la diferenciación de lo indistinto (cf. p.102-103). Es en tal contexto lógico y ontológico donde Hegel coloca el famoso pasaje en que se alza el telón sobre lo interior y se ve que no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto (cf. p.104). Es decir, no hay un tal interior y exterior, o esencia y apariencia, noúmeno y fenómeno. Tras comprobar esto se produce la figura espiritual de la autoconciencia en tanto saber de sí mismo, no de otra cosa.

En el capítulo titulado Razón el autor aborda explícitamente el quehacer científico propiamente tal en la sección denominada Razón observadora, la cual, sin saberlo, solo se busca a sí misma en la naturaleza exterior. Aquí toman cuerpo y contexto las críticas un tanto abstractas presentadas en la sección Conciencia, al tiempo que se desarrollan otras de diverso tipo. Para empezar, Hegel utiliza la expresión "el instinto de la razón" para graficar que la razón no se da cuenta de que el objetivo final de su búsqueda en las cosas no es otro que sí misma, cuestión que queda plasmada en la importancia que ella otorga al proceso de descripción de las cosas que observa o en la operación subjetiva que está implícita en su actuar, llegando de este modo a superar sus propios límites en lo que a la descripción y especificación de los distintos géneros y especies se refiere. Por lo anterior, los objetos a veces caben en una categoría, y otras veces en otra, insistiendo continuamente -la razón- en que las características esenciales de las cosas son determinabilidades quietas, sin reconocer que se trata de momentos llamados a desaparecer del movimiento que se repliega sobre sí mismo o una infinitud (cf. p.153). Todo esto permite ver, según Hegel, que las leyes que la sociedad en tanto razón observadora pretende hallar no son tales, pues exhiben a cada momento trazas de contingencia que atentan contra su pretendida necesidad y universalidad; pero la razón, en su insistencia, busca una nueva alternativa a la cual aferrarse y la encuentra en la inducción probabilística que, pese a sus pretensiones, se encuentra muy lejos de haber sometido a experimento a todas, ni mucho menos, las cosas que engloba bajo una misma ley. Centrado en ese argumento, el filósofo critica y supera en breves páginas a las leyes lógicas y psicológicas junto con las aspiraciones de la fisiognómica y frenología, en cuyo absurdo "el espíritu es un hueso" se revela la profunda identidad entre coseidad y razón. Con esto concluye el tratamiento más directamente epistemológico que el autor efectúa en toda su Fenomenología.

No obstante el cambio de registro filosófico que se aprecia en los capítulos posteriores de la obra, pues su atención se dirige hacia experiencias éticas, religiosas, políticas -entre otras- el concepto general que se desarrolla es el del espíritu absoluto que avanza lenta y conflictivamente hacia el conocimiento de sí de manera autoconciente, espiritual y efectiva.

De este modo, la objetividad en Hegel podría entenderse más bien como la actividad del sujeto de cosificarse en objetos u objetivarse, cuestión que tiene una connotación más ontológica que epistemológica, y que dista mucho de la objetividad de acuerdo a como la concibe la racionalidad científico moderna. Los objetos, en tanto momentos en los que el espíritu se exterioriza y hace otro de sí también han de entenderse como dinámicos, móviles, contradictorios; en otras palabras, como infinitud.

4.6. Sexta Categoría: Carácter Analítico.

Esta categoría, como varias otras, puede ser abordada igualmente desde las perspectivas ontológica y epistemológica. Su carácter ontológico se pone de relieve cuando se asume o da por supuesto que lo existente es un agregado de partes entre sí exteriores. Esto quiere decir que entre las partes cada una es independiente de las demás y, aunque puede verse afectada por cualesquiera otra, dicha afectación es meramente accidental, sin que haya algún tipo de necesidad que las ligue. Así mismo, cualquier cosa que existe puede ser descompuesta o desmembrada en partes componentes, pudiendo aplicarse el mismo principio para las partes y las partes de tales partes sucesivamente hasta llegar a las partículas elementales que, como su nombre lo indica, ya no pueden seguir descomponiéndose. Sin embargo, como ha mostrado la física de partículas contemporánea, esta tarea se ha hecho cada vez más difícil por cuanto las supuestas partículas elementales se hacen cada vez más numerosas, o bien no se comportan como partículas, que es lo que la física clásica y el pensamiento moderno espera de ellas.

Desde la perspectiva epistemológica, el análisis es una operación del pensamiento que separa y divide los objetos en supuestas partes componentes, lo cual permite identificar sus estructuras y relaciones en caso de haberlas. Tal proceder y suponer es perfectamente coherente y solidario con la ciencia moderna que disecciona o desarma para poder conocer y, que en términos metodológicos, se expresa en la precisión con que se definen y especifican las unidades de análisis, perfectamente aislables del resto de la realidad.

4.6.1. Carácter Analítico en el Sutra Avatamsaka.

En el último libro del Sutra "La entrada en el reino de realidad" se menciona una

imagen en que Maitreya y Sudhana entran en una torre ilimitadamente vasta, tan extensa como el espacio, magníficamente adornada con todo tipo de embellecimientos. Sudhana ve que dentro de la torre hay innumerables torres similarmente adornadas, cada una tan extensa como el espacio, sin embargo no interfiriendo entre ellas.

Esta imagen simboliza un tema central de la escuela Hua-yen representada una y otra vez a través de la Escritura. Todas las cosas son interdependientes, lo cual implica en su ser individual la simultaneidad de todas las otras cosas. Así, se dice que la existencia de cada elemento del universo incluye la existencia del completo universo y por tanto es tan extenso como el universo mismo.

Quizás el concepto que mejor refleja la posición de la escuela Hua-yen respecto de la categoría Análisis es el de la Vacuidad y la interdependencia de todas las cosas, puesto que en ellos se niega derechamente la existencia de una naturaleza independiente o exterior de las cosas u objetos de la existencia. En tal sentido, la literatura propia de esta escuela budista ha desarrollado y profundizado, a partir de imágenes y sentencias presentadas en la Escritura del Ornamento Floral, agudamente en estas materias tal como queda en evidencia en el trabajo de Cleary (1983), en el cual se detiene a exponer y traducir algunos de los textos doctrinarios de dicha escuela.

En este sentido, el autor citado señala que en la obra "La contemplación del reino de realidad" se puede encontrar un profundo tratamiento del tema de la vacuidad y la existencia e interrelación de todas las cosas en el universo, además de la introducción de los conceptos de noúmeno y fenómeno y su interpenetración.

En la "Cesación y contemplación en cinco enseñanzas del Hua-yen" se encuentran los principales puntos de la enseñanza budista, que posteriormente serían sistematizados y desarrollados por Fa-tsang hasta llegar la perspectiva conocida como "Todo en uno, uno en todo". Igualmente, en las "Diez misteriosas entradas", el mismo autor explora diez sutiles perspectivas basadas en la originación interdependiente, ilustrando la armoniosa interrelación e intercomunicación de todas las cosas.

"Comunión entre diferencia e igualdad" trata de los temas de fenómeno, noúmeno y relatividad con excelentes metáforas para ilustrar la esencial unidad y sutil distinción entre materia y vacuidad. Ma-tsu usa la idea Hua-yen de la absoluta unidad del ser o la completa inclusividad de la naturaleza de las cosas.

Tal como se puede leer en numerosos pasajes del Avatamsaka Sutra, en estos textos se reitera que la existencia percibida es condicionada. Todas las cosas son nacidas de causas y condiciones, no tienen inherente realidad en sí mismas, son últimamente vacías. La vacuidad última es llamada la sabiduría trascendente, que puede ser entendida como ausencia de

naturaleza inherente o causalidad, pues se usan como sinónimos en muchas ocasiones. Vacuidad es no independencia, no absoluto, relativo, interdependiente.

A propósito de la no interferencia entre fenómenos, Tu Shun, citado por Cleary (1983) dice que la totalidad depende de lo individual; por lo tanto, dado que lo individual está necesariamente implicado en la totalidad, es como decir que uno entra en todo o que la unidad entra en lo diverso, mientras que lo diverso incluye la unidad. Al mismo tiempo, la unidad implica lo diverso puesto que lo individual y la totalidad son interdependientes, por eso se dice que lo uno entra en todo e incluye a todo, al tiempo que cada ente individual entra en todo simultáneamente incluyéndolo dentro de sí. Esta noción se representa en La Escritura del Ornamento Floral cuando se dice que cada átomo del universo contiene incontables mundos, y que cada átomo de esos incontables mundos contiene incontables mundos y así sucesivamente.

De la misma obra, el octavo aspecto de no interferencia entre fenómeno de Tu Shun (en su contemplación del reino de realidad) es el de comunión sin interferencia. Esto se refiere a que un átomo o partícula mira a o se relaciona con todo. Incluye a todo por causa de que su existencia relativa implica la totalidad y también entra en todo porque la existencia de la totalidad depende de las unidades.

El noveno aspecto, y que es de interés para el tratamiento de la categoría que aquí se estudia, es el de mutua inherencia o inmanencia sin interferencia. Esto significa que el todo, que incluye lo individual, entra (es incluido) en lo individual; el todo, en el cual las unidades individuales incluyen al todo, entra en las unidades individuales. En otras palabras, todos y cada uno de los fenómenos implican y reflejan la existencia de todas y cada una de las demás cosas. La existencia de todo es inherente a la existencia de uno. Esto es ilustrado por Cheng-kuan con la metáfora, derivada de Fa-tsang, de diez espejos reflejándose mutuamente. Esta metáfora presenta paso a paso el desarrollo de la doctrina conocida como la Red de Indra, desarrollada en las traducciones de "cesación y contemplación" "diez misteriosas entradas" y "Retorno a la fuente".

En las "diez misteriosas entradas", la primera entrada es llamada "Simultánea completa correspondencia", y se refiere al hecho de que todas las cosas emergen de la originación interdependiente, simultáneamente dependiendo cada una de otra para su manifestación. De ello se desprende que todas las cosas son simultáneamente una totalidad.

La segunda entrada se llama "Libertad y no interferencia de extensión y restricción" o "Anchura y angostura". Puesto que un fenómeno condiciona la existencia de todos los fenómenos, ya que todos están interrelacionados y son interdependientes, el poder o función de un fenómeno es en ese sentido ilimitado, por ello es llamado extenso. Pero eso no disuelve

sus límites en tanto fenómeno, y por eso es angosto. Así es como todas las cosas interdependientes tienen ambos aspectos, limitado e ilimitado, pues como fenómenos condicionados son parte integral del completo universo.

La tercera entrada es llamada “una y muchas” conteniendo cada una a las otras sin ser la misma. En términos de interrelación de todas las cosas, el poder de un fenómeno entra en todos los otros fenómenos, mientras que el poder de todos los otros fenómenos entra en uno.

La cuarta entrada corresponde a “la mutua identificación de todas las cosas”. Cuando una cosa es parte de todas las demás, pierde su identidad y llega a ser igual a las otras, la sustancia de una cosa es la totalidad de todas las cosas, por lo cual no hay una cosa fuera de todas las cosas; como el agua y las olas, conteniéndose cada una en la otra. Al respecto, La Escritura del Ornamento Floral dice que en una está la infinitud mientras que en la infinitud está el uno. Esto también dice que lo uno y lo mucho no son reales, pues lo uno no es realmente uno, puesto que contiene a los muchos, y el muchos no es tal, sino uno.

La quinta entrada misteriosa es llamada “Ocultamiento y revelación” y sigue a las anteriores entradas cuando una cosa es identificada con todas las cosas. Cuando todas las cosas son manifestadas en una, entonces la una se manifiesta y las muchas son ocultadas. La sexta misteriosa entrada es “El establecimiento de la mutua contención incluso en lo minúsculo”. Ésta dice que incluso la más diminuta partícula contiene a todas las demás, como un espejo reflejando miríadas de formas.

Hasta aquí es suficiente para conocer las distintas formas en que la escuela budista Hua-yen aborda el tema de la interdependencia de todas las cosas y la vacuidad o inexistencia de naturaleza intrínseca, cuestiones ambas que permiten apreciar la gran diferencia conceptual que existe entre el pensamiento de la escuela Avatamsaka y el carácter analítico propio de la racionalidad científica moderna.

4.6.2. Carácter Analítico en la Fenomenología del Espíritu de Hegel.

1. En el prólogo a su Fenomenología Hegel escribe:

[...] considerar un ser allí cualquiera [una cosa u objeto] tal como es en lo absoluto, equivale a decir que se habla de él como de un algo; pero que en lo absoluto, donde $A = A$, no se dan, ciertamente, tales cosas, pues allí todo es uno. (Hegel, 1807/1966, p.15)

En estas líneas el filósofo dice claramente que en lo absoluto no se dan las cosas como tales, aunque puede hablarse de esa manera mientras no se ha captado al absoluto, en donde todo es una única totalidad que, como se verá en el desarrollo de la Fenomenología, llega a

descubrirse como tal partiendo de experiencias parciales en las que prima lo particular o las cosas exteriores entre sí.

Por tratarse del prólogo a dicha obra, es comprensible que el autor no explique o muestre cómo es que se llega a tal afirmación, sin embargo, su importancia es capital para comprender el entramado ontológico en que resulta pertinente tanto esta como muchas otras afirmaciones que, a un lector desprevenido pueden pasárseles desapercibidas. Pero si se vuelca la atención sobre esas frases se verá que contienen un planteamiento verdaderamente inverosímil para el sentido común contemporáneo, puesto que a este le cuesta sobremanera imaginar un universo que, sin estar vacío, no contenga o esté compuesto de cosas o algos, y que además sea una unidad absoluta, valga la redundancia. El concepto de lo absoluto contraviene directamente el moderno concepto de átomo y a la operación del pensamiento que busca en cada cosa partes componentes o piezas elementales, operación que es perfectamente solidaria de la operación analítica que le es consustancial.

De otra parte, la cita permite entender la cualificación *absoluto* en la terminología fenomenológica, por ejemplo, cuando se refiere al *saber absoluto* en tanto saber de lo absoluto, como también saber no de partes o fragmentos, sino del todo o, más bien dicho, la totalidad. La expresión *El espíritu absoluto* engloba los dos sentidos de mayor importancia: 1. Que se trata de un sujeto (el espíritu) y 2. Que es absoluto, sin partes, sin lado de afuera, no referido a cosa o condición alguna que le sea externa.

Como de costumbre, Hegel no desecha o niega la validez y utilidad del análisis en cuanto tal, sino más bien lo ubica dentro del plano de la representación, del entendimiento y de la epistemología -para usar un término más contemporáneo- tal como se puede apreciar en el mismo prólogo cuando se refiere a su concepción de la ciencia en tanto exposición del movimiento formativo del espíritu a través de sus distintas figuras o momentos y experiencias. Tampoco rechaza o descalifica a las cosas como entidades discretas ni a quienes las perciban como tales, sino que señala que en lo absoluto se han superado las experiencias de la parcialidad, por eso hace la indicación de que eso ocurre una vez concebido o alcanzado lo absoluto.

2. Las líneas que se presentan a continuación ya fueron citadas anteriormente con motivo de la exposición efectuada en la categoría Racionalismo, específicamente en el punto número 6 referido a los rasgos de atomismo y determinismo, sin embargo, por su riqueza vale la pena reconsiderarlas para profundizar en su significado, así como para dilucidar algunos aspectos que fueron descartados por ser otros los rasgos que importaban entonces.

[...] el análisis de una representación, tal y como solía hacerse, no era otra cosa

que la superación de la forma de su ser conocido. Descomponer una representación en sus elementos originarios equivale a retrotraerla a sus momentos,[...]. Es indudable que este análisis solo lleva a pensamientos de suyo conocidos y que son determinaciones fijas y quietas. Pero este algo separado [analizado] lo irreal mismo, es un momento esencial, pues si lo concreto es lo que se mueve es solamente porque se separa y se convierte en algo irreal. (Hegel 1807/1966, p.23)

Acá Hegel se refiere directamente a la categoría tratada en el presente punto. En tanto crítica, este pasaje señala que la operación analítica no hace más que poner de relieve cuestiones que ya son conocidas, mas no reconocidas, radicando en ello su pobreza, limitación o ilusión, pues el análisis no capta o refiere a la realidad misma, sino al pensamiento y sus recuerdos. Igualmente, Hegel presenta al análisis como algo del pasado -que solía hacerse- dando a entender que la sociedad o el espíritu ya se encuentra en condiciones de superar tal operación de conocer, integrándola en la ciencia de la experiencia de la conciencia que ofrece en su obra fenomenológica.

Otro rasgo importante que se aprecia en esta cita es el de las determinaciones fijas y quietas con que trabaja la operación analítica, mientras que la realidad -más allá del análisis- estaría viva, en movimiento o actividad permanente, por ello es que este "algo separado" o analizado es lo irreal mismo. Sin embargo, y como es usual en el filósofo, tras llevar una crítica hasta el extremo que raya en lo absurdo, se produce un punto de inflexión que pone de manifiesto la importancia y valor de dicha posición. Así, se ve que es a través de lo irreal mismo como lo real llega a ser tal, pero el entendimiento no puede sino tratar con u operar de ese modo, pues "la actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta" (Hegel, 1807/1966, p.23).

3. A diferencia de la figura de la máquina o el mecanismo que subyace a la operación analítica, y que se presenta como la única y mejor forma de conocer el ser, Hegel enfatiza una y otra vez que la totalidad es un sujeto, con voluntad, dolor, deseo, temor, negatividad etc, etc. Por eso en el prólogo toca dicho tema en varias ocasiones, como cuando dice que

[...] la vida de dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. En sí aquella vida es, indudablemente, la igualdad no empañada y la unidad consigo misma que no se ve seriamente impulsada hacia un ser otro y la

enajenación ni tampoco hacia la superación de ésta. Pero este en sí es la universalidad abstracta, en la que se prescinde de su naturaleza de ser para sí y, con ello, del automovimiento de la forma en general. (Hegel, 1807/1966, p.16)

Es por ello que el concepto de Dios planteado de esa manera, solamente en sí, es insuficiente, dado que le falta todo aquello que se muestra en el "para sí": seriedad, dolor, paciencia, trabajo de lo negativo etcétera, manteniéndose en una igualdad consigo mismo sin verse impulsado hacia un ser otro, a la enajenación ni superación de tal enajenación.

En esa carencia del ser para sí el autor está dando a entender que tal concepción de lo verdadero (en tanto Dios) no es completamente falsa o errada, sino más bien incompleta y abstracta por cuanto prescinde de un aspecto tanto o más importante que el momento del *en sí*, puesto que en el *para sí* se realiza el desarrollo, la negación y el retorno constantes, tal como puede leerse en lo que sigue:

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero solo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que solo es real por medio de su desarrollo y de su fin. (Hegel, 1807/1966, p. 15-16)

Ciertamente, estas líneas condensan apretadamente cuestiones lógicas y ontológicas de primer orden en el pensamiento hegeliano, y cuyo desarrollo rebasa los límites de su Fenomenología y de la investigación aquí realizada. No obstante, varios de los conceptos aludidos son pertinentes para dar a entender las aprehensiones que desde la perspectiva hegeliana se tienen respecto del carácter analítico moderno. En primer lugar, la realidad es una sustancia viva, un sujeto real que en su movimiento se pone a sí mismo a través de su propia mediación. Si se toma el caso de un ser vivo cualquiera podrá observarse que él no resiste ser desarmado y luego armado sin perder la vida en ello, a diferencia de lo que ocurriría con un mecanismo cualesquiera que puede admitir tales operaciones sin mayor trastorno, ya sea para limpiarlo, repararlo, conocerlo o lo que sea.

Más adelante, en la página número veinticuatro Hegel destaca que el entendimiento o lo que suele llamarse pensamiento, trabaja con lo muerto, el ser quieto, la irrealidad abstraída de la realidad fluida, razón por la cual afirma que este entendimiento es la potencia absoluta que es capaz de separar y detener la fluidez de la realidad que al mismo tiempo vive y muere sin tener miedo o intentar escapar de esta última y de la desolación, pues encuentra su verdad solo cuando se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento que se da entre lo fluido y la quietud, lo vivo y lo muerto.

Seguidamente el autor descarta otra forma de pureza o abstracción que pone de un lado a lo positivo y de otro a lo negativo, como ocurre con lo mundano y lo divino, por ejemplo, o como en la distinción entre lo verdadero y lo falso, algo y nada. No, esta potencia encuentra su valor precisamente cuando lo positivo mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello, haciendo posible de esta manera que lo negativo vuelva al ser. Esto es precisamente el sujeto, y en la página 260 apunta, como prueba de la consistencia interna de la obra, que:

El espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momento singulares. [...] Estos momentos, aislados de esta manera, tienen la apariencia de ser como tales; pero, su progresión y su retorno a su fundamento y esencia muestran que son solamente momentos o magnitudes llamadas a desaparecer. [...] dichos momentos eran la conciencia, la autoconciencia y la razón.

A partir de El Espíritu las experiencias que se presentan son figuras de un mundo, situaciones cada vez más efectivas de la realidad social. Ello explica que de aquí en más el filósofo de Stuttgart aborde temas y realidades cada vez más concretas y tangibles, partiendo desde la areté clásica griega hasta *el reino animal del espíritu* o los inicios del libre mercado global.

4. Otra línea conceptual en la que se aprecia con claridad la diferencia entre el pensamiento hegeliano y la categoría del pensamiento analítico es aquella en que se desarrolla el concepto de lo orgánico, que se encuentra expuesta principalmente en el capítulo *Razón*, específicamente en la sección llamada *razón observadora*, en la cual la conciencia se aboca a la observación del mundo circundante en el que solamente se intuye a sí misma, puesto que aún es la certeza de ser toda realidad. Recuérdese que al final del capítulo *Autoconciencia* ésta experimenta que "el objeto ha devenido vida" (p.108). En otras palabras, podría decirse que no solo es el objeto el que se ha transformado, sino que el sujeto, que es el mismo que el objeto,

ha cambiado la percepción que tiene de la realidad que antes parecía formada de cosas y ahora es un proceso vital que, como se ve en los capítulos posteriores en la Fenomenología, se enriquecerá y complejizará todavía mucho más. Antes de ello, Hegel se ocupa de criticar el que las disciplinas científicas que aprehenden al organismo “con arreglo al lado abstracto de la existencia muerta” en que, producto de la anatomía, los procesos y momentos se han separado y dejado de ser tales (cf. p.167-168).

Pese a la relativa defensa que el filósofo realiza de lo orgánico en los pasajes aludidos, más adelante mostrará la insuficiencia de tal concepto para expresar la complejidad y riqueza de la realidad espiritual, pues, lo orgánico es solamente un estadio intermedio entre la materia inerte y la complejidad subjetiva del espíritu o, para decirlo en otros términos, una tímida insinuación, apenas un esbozo o presentimiento de lo que el Espíritu mismo es en su plenitud. Ello explica la razón por la cual dicho tema es presentado luego de las experiencias de la conciencia en que solo cree percibir cosas, objetos y propiedades, y en el contexto del capítulo Razón en que el Espíritu tiene la certeza de ser toda la realidad, como se ha dicho antes.

Desde la perspectiva epistemológica, queda igualmente clara la posición hegeliana respecto de la operación del pensamiento que disecciona o separa artificiosamente el todo en partes menores, pues, tal operación solo se entiende con lo muerto e irreal de lo orgánico, no con la vida que le es propia y característica. En tal sentido, Hegel propone que es el concebir la operación que puede dar cuenta de la riqueza lógica, epistemológica y ontológica del espíritu que no es posible de captar por el análisis tal como lo practica el pensamiento científico moderno.

4.7. Comparación específica entre los sistemas de pensamiento en cuestión.

Si la primera parte de este capítulo se caracterizó por su estilo descriptivo y exploratorio, esta segunda lo es por su carácter específicamente comparativo. En tal empeño, la comparación se basa principalmente en los resultados obtenidos en la sección precedente así como en los capítulos anteriores dedicados a la presentación general de las obras estudiadas.

Técnicamente, a partir de las categorías desde las cuales fueron analizados ambos sistemas de pensamiento, se procede a comparar lo sostenido en cada uno de ellos en relación a los conceptos nucleares y más representativos, separando aquellos en que se observa similitud o diferencia según sea el caso.

Para comenzar se presentarán las diferencias halladas entre el Sutra Avatamsaka y la racionalidad científico moderna.

4.7.1. Diferencias entre el Sutra Avatamsaka y la Racionalidad Científico Moderna.

En la primera parte de este capítulo se interrogó a los dos sistemas de pensamiento en cuestión respecto de cada una de las categorías con que se ha caracterizado a la racionalidad científica moderna y se expuso de manera descriptiva lo que cada una contenía más o menos explícitamente sobre ellas, sin embargo, en beneficio de la exposición pormenorizada de ello no se efectuó la comparación específica y detallada de cada uno de los puntos de interés o de directa alusión a los conceptos nucleares de cada categoría, razón por la cual se aborda ahora dicha tarea.

1. La primera diferencia que se expone surge a partir de la categoría denominada Realismo Naturalista, dentro de la cual se ha ~~considerado~~ el concepto de Naturaleza y Naturaleza de buda.

Según se ha definido en la categoría aludida, para el pensamiento moderno la realidad de mayor estatus ontológico, la que antecede, hace posible y supera al ser humano es la Naturaleza, en tanto entorno empírico y material. En un sentido débil, la modernidad afirma que la Naturaleza existe de manera innegable; en un sentido fuerte sostiene que la Naturaleza es lo único que existe o, expresado de otro modo, todo lo existente es natural.

En el Sutra Avatamsaka, tal como se presentara en los capítulos 1 y 2, se utiliza el concepto de naturaleza pero en un sentido bien distinto del propuesto por la racionalidad científica moderna, pues hace referencia a la Naturaleza de buda, la cual ha de entenderse como la realidad más fundamental que posibilita y contiene, como expresiones inferiores y secundarias, a una serie de planos, dominios o reinos de realidad dentro de los cuales cabe ubicar la realidad fenoménica humana tal como es experimentada y definida por la modernidad. En el budismo Avatamsaka la naturaleza de buda es una especie de semilla ontológica que todo ser sintiente posee más allá de su materialidad aparente, dependiente, impura e imperfecta y que, según se descubra, trabaje y desarrolle, contiene la posibilidad de llegar a convertirse en buda, con todos los atributos, propiedades, características y poderes antes descritos.

Otra importante diferencia entre ambos conceptos de naturaleza es el modo en que puede darse cuenta de ella, percibir y comprobarla, dado que en el pensamiento moderno la Naturaleza aparece como aquello que es percibido sin más por los cinco sentidos humanos. Ciertamente, no se percibe toda la naturaleza, ni La Naturaleza, sino partes de ella que, con auxilio de la inducción de los casos particulares se llega a la conclusión de que todo lo que rodea al ser humano, salvo aquello que ha sido intervenido por él, es natural, dado, puesto, existente desde antes y de manera independiente, regida por sus leyes universales y necesarias. En tal contexto, la existencia de la vida humana es entendida como una

contingencia que perfectamente pudo no realizarse jamás.

La naturaleza de buda, además, tal como queda expuesto en el Avatamsaka sutra, está muy lejos de ser percibida por los sentidos propios del reino humano, pues requiere de una elevada evolución de los seres sintientes para poder ser intuida, desarrollada y realizada en plenitud tal como lo hacen los seres iluminados y budas. Por ello, mientras que cada ser sintiente llega a comprobar esa naturaleza de buda fundamental, cabe cultivar la fe o la firme creencia en la doctrina que así lo afirma y que entrega las herramientas para constatarlo por sí mismo pues, los sentidos solo dan cuenta de apariencias, ilusiones y fenómenos cambiantes, efímeros y carentes de existencia intrínseca.

2. Siguiendo en el plano ontológico, cobra relevancia la profunda diferencia que surge entre ambas racionalidades respecto a la conformación de lo existente, puesto que la modernidad lo entiende como un inmenso agregado de cosas o entidades particulares y externas, mientras que el budismo Avatamsaka plantea la idea del Dharmaloka, que puede traducirse como Gran Mente o Gran Espíritu. Hay dos importantes dimensiones en las que se puede desagregar esta diferencia: a) unidad/diversidad, y b) sujeto/objeto. Para el pensamiento científico racional la existencia toda, pese a la utilización de la palabra universo, es una diversidad de entidades que, aunque se intuya que en esencia pueden ser de una sola clase, no constituyen una unidad, cuerpo, organismo ni nada parecido, pues, la existencia de una de ellas es independiente de las demás, y sus relaciones no pasan de ser accidentales, contingentes o naturales. En el budismo Avatamsaka se sostiene, por su parte, que la Gran Mente es la existencia toda que se manifiesta en distintas ~~dimensiones~~ o reinos de realidad, colocando gran énfasis en la interconexión que existe entre todas las cosas y seres del universo debido a que son expresiones parciales de este Gran Espíritu. Por ello es que en el Sutra de la Guirnalda se incluyen numerosos versos en que se dice que en un átomo o una partícula de arena se encuentran todos los mundos de las diez direcciones, tanto del pasado, presente y futuro, con todos sus seres sintientes, acciones, etcétera. O como en la famosa figura de la Red de Indra conformada por infinidad de joyas que reflejan, cada una, a todas las demás.

3. Una diferencia tan abismal puede también observarse al considerar lo existente como un gran conjunto de objetos o átomos, la mayoría de ellos inertes, o como un solo Gran Espíritu o Mente que se expresa o manifiesta en múltiples partes. Esto acentúa un rasgo particular de la época moderna, puesto que es la primera en creer que detrás de lo empírico y las apariencias no hay alguien, sino solo materia, energía y vacío. Antes se creía en potencias místicas, voluntades divinas, demoníacas o mágicas que gobernaban y dieron realidad a la existencia. Luego se reduciría el número de dioses hasta llegar a las religiones monoteístas, pero en la época de la Razón esto llega a su fin, o es superado históricamente por el

materialismo atomista que ya se ha caracterizado en pasajes anteriores. No obstante, y como se verá luego al examinar en detalle lo que se dice al respecto en la Fenomenología de Hegel, en el budismo Avatamsaka no se profundiza mayormente en la descripción de las características de esta Gran Mente o Espíritu, lo cual lleva a deducir esto de los rasgos de los budas y seres iluminados. En ellos se puede apreciar que la subjetividad se ha reducido en proporción directa a lo que se ha considerado impuro, vacío, aparente, no verdadero, irreal, como un reflejo, sueño o espejismo, conservando solamente atributos como la bondad, virtud, compasión, conocimiento, serenidad y otros poderes ilimitados. Pero ¿qué sucede con cuestiones como el misterio, contradicción, error, emociones, pasiones y sentimientos? Desaparecen en el proceso liberador que lleva a la Iluminación.

4. Lo anterior se conecta directamente con el hecho de que el budismo Avatamsaka distingue una serie de reinos de existencia o planos de realidad distintos en los que encarnan o reencarnan los seres sintientes de acuerdo a la ley del karma que regula las consecuencias de sus actos e intenciones durante su existencia en la rueda del samsara o, para decirlo de otro modo, en la realidad que contiene el nacimiento, sufrimiento, muerte y renacimiento; cuestión a la que escapan los seres iluminados y budas. En cierto sentido, estos planos o reinos de existencia (demonios, fantasmas hambrientos, animales, seres humanos, dioses envidiosos y dioses parecidos a ángeles) contienen sus propias limitaciones y manifiestan un parecido con concepciones ontológicas superadas por la modernidad, tal como ocurre con la estructuración del infierno que queda bien descrita en la Divina Comedia de Dante Alighieri, o bien con su opuesto que corresponde al Cielo del cristianismo en tanto plano de existencia superior y distinto del mundano. En la modernidad tales ideas y creencias pierden paulatinamente sentido y credibilidad y dan paso a una concepción en que se concibe una única dimensión material homogénea y completamente natural.

Volviendo al Avatamsaka, ha de recordarse que dicha compilación de libros se enlaza, entre otras razones, por su descripción imperfecta del Dharmadathu o reino de los budas; esfuerzo que ni si quiera en el apogeo de la literatura cristiana tiene un parangón o símil, pues dentro de su propia lógica resulta contradictorio describir el cielo por cuanto ningún mortal tiene acceso a él.

En relación a ello, Hegel interpreta filosóficamente la historia de Cristo en la tierra como la gran tragedia en la cual lo divino se hace uno con lo humano, aunque en la práctica, dice el filósofo, ocurre que ello solo queda en el concepto y en la representación, sin que dicha unificación se haga efectiva a nivel social. Sucederá, más bien, que tal tragedia o representación del concepto absoluto (la identificación de lo humano con lo divino) no será captada en su significado profundo, y servirá como un argumento más para esperar la próxima

venida del salvador a la tierra, manteniendo con ello la separación entre lo divino y lo humano hasta nuestros días. Cabe señalar que, transcurridos los siglos y la transformación en la forma de hacer la vida en sociedad, ya en la Edad Media esta representación religiosa comienza a ser racionalizada hasta llegar a su máxima expresión en lo que se ha llamado la razón teórica, abstracta y pura de la modernidad, tan bien encarnada por Kant en su idea de lo en sí indeterminado que fundamenta su postulado de la imposibilidad de conocer algo de Dios.⁷¹ A este respecto, el Sutra Avatamsaka puede interpretarse como un escalafón de acercamiento entre el reino de realidad humano y el búdico al servir de presentación que invita a efectuar el camino correspondiente para llegar a la iluminación que con tantos detalles es descrita. Sin embargo, falta en esta escuela budista la figura o momento de unificación entre lo búdico y humano, tal como ocurre en la representación cristiana, pues la estructura de reinos inferiores y superiores de existencia se mantiene a lo largo de todos los libros del sutra, con la salvedad de que se sostiene la posibilidad -un tanto abstracta- de que algún día todos los seres sintientes puedan llegar a ser iluminados; cuestión que motiva el trabajo y compasión de los aspirantes a buda de toda la tradición Mahayana, dentro de la cual se encuentra la escuela Avatamsaka.

En el plano del concepto hegeliano, tema que será tratado más adelante, el Sutra de la Guirnalda presenta un avance en cuanto a la cercanía que se produce entre el reino de los budas y el reino humano, dado que en dicho relato los Iluminados monitorean y visitan innumerables mundos para facilitar el acceso a la Doctrina a los seres sintientes que están en condiciones de hacerlo, y se asegura que cada vez que tal conocimiento esté próximo a desaparecer de un mundo en él se encarnará un buda que ha de revivir la enseñanza. Mientras eso ocurre, el Sutra presenta numerosas descripciones del reino iluminado con el objetivo de motivar de manera positiva a los seres sintientes hacia su liberación, cuestión que lo distingue de la tradición cristiana que enfatiza numerosas imágenes terroríficas como el sufrimiento en el infierno, el fuego eterno en que arderán los pecadores o el sentimiento de culpa por el sufrimiento y crucifixión de Cristo tal como queda retratado en la iconografía cristiana cuya mejor y más popular expresión es la Cruz, el corazón sangrante, las espinas, clavos y lanzasos que hieren el cuerpo de Dios, además de las crudas y aterradoras imágenes del apocalipsis que anunciaría el juicio final, junto con la encarnación de la mayor fuerza oscura, negativa, cruel,

⁷¹ En el prólogo a la segunda edición de su *Crítica de la Razón Pura* Kant (1787) afirma lo siguiente: Así pues, no puedo siquiera admitir Dios, la libertad y la inmortalidad para el uso práctico necesario de mi razón, como no cercene al mismo tiempo a la razón especulativa su pretensión de conocimientos trascendentes. Porque ésta, para llegar a tales conocimientos, tiene que servirse de principios que no alcanzan en realidad más que a objetos de la experiencia posible, y por tanto, cuando son aplicados, sin embargo, a lo que no puede ser objeto de la experiencia, lo transforman realmente siempre en fenómeno y declaran así imposible toda ampliación práctica de la razón pura. Tuve pues que anular el saber, para reservar un sitio a la fe.

despiadada y voraz personificada en Satanás, eterno enemigo del bien y la luz.

Pero más allá de estas diferencias de estilo motivaconal hacia sus adeptos o potenciales seguidores, ha de indicarse que en la tragedia de Cristo occidente ya ha efectuado el derrotero que lleva desde la mayor separación entre lo divino y lo mundano hasta la unión o identificación de ambos, pues en ella se ve cómo Dios -que está en el cielo- se hace hombre para nacer y vivir como humano y posteriormente diluirse o fundirse con la humanidad, lo cual encierra la significación de hacer real el cielo en la tierra o de realizar el concepto ya no en dos ámbitos distintos y separados, sino como uno solo.

Vistas las cosas de esta manera, se puede apreciar un aspecto que da mayor profundidad a las diferencias recién mencionadas, ya que en el cristianismo lo que sucede es que Dios se hace hombre y desciende a la tierra para hacerse uno con la humanidad, y no describe mayormente el cielo pues, con su acto, da a entender que este se ha hecho real o ha de hacerse efectivo en la tierra misma al interior de la comunidad cristiana; cuestión que resulta más cercana o familiar si se compara con todo el camino que han de recorrer y las transformaciones que deben realizar los aspirantes a budas hasta alcanzar la Iluminación. En todo ello se puede observar que en la racionalidad budista se mantiene esa extensa distancia entre lo búdico y lo humano, mientras que en la racionalidad cristiana se produce un acercamiento que culmina en la identificación (en Cristo) del más allá divino y el más acá humano. Pero como tal cuestión no se efectiviza más allá de la representación, en la realidad concreta la sociedad evolucionará ~~trágicamente~~ hasta el punto en que la modernidad desaparece lo divino y queda solamente lo humano y su materialidad más palmaria, razón por la cual Hegel dirá que la Razón es un momento de la historia que no posee religión.

5. La clara distinción o distancia que existe, según la escuela Hua-yen, entre el reino humano y el Iluminado es perfectamente coherente o subsidiaria de la idea tan característica del budismo de que la realidad empírica es solo una apariencia en relación a la verdadera naturaleza de la realidad o asidad (de así, término traducido al inglés como suchness). La razón de su calidad de aparente, como un reflejo, sueño o espejismo radica en su carencia de existencia intrínseca o por sí misma, puesto que la realidad material es producto del surgimiento condicionado que enlaza a todos los fenómenos en un surgir, transformarse y disolverse constantes en tanto entidades particulares. Al respecto, cada entidad es formada por un agregado de dharmas o componentes menores de distinta duración y procedencia, tal como ocurre con un organismo vivo integrado por células que se renuevan continuamente sin que dicho proceso se note a simple vista.

Por el contrario, para el pensamiento moderno la Naturaleza o el entorno empírico es lo real mismo, pues, como se vio antes, más allá de ella no existe otra dimensión o reino de

mayor ni menor realidad. Una cuestión que puede concitar cierta controversia es la de las leyes de la naturaleza, pues la modernidad no duda de ellas y, sin embargo, tampoco se perciben a simple vista como el resto de los fenómenos. La respuesta a dicha interrogante radica en que las leyes naturales se revelan como una conclusión producto de una rigurosa y exhaustiva observación guiada por el método científico, por tanto, no son un objeto material, sino más bien algo así como un objeto de la razón, expresable en términos matemáticos precisos y en lenguaje lógico.

6. En una concepción ontológica en que solo existe lo natural o empírico los sentidos que informan de ello resultan fundamentales en la construcción del conocimiento, puesto que aportan los datos que permiten las generalizaciones, inducciones, deducciones y demás inferencias que dan como resultado conocimientos y predicciones certeros y confiables. Esto es lo que sucede en la racionalidad científica moderna que, confiada en sus experiencias sensoriales, se lanza a la conquista del mundo y posteriormente del cosmos en busca de conocimiento, riqueza y dominio.

Muy distinto es el panorama al interior del pensamiento de la escuela budista Hua-yen que, como se ha mostrado, plantea y cree en un plano infinitamente más real y verdadero que el mundo fenoménico en que operan los sentidos humanos corrientemente conocidos, razón por la cual propone la necesidad de ver más allá de ellos, desconfiar de sus experiencias al tiempo que llama a abandonar este plano de la realidad sumido en la ignorancia, apego y sufrimiento en pos de alcanzar el estado de iluminación completa y perfecta, inmutable y verdaderamente real.

No obstante la menuda valoración que recibe la realidad mundana en relación a la iluminada, los sentidos corporales que sirven para desenvolverse en ella al menos alcanzan para tener noticia de la doctrina que lleva hasta la liberación y que ha sido dejada a disposición de los aspirantes y custodiadas por la comunidad y los patriarcas correspondientes. Se ha ~~se~~ señalar que en el budismo la mente se considerada un sentido como el oído, la visión, el tacto, etcétera, pero de mayor alcance e importancia, cuestión que motiva el desarrollo de una gran cantidad de prácticas orientadas a su cultivo y dominio en favor de superar los obstáculos que debido a la ignorancia y el apego la han atrofiado al punto de impedir la percepción del sendero hacia la liberación.

En síntesis, la importancia epistemológica de los sentidos es muy distinta en ambas racionalidades, ya que en la modernidad gozan de la más alta estimación en cuanto a su aporte al conocimiento, mientras que en la escuela Avatamsaka ceden su lugar a la intuición directa lograda en diversos estados meditativos tras extensas y metódicas prácticas. Por otra parte, en lo que se refiere al sentido mental, este tiene la capacidad de llegar a tener contacto con la

doctrina y entrenarse adecuadamente para seguir el camino hacia la liberación que ella contiene, pero el éxito de dicha empresa no se encuentra garantizado por su condición de tal, sino que queda entregado al uso que de ella haga el ser sintiente particular en cada una de sus encarnaciones, siendo la humana una de las que brinda dicha posibilidad.

7. Siguiendo en el ámbito epistemológico, en directa conexión con el lugar que ocupan los sentidos de la percepción, en la racionalidad científica moderna la lógica, en tanto disciplina abocada al estudio de las reglas u operaciones del pensar correcto, goza de un prestigio y ocupa un lugar central en lo que al conocimiento se refiere, ya sea que se trate del sentido común como de investigaciones científicas de máxima sofisticación.

En el Sutra Avatamsaka la situación es muy distinta, puesto que la razón, en tanto facultad de la mente humana que incluye en su interior a la lógica, se encuentra limitada a los asuntos propios del reino de realidad correspondiente que, como se ha dicho antes, se caracteriza por ser aparente, vacío, como una sombra, reflejo, espejismo, etcétera. En tal sentido, el Sutra de la Guirnalda evita fundamentar en razonamientos lógicos su descripción del Dharmadathu, e incluso se pueden hallar numerosos pasajes en que se explicita el limitado alcance de la razón y la lógica para acceder al plano iluminado, o bien se exponen situaciones y sentencias que contravienen a la sana razón con el objetivo de mostrar que hay realidades (como la iluminada) que resultan, por su condición de tal, incomprensibles al entendimiento humano. Más bien, en el sutra de la Guirnalda se apela a la intuición directa por parte del aspirante de las verdades sostenidas en la doctrina tras un meticuloso trabajo de autotransformación y/o evolución existencial que le pondrá en condiciones de ello.

8. Otra arista del aspecto epistemológico y ontológico que distingue a ambos sistemas de pensamiento es el grado de racionalidad que se le atribuye al ser mismo, estimado de acuerdo a la presencia o ausencia de contradicción. Así, en la racionalidad científica moderna se opera presuponiendo que todo lo existente es racional y, por ende, plausible de ser investigado, entendido y expresado en términos lógicos y/o matemáticos. Resulta inconcebible imaginar algún punto, lugar, zona o momento del universo que se comporte de manera irracional, ilógica o en ausencia de leyes naturales perfectamente formalizables. Todo lo anterior es distinto en la racionalidad de la escuela Avatamsaka, cuestión que queda de manifiesto cada vez que se exponen paradojas e imágenes surreales que subvierten la lógica convencional con que el ser humano moderno acostumbra considerar el entorno circundante. En tal sentido el budismo Mahayana se caracteriza por la utilización de imágenes, metáforas y paradojas que violan explícitamente el “buen sentido” y la lógica formal, de modo de generar la experiencia mental de una realidad que está más allá de su alcance inmediato, motivando así la adopción de formas alternativas y más eficaces de captar la verdadera realidad.

9. Por lo anterior, en el Sutra del Ornamento Floral las matemáticas son presentadas como un medio limitado para expresar las más altas verdades del Dharmadathu, así como las características, poderes y virtudes de los budas y seres iluminados que lo habitan, tal como puede apreciarse en el libro décimo tercero titulado "Lo Incalculable", en que ello es abordado de manera directa. Pero para la modernidad las cosas son muy distintas, dado que la contradicción, ausente de la realidad misma, se produce en el sujeto cognoscente producto de la subjetividad que permea en sus investigaciones de manera prácticamente incorregible. Ello estimula la búsqueda constante de un lenguaje de tipo matemático que reduzca cada vez más la proporción de ambigüedad, subjetividad e imprecisión en la comunicación científica, cuestión que se expresa también en la impronta matemática que adquiere la lógica en la modernidad y que se a ido acentuando con el paso del tiempo.

10. En la misma línea, ambos sistemas de pensamiento manifiestan una diferencia en cuanto al modo en que ocurre la ampliación del conocimiento. En el caso de la racionalidad científica moderna dicho proceso se produce gradualmente, ya sea que se aumente la precisión de una teoría o se formule una nueva de mayor alcance, de modo que siempre el repositorio total de conocimientos de la sociedad va creciendo paulatinamente en una tendencia que, en principio, permitiría llegar a saberlo todo siempre y cuando se descubra la ecuación o fórmula que sea capaz de incluir todos los datos necesarios y las leyes que los rigen, al modo en que lo expresara Laplace en el prefacio a su *Théorie analytique des probabilités* de 1820. Igualmente, aunque existan ámbitos oscuros o vacíos de conocimiento, se espera que el progreso de la ciencia permita descubrir las leyes que permaneces todavía ocultas a los investigadores, inalterables, detrás o encima de los fenómenos.

En la escuela budista Avatamsaka el panorama varía significativamente, puesto que la omnisciencia es una condición propia de los budas y seres iluminados y el camino para conseguirlo ha sido puesto a disposición de los demás aspirantes y seres sintientes que tengan acceso a la Doctrina. En este caso el conocimiento total de la humanidad no depende de encontrar nuevas leyes o de formular teorías más amplias o precisas, sino de alcanzar el estado de Iluminación que trae consigo la omnisciencia espontánea para cada ser sintiente que logre el Nirvana. En tal caso, los esfuerzos no se enfocan en fortalecer la investigación científica tal como lo propone la modernidad, pues si algún particular, o la sociedad en su conjunto quieren ampliar su conocimiento real sobre lo existente, entonces ha de aplicarse a la tarea de conseguir el estado de Budidad. Queda, no obstante, por resolver la pregunta de porqué los budas no revelan más conocimiento sobre el mundo empírico fenoménico que, aunque vacío y aparente, igual podría beneficiar a muchos seres sintientes en cuanto a la cesación del sufrimiento, la ignorancia y el apego, de modo de crear las condiciones mundanas

para una vida -aunque efímera- más llevadera, sin pobreza, enfermedad, esclavitud, o cualquier otra condición miserable. ~~solo~~ como un ejemplo ficticio, con su omnisciencia podrían revelar los modos y métodos para que los seres sintientes que sufren por deficiencias económicas y/o materiales pudieran producir todo aquello que requieren, ya sea en este planeta o en otro lugar del universo, pues con el conocimiento de todo sería un detalle menor crear los recursos, la tecnología y las condiciones necesarias para hacer de ellos un ambiente habitable y cómodo. Incluso más, con un conocimiento tal, se puede plantear la cuestión de por qué no se altera la estructura de los reinos de existencia y se suprimen aquellos en que impera el sufrimiento, el apego, ignorancia y muerte y se ilumina a todos los seres sintientes de una vez, para que así vivan llenos de dicha, luz, paz y demás características del estado de Budidad; o por qué no se hace más breve y sencillo el camino hacia la iluminación, o se le confiere iluminación o liberación externamente a los seres, sin que éstos tengan que hacer todo el camino por sí mismos. Continuando con este ejercicio, la posesión de la omnisciencia por parte de los budas y seres iluminados plantea la interrogante de la posibilidad de hacer que el deseo no genere apego, ni el apego sufrimiento, ni ignorancia, pues, tal como se lee en el sutra, todas estas cuestiones se presentan como condiciones estructurales o inherentes a la naturaleza misma de la existencia, sin que se pueda modificar tal situación. Frente a ello, la escuela budista coloca todo ello en un extremo de la realidad y plantea que una parte de ella se encuentra totalmente libre de dichas impurezas, produciéndose una división o polarización de la realidad en dos ámbitos mutuamente excluyentes y ontológicamente distantes, ya que pese a toda la compasión, poderes y omnisciencia de los budas, ellos se mantienen sin intervenir mayormente en la dimensión humana y del resto de seres sintientes inferiores, ni se manifiestan de manera directa a ellos para convencerlos de una buena vez de la veracidad de su existencia y de la doctrina budista.

11. Volviendo a los aspectos en los que se desagregó la categoría Racionalismo se encuentra ~~una llamada~~ realismo psicológico, que en el pensamiento moderno consiste en asumir que la razón y los sentidos que la nutren son la única y mejor fuente de conocimientos, llegando ~~incluso~~ a menospreciar e incluso ridiculizar a otras formas o fuentes de conocimiento tales como la intuición o instinto, la autoridad, oráculos de diverso tipo, adivinación, escrituras sagradas, etcétera; sin reconocer el ámbito o dimensión en que cada una de ellas es válida, pertinente y útil.

En la escuela Avatamsaka, tal como ya se ha mencionado en más de una ocasión, los sentidos y la mente humana solo llegan a captar cuestiones que en esencia son vacías, aparentes y cambiantes, no como la verdadera naturaleza de la realidad, la cual puede ser percibida de una manera más próxima por métodos intuitivos obtenidos tras constante,

compleja y profunda práctica meditativa. Igualmente, en el budismo Hua-yen se le otorga una marcada importancia a la autoridad que emana de la doctrina puesta por escrito a raíz de la inspiración de los aspirantes y seres iluminados que la han facilitado para así ponerla al alcance de los interesados en conocer el camino, mientras que cada uno de ellos logra corroborar en la propia experiencia tales cuestiones. Además, dentro de la doctrina Hua-yen, como en la mayoría de escuelas budistas, los sueños ocupan un lugar destacado en términos cognitivos debido al significado revelador que pueden contener. Ejemplo de ello son los sueños premonitorios que tuvieron familiares de Sakyamuni antes de su nacimiento, o previo a que este dejara su hogar para ir en busca de su propio camino, luego de ser preparado a través de dicho medio por seres iluminados. Situación similar ocurriría con algunos discípulos y otros personajes previo y durante el momento en que Gotama alcanzara el Nirvana.

En relación a tales formas o métodos de conocimiento, en el budismo Hua-yen las prácticas meditativas ocupan un lugar de la mayor importancia en múltiples tareas, dimensiones, objetivos y etapas del Camino, ya sea para preparar al aspirante, comprender y percibir ciertas verdades, como el experimentar realidades extraordinarias que se encuentran más allá de la capacidad racional y empírica mundana. En relación a ello, en la historia de occidente se pueden rastrear tradiciones que expresan similitudes con la práctica meditativa, tales como la mística helenística y cristiana, entendida ésta como la actividad espiritual que aspira a llevar a cabo la unión del alma con la divinidad por diversos medios (ascetismo, devoción, amor, contemplación). Según Ferrater (1964) los neoplatónicos afirman que el contacto del alma individual con el principio divino suscita una iluminación interior de dicha alma que le hace conocer la esencia y la existencia de la realidad divina, aunque sin poder enunciarla. Para ello es necesario que esta alma se desprenda de todo lo oscuro y sensible, pues,

En la contemplación mística [...] las cosas se van, en efecto, atravesando y trascendiendo; se van sumergiendo en lo que debe de aparecer como una nada frente a la viva y suprema luz de Dios, que envuelve el alma en lo que es a la vez transparente e inefable. (Ferrater, 1964, p.208, Tomo II)

Observando estas líneas, llama poderosamente la atención el alto grado de similitud que se puede apreciar entre la mística occidental (pre-moderna) y la tradición meditativa del budismo Avatamsaka, salvo por la terminología que se usa en uno y otro caso. En la mística se habla de una actividad espiritual que produce la unión del alma individual con lo divino, mientras que en el budismo avatamsaka se hace en términos de la mente que logra intuir el

reino iluminado, de los budas o del dharma. En ambos casos se distingue la necesidad de "desprenderse de lo oscuro y sensible", al tiempo que se reconoce la imposibilidad de enunciar o describir correctamente dichas experiencias o intuiciones en cualquier tipo de lenguaje humano, dada la inferioridad de este en cuanto a su capacidad expresiva y de comprensión.

Respecto de los métodos utilizados en ambas tradiciones, ellos manifiestan la mayor similitud, siempre y cuando se observe el amplio campo semántico que comparten las ideas amor/compasión, meditación/ contemplación, y ascetismo/desapego; todos ellos elementos fundamentales del proceso que lleva a la experiencia mística y nirvánica, según corresponda.

Finalmente, resulta evidente la coincidencia que se expresa en la metáfora de la luz o iluminación, utilizada en ambas tradiciones, que se obtiene al presenciar, conectarse, experimentar o conocer esa realidad tan superior e inefable (divina o búdica), en cuyo proceso las cosas habituales se disuelven como una nada frente al todo mismo.

Pero todas estas similitudes entre el budismo y occidente se dan en racionalidades pre-modernas, razón por la cual la racionalidad científica las contiene en su interior como suprimidas, conservadas y superadas, quedando así más expuestas sus diferencias con la escuela Avatamsaka. Una explicación a tales diferencias podría hallarse en la gran distancia historiográfica que separa la modernidad de la escuela budista en cuestión, pues ella es más contemporánea de la mística cristiana que de la época de las luces, la razón y la ciencia. No obstante lo anterior, la temporalidad o cronología de una cultura y otra no siempre es el mejor parámetro a utilizar para encontrar explicación a tales diferencias y similitudes, pues, de acuerdo al marco teórico que guía esta investigación, más útil resulta considerar el modo productivo que caracteriza a una cultura determinada que su ubicación en la línea del tiempo, puesto que la cosmología y epistemología de una cultura son otras dos formas de expresar o describir a la totalidad desde perspectivas distinguidas solo por el intelecto.

Queda así en evidencia que, tras la comparación realizada, el racionalismo psicológico es una característica exclusiva de la racionalidad científica moderna. Resta, sin embargo, plantear y resolver la interrogante (quizás de carácter antropológico) de si al tornarse el sistema de vida budista Avatamsaka más próximo al modo de vida capitalista moderno se aproxima o análoga también su racionalidad. De acuerdo a la premisa que aquí se ha admitido así debiera ser, sin embargo, los estudios requeridos para corroborar tal afirmación han de realizarse en una investigación distinta de la presente, puesto que tal propósito excede el alcance de este trabajo. No obstante lo anterior, en el punto siguiente se exponen las semejanzas encontradas en la comparación efectuada sobre ambas racionalidades con el objeto de determinar si las diferencias recién presentadas son más o menos profundas e importantes que sus similitudes, pensando siempre en la posibilidad de que algunos o muchos

de sus conceptos particulares y doctrinarios ya estén o puedan integrarse provechosamente al interior del pensamiento científico moderno, y más específicamente en las ciencias cognitivas contemporáneas en tanto paradigma transdisciplinar de investigación.

4.7.2. Semejanzas entre el Sutra Avatamsaka y la Racionalidad Científico Moderna.

Tal como ocurrió en el apartado anterior dedicado al tratamiento de las diferencias entre el pensamiento moderno y el de la escuela Avatamsaka, ahora se expone el detalle de las semejanzas encontradas entre las categorías características de la racionalidad científico moderna y la escuela budista Avatamsaka de acuerdo a la lectura y análisis realizados al Sutra de la Guirnalda descrito en el segundo capítulo de esta investigación y analizado en mayor profundidad en la primera parte del presente.

1. Al comparar el concepto de Naturaleza moderno con el de Naturaleza de buda o la verdadera Naturaleza de la Realidad, presentada al inicio de la sección anterior, se enfatizó en aquellos aspectos en que se diferenciaba una racionalidad de la otra, sin embargo, allí mismo se encuentra un punto en el que ambas presentan una coincidencia de no menor importancia ontológica; se trata del hecho de aceptar una realidad ontológica superior a la del ser humano, tanto en su sentido lógico como temporal, que posibilita la existencia de este último. En el budismo Avatamsaka la estructura de la realidad incluye un reino destinado al ser humano dentro de la existencia sometida al nacimiento, sufrimiento, muerte y renacimiento o rueda del Samsara, bien determinado en cuanto a sus límites, características y posibilidades y, en cierto sentido, en una posición relativamente cercana a la Iluminada según la escala en que son clasificados los distintos reinos de existencia samsárica. Al respecto ha de señalarse que algunas escuelas distinguen un número de cinco tipos de reinos, mientras que otras lo hacen en siete. Lo relevante de ello es que el reino humano se encuentra, en una escala jerárquica o ascendente; así, si al primer reino se le otorga el lugar más bajo de la escala, y al último el más alto, el reino humano se encuentra a uno o dos reinos del iluminado, manifestando con ello una posición de privilegio o de considerable avance en su camino a la Iluminación, razón por la cual se estimula la realización de un esfuerzo importante para mantener tal estatus y continuar avanzando en el Camino, pues existe la posibilidad de retroceder en él si es que se aparta de la doctrina y se cae en las redes del apego, el error, la ignorancia, o las consecuencias kármicas de las acciones así lo determinan.

En la racionalidad moderna el ser humano es entendido como una evolución al interior del reino natural, que es el único de que se tiene certeza y es aceptado como real. En términos cuantitativos la vida humana representa una proporción ínfima en relación a todo lo existente en el universo, y su posibilidad de haber ocurrido y desarrollado hasta como se conoce en la

actualidad también es de una bajísima probabilidad, al punto de no tener pruebas de formas de existencia similares en lo que se conoce del universo. Tal condición, unido a la inteligencia y capacidad emocional es interpretada por la modernidad como de una incalculable importancia cualitativa, llegando muchas veces a presentarse a sí misma como la culminación de la evolución de la vida en el universo, en lo cual encuentra justificación el comportamiento de apropiación y consumo indiscriminado del resto de especies y entidades que le circundan, pudiendo considerar incluso a otros seres de su misma especie como recursos dispuestos por la naturaleza para su uso discrecional.

Lo importante es que en ambos casos la humanidad se encuentra dentro de una realidad que le supera, posibilita y ante la cual ha de adaptarse forzosamente para sobrevivir y/o continuar ascendiendo en la escala evolutiva. Esto contrasta notoriamente con el planteamiento hegeliano que coloca al ser humano al nivel de Dios o, para ser más precisos, muestra su identidad toda vez que se observa el poder ontológico del Espíritu que crea y se crea a sí mismo en tanto Absoluto, es decir, no contenido en un tiempo ni un espacio u otra dimensión distintos de él, sino creando constantemente a toda la realidad. Ante tamaña inverosimilitud el sentido común moderno puede preguntarse cómo es que el filósofo llega a una conclusión tal, puesto que parece tan distinta de las que le preceden. Al respecto la Fenomenología expone dos líneas argumentativas que han de entenderse como dos caras de una misma moneda. La primera de ellas dice relación con la actitud asumida por la sociedad en la época que Hegel considera en la figura de la Razón, que es cuando el ser humano tiene la certeza de ser toda realidad y se lanza instintivamente a la conquista del planeta y la galaxia, que no son sino una cosificación de la Razón misma, al igual que lo ocurrido con las leyes que la ciencia dice encontrar en la naturaleza. Paralelamente, la figura del Dios cristiano ha ido perdiendo presencia a lo largo de los siglos en que se ha transformado la vida y se ha conseguido mayor abundancia, conocimiento, libertad y poder social, al punto de cuestionar y comenzar a revelarse ante la institución monárquica que se decía representante de Dios en la Tierra.

La otra línea argumental, que complementa a la primera, dice relación con el estudio que el autor efectúa de la dimensión en que el espíritu se representa a sí mismo, mejor conocida en la historiografía como la Religión. En la evolución de ella se aprecia cómo se produce una transformación gradual en las determinaciones que va adquiriendo el elemento divino desde la indeterminación misma que manifiesta en la luminosidad de las primeras representaciones, para luego recibir la forma de plantas, animales y finalmente rasgos claramente antropomórficos. La lectura hegeliana de ello consiste en afirmar que esa tendencia obedece al nivel decreciente de la enajenación humana que primero se experimenta

como completamente sometida a las fuerzas que le rodean y le resultan completamente extrañas, pero que luego se va reduciendo a medida que aumenta su conocimiento técnico y control de los elementos. Otra forma de expresarlo es decir que mientras menos poder tiene el ser humano más lejos de sí coloca dicha capacidad creadora, la voluntad, el conocimiento supremos, etcétera, resultando que dichas representaciones de lo divino no son más que proyecciones de la impotencia que experimenta en un momento determinado de su historia. Por ello es que en la época de la Razón, cuando la sociedad moderna experimenta mayor confianza en sí misma, le invade un optimismo y un poderío que llega a la prepotencia ilustrada que todo lo intenta dominar y devorar, encontrándose ahí la explicación a su falta de religión o a la muerte de Dios en tanto enajenación de sus propias capacidades.

2. De la misma comparación entre los conceptos de Naturaleza y Naturaleza de buda se desprende otra similitud de importancia en el ámbito ontológico y que se refiere al carácter positivo o dado que se le asigna a ambos conceptos en cada una de las racionalidades, pues, en la experiencia humana nada afecta la existencia de ambas Naturalezas, simplemente están ahí desde siempre como una característica fundamental y estructural de la realidad, sin que se identifique algún proceso por medio del cual ella (la Naturaleza moderna y la Naturaleza de buda) se haya desarrollado o llegado a ser lo que ahora es. Es inimaginable, en ambas racionalidades, un momento o parte de la realidad en que no existiera aquello que designan con el término naturaleza; cuestión que hará más original e inverosímil (a los ojos de estas racionalidades) la propuesta hegeliana de la naturaleza en tanto momento parcial y superable de cualquier proceso, o bien una situación de enajenación en que el autor no se reconoce en su obra. En este último caso, al ser humano le resulta posible no solo adaptarse a la realidad y condiciones dadas por la naturaleza, sino que además es factible e incluso deseable que la transforme, se reconozca en ella y la supere, reduciendo paulatinamente los ámbitos en que impera lo natural, carente de cultura, básico, simple y extraño.

3. La posibilidad de la omnisciencia y la importancia del conocimiento son dos puntos en que la modernidad y la escuela Hua-yen presentan, sin ser idénticas, llamativas similitudes.

En lo que respecta al conocimiento, la modernidad y la escuela budista coinciden en asignarle una posición de la más alta estima, en un caso por la incidencia de ello en el dominio de los elementos, materiales y del entorno circundante, y en el otro por su colaboración en el camino hacia la Liberación de los seres sintientes, así como el resguardo, divulgación y aplicación de la Doctrina. De otra parte, pese al diferente modo en que ambas racionalidades conciben el conocimiento, así como su finalidad y utilidad, resulta llamativo que en ambos casos se plantee la posibilidad y realidad de la omnisciencia en tanto saber de todas las cosas, fenómenos y seres de todos los lugares y épocas del universo. En la modernidad esto queda

expresado de manera explícita en el determinismo de Laplace (quien ya fuera citado más arriba) al postular la firme confianza en la existencia de una ecuación que pudiera incluir la posición actual y trayectoria de todas las partículas existentes en un momento dado, esfuerzo al cual debían encaminarse las investigaciones verdaderamente científicas. En la escuela Avatamsaka, por su parte, la omnisciencia es una característica propia de los budas y seres iluminados, lo cual implica que ya es una realidad, puesto que todos ellos lo saben todo desde incontables tiempos; en este sentido el ser humano solo puede aspirar a pertenecer a dicho grupo de omniscientes y comprobar por sí mismo el conocimiento que todos ellos comparten, pero que no se puede ampliar ni reducir en parte alguna. Ha de señalarse, igualmente, que en el pensamiento budista cada ser iluminado posee la omnisciencia, mientras que en el pensamiento moderno el sujeto de la omnisciencia coincide más bien con el conjunto de los científicos que dominan debidamente la o las leyes necesarias y los datos que les corresponden, debiendo incluso puntualizar que ello no implica que lo sepan todo de una vez, sino que tiene la capacidad de apuntar su instrumental científico técnico hacia donde quieran y con ello iluminar un punto o momento determinado de la realidad. Metafóricamente puede expresarse esto en la diferente forma en que ilumina un farol y una linterna. El primero irradia su luz en todas direcciones al mismo tiempo, cuestión que se asemeja a la omnisciencia budista. En la modernidad ésta opera más bien como una linterna que puede iluminar en cualquier dirección a que se apunte dicho aparato, pero siempre manteniendo el resto del espacio en la oscuridad. Por lo demás, ambas racionalidades coinciden en alejarse mucho de la propuesta hegeliana del conocimiento en diversos aspectos, especialmente en lo referido a la omnisciencia, puesto que el filósofo no afirma tal cuestión; sin embargo, utiliza una expresión que suele ser mal interpretada y relacionada con dicho concepto. Hegel concluye su fenomenología con un capítulo denominado El Saber Absoluto que, lejos de ser un saber de todas las cosas y fenómenos en todas partes y momentos, se refiere al saber que se alcanza de lo absoluto o no relativo. En palabras muy breves consiste en la experiencia que la sociedad o el Espíritu tiene de saberse a sí mismo como lo absoluto, el sujeto que es toda la realidad. Cabe señalar que tal situación, pese al modo en que es descrita en la Fenomenología, no ha ocurrido efectivamente sino solo en el plano del concepto, aunque las condiciones para que ello ocurra, según el autor, ya se encontrarían dadas en el mundo que conoce y que alcanza a vislumbrar.

Hasta aquí las similitudes presentadas en este apartado corresponden a la comparación efectuada a partir del análisis de la categoría Realismo Naturalista, razón por la cual han sido tocados temas de tipo ontológico y epistemológico. En tal sentido, los puntos siguientes siguen la misma lógica, y por tanto se desprenden de la categoría Racionalismo, en la que se encuentran variadas similitudes.

4. La primera de ellas se refiere a la armonía, regularidad, equilibrio y simplicidad que le son atribuidos a la realidad, y que permite a la modernidad confiar en la existencia de leyes naturales que con la investigación ceñida al método científico pueden descubrirse y expresarse en términos matemáticos, y que en su punto culminante llevarán a Kant a deducir leyes o imperativos morales con idénticas características a las del mundo natural. En la escuela budista Avatamsaka, por su parte, esto se manifiesta en las reiteradas ocasiones en que se mencionan estas cualidades de la existencia iluminada, e incluso de los reinos inferiores en tanto expresión imperfecta pero coincidente, en lo demás, con la verdadera naturaleza de la realidad, o como se dice en la doctrina del Dharmaloka que pone de relieve la igualdad de fenómeno y noumeno, descrita anteriormente. Ha de considerarse que la naturaleza última de la realidad, en ambos casos, es una, simple e inmutable, en oposición a las apariencias y fenómenos vacíos de existencia inherente, caracterizados por su fugacidad o impermanencia, según la terminología budista.

Frente a dicha similitud, una vez más el pensamiento hegeliano difiere sustancialmente en cuanto a esta caracterización se refiere. Recuérdese que para el filósofo la realidad es en sí misma -no como un accidente o una condición externa- negativa, contradictoria, dramática, libre, impredecible en última instancia, deseante, desventurada, desgarrada, etcétera; sin que haya en algún punto inicial un equilibrio o estado edénico lleno de pureza desde el cual se hubiera producido una caída que explicara las imperfecciones o situaciones extrañas.

5. En el mismo tenor, las dos racionalidades que aquí se presentan de acuerdo a sus similitudes coinciden en aceptar la existencia de leyes universales y necesarias. En la modernidad ello es expuesto de modo explícito, mientras que en la escuela budista ello se hace de manera implícita toda vez que se acepta y plantea la existencia de la ley del Karma, el surgimiento condicionado, las cuatro nobles verdades, la estructura de los reinos de realidad, etcétera, pues cada una de estas verdades opera como una ley positiva, encontrada o descubierta por los seres sintientes o iluminados como una parte inherente de la verdadera naturaleza de las cosas. Lo anterior implica que tales verdades no han sido creadas ni pueden ser modificadas o eliminadas por los seres sintientes humanos, e incluso queda la duda de si los seres iluminados tienen la capacidad de alterarlas. Tales leyes no pueden no regir en todos los tiempos, reinos y lugares de las diez direcciones, puesto que si así ocurriese el objetivo de la perfecta y completa iluminación de todos los seres tendría un límite o una zona que escapara a su alcance, reduciendo igualmente la omnipotencia y omnisciencia de los budas y seres iluminados. Así, ¿puede haber alguna acción de un ser sintiente que quede fuera del alcance de la ley del Karma? ¿existirá algún día un tipo de ser que no esté comprendido en los cinco reinos de existencia? ¿pueden las cosas vacías de existencia inherente generarse por un

proceso distinto del surgimiento condicionado? Desde la perspectiva del Avatmasaka Sutra todas estas interrogantes tienen una respuesta negativa. Lo mismo ocurre en la modernidad con las leyes de la naturaleza, las cuales se tienen por universalmente válidas y exentas de posibles transformaciones a futuro, manteniéndose como diferencia entre ambos pensamientos el hecho de que la modernidad continúa en su búsqueda de leyes naturales, puesto que no las conocen todas, como en la escuela Avatamsaka.

Nuevamente, oponiéndose a estas dos racionalidades, Hegel entiende a las leyes como algo puesto por el ser humano que, en un primer momento es experimentado como dado desde siempre y de manera "natural" en completa ausencia de participación en ellas, pero luego reconocidas como producto de la actividad humana con diversos grados de enajenación y/o extrañamiento, tal como se ha tratado detalladamente en pasajes anteriores.

6. Pero el racionalismo, según se definió antes, tiene una dimensión psicológica dada por aquella concepción en que la razón es considerada una facultad mental o intelectual, cuestión que es sostenida en el budismo Avatamsaka y en la modernidad, aunque sin llegar a historizar dicho asunto hasta entenderlo como un momento cultural característico de las sociedades que tienen la certeza de ser toda la realidad, al estilo en que lo expone Hegel en su Fenomenología, ampliando y superando la noción típica de la razón, confinada al cerebro de los individuos. Pese a todo, en la modernidad la razón tiene el poder de permitir a los humanos discernir entre lo falso de las apariencias fenoménicas y las verdaderas leyes que los rigen por sobre el alcance de la percepción de los sentidos. En la escuela budista también se acepta una realidad más verdadera que la sensorial, puesto que esta última es ficticia, como un sueño, sombra, espejismo y otras cosas por el estilo, pero la razón no alcanza a superar la barrera de lo aparente a menos que se trate de la mente de un ser iluminado que ha adiestrado completamente su facultad racional. En Hegel, como y se ha expuesto, no hay un más allá de los fenómenos, excepto que el propio ser humano lo cree y se coloque a sí mismo en dicho lugar, tal como el filósofo lo ejemplifica en la metáfora del alzamiento del telón.

7. Por cierto, la idea de un reino de realidad o una dimensión que se encuentra más allá del alcance de los sentidos y la percepción humana corriente es perfectamente funcional al hábito polarizador de generar dualidades, en donde los mejores atributos son separados de los peores y puestos en ese más allá, dejando a los inferiores en el más acá cotidiano propiamente humano. En ello resultan bastante similares las racionalidades moderna y Avatamsaka, especialmente en lo referido a la tranquilidad, pureza, bondad y perfección con que se caracteriza al más allá, en contraste con lo impuro, imperfecto, intranquilo e inferior reino del más acá. Sobre tal diferenciación la Fenomenología se pronuncia críticamente al reconocer el carácter histórico, contextual y relativo de dichas distinciones efectuadas

abstractamente por el pensamiento, y siempre unidas en la realidad. Recuérdese, por ejemplo, el desarrollo que hace el filósofo en “[α] Lo bueno y lo malo, el poder del Estado y la riqueza]”, donde se aclara que dichas valoraciones siempre se encuentran situadas y en referencia a las potencias éticas (la familia, gremios, comunidad, Estado) y al sentimiento de comunidad. De este modo, una acción u obra cualesquiera resultará buena y mala a la vez según desde donde se considere; por ejemplo, el independizarse de los hijos mayores y hacer su propia vida favorece al Estado por cuanto se trata de nuevos ciudadanos que pasan a integrarlo, en detrimento de núcleo familiar que los ve partir como una forma de disgregación. En parte, eso se grafica en el conflicto de Antígona y Creonte en tanto personificaciones de la ley divina y la ley humana, aunque su alcance supere las consideraciones que aquí se tocan. Lo relevante en este caso es mostrar que Hegel se diferencia de la modernidad y el budismo Avatamsaka al reconocer que hay un único reino de realidad, para usar una expresión budista, que produce en su interior cuestiones que pueden ser valoradas como buenas y malas, puras e impuras, perfectas e imperfectas, y así sucesivamente con las demás dualidades en que son separados lo divino y lo humano en un más allá y un más acá.

8. En el plano epistemológico se halla una importante similitud en cuanto al modo de concebir al sujeto cognoscente ideal en el pensamiento científico moderno y el budismo Avatamsaka, pues en los dos casos este, paradójicamente, resulta ser un sujeto cuya subjetividad desaparece o se reduce ampliamente. En la escuela Avatamsaka los budas y seres iluminados poseen la omnisciencia, pero su subjetividad carece de deseo, duda, angustia, culpa, remordimiento, arrepentimiento, pasiones como la ira, rencor, sed de venganza, etcétera, así como de cualquier indicio de maldad y misterio. Queda en tales sujetos solamente la bondad suprema, pureza en todo sentido, compasión y el conocimiento sin límites, cuya utilización práctica parece ser escasa o nula debido a la ausencia de necesidad personal de ello.

En el pensamiento científico moderno el conocedor ideal se parece más a una máquina que a un ser humano corriente, ya que se reconoce explícitamente en el método científico que la subjetividad es la fuente de todo error en el proceso de selección, recolección, tratamiento e interpretación de los datos que dan pie a la construcción de teorías y, en última instancia, el descubrimiento de leyes naturales propiamente dichas. Por ello es que se plantea reiteradamente la característica de la objetividad como un rasgo exclusivo del conocimiento científico, en el cual se habría suprimido al máximo la participación del sujeto en dicho proceso investigativo. Pese a todo, tal objetivo ha mostrado ser un escollo insalvable a lo largo de la historia de la epistemología, y Hegel, más que ninguno, rechaza tal pretensión basado en su concepción ontológica de la realidad como un sujeto en sí misma.

4.7.3. Diferencias entre la Fenomenología del Espíritu y la Racionalidad Científico Moderna.

Siguiendo el modelo utilizado al comparar la racionalidad científico moderna con la escuela budista Avatamsaka, aquí se expondrán las diferencias más importantes existentes entre la racionalidad contenida en la Fenomenología del Espíritu de Hegel y el pensamiento moderno tal como ha sido sistematizado en las categorías que se han seleccionado como características y definitorias de él, utilizando en dicho análisis el estudio efectuado en el capítulo tercero de esta investigación así como las referencias a las categorías modernas expuestas en el cuerpo del capítulo actual justo antes de iniciar la comparación punto a punto.

1. Procediendo desde la categoría denominada Realismo Naturalista se hallará de inmediato que Hegel critica la positividad que la modernidad atribuye al mundo empírico que tiene ante sus ojos, especialmente cuando afirma la existencia de un mundo natural dado y exterior al ser humano; postulando en su lugar que es la historia humana la artífice de la existencia toda aunque en un principio no sea consciente de ello. Una de las principales consecuencias de lo anterior es que no hay cosa alguna o condición que en última instancia sea exterior y dada al ser humano, cuestión que se sostiene y hace más coherente cuando se examina la progresión del argumento fenomenológico que va desde la experiencia de la conciencia hasta el Saber Absoluto. Sin embargo, el sentimiento de estar en un mundo extraño y distinto de sí mismo es real en proporción al nivel de enajenación que tiene una sociedad dada, y solo en la intuición o el elemento de la representación se crearán figuras, potencias o seres capaces de crear la realidad en que nace, se desarrolla y muere la humanidad.

2. Pero no solo la naturaleza o el entorno circundante son vividos de la manera en que se expuso en el punto anterior, pues a nivel psicológico y/o existencial se produce un fenómeno que puede denominarse como una otredad radical en la que el individuo que ha surgido en ese momento de la historia se siente completamente otro en relación a sus congéneres, tanto individuales como de forma colectiva, percibiendo a la sociedad en su conjunto como una sumatoria de elementos egoístas de los cuales se ha de desconfiar. (Nota: un extremo de esa postura es encarnada por el pensamiento político de Hobbes, quien señalara que la naturaleza del hombre es ser un lobo para el hombre, cuestión que daría pie a una constante guerra de todos contra todos, haciendo imposible una sociedad basada en sus inclinaciones naturales sin mediación). Más allá del individualismo característico de la modernidad, y de las variantes en que ello se refleja en la filosofía de la época clásica de este periodo y de todos sus matices y consecuencias, en esta parte cobra relevancia la incapacidad de los individuos para reconocerse como productos de la sociedad en que han nacido, crecido y formado. En tal empeño el filósofo se esmera en mostrar el desarrollo lógico e histórico que

permite entender la constitución del individuo moderno y su consustancialidad social más allá de la oposición que experimenta por parte de ésta. Esto mismo incide en el modo en que la modernidad y Hegel ubican al individuo dentro del todo de manera tan distinta, pues en el primer caso ocupa una posición central que es objeto de intensas y explícitas críticas por parte del filósofo, el cual da a entender la importancia cultural del surgimiento de la individualidad, a la vez que muestra el desastre social a que se ha llegado a raíz del individualismo que se ha producido, especialmente por la disolución del sentimiento de comunidad que mantiene la cohesión social en una cultura urbana de la complejidad que se ha alcanzado en la modernidad. A modo de ejemplo, recuérdese la figura de "La persona abstracta, el señor del mundo" que se presenta en la sección Eticidad, dentro del capítulo El Espíritu. Por otra parte, si se observa la Fenomenología, el protagonista es el Espíritu, la historia humana o la sociedad, cuyas potencias éticas constituyentes están todas por sobre el individuo, y que tan bellamente queda expresado en el título de la obra de Ramón Valls Plana "Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel".

3. Prosiguiendo en el ámbito ontológico se pueden encontrar numerosas e importantes diferencias al comparar la racionalidad científico moderna con el pensamiento hegeliano expuesto en su fenomenología y que surgen precisamente del estudio, conocimiento y críticas que efectúa el filósofo a la modernidad en tanto expresión de la lógica propia de su original pensamiento que permite hablar, utilizando sus términos, de una superación conceptual de la racionalidad científico moderna y que pueden relacionarse directamente con su filosofía de la naturaleza descrita con anterioridad.

Para empezar, los conceptos de espacio y tiempo en la fenomenología son concebidos como productos de la actividad de la esencia absoluta, lo cual implica que dichos conceptos no son absolutos ni como dimensiones físicas ni como categorías del entendimiento puro al modo en que ha sido expuesto por Kant, aunque más emparentado con esto último. Cabe aquí precisar que dichos conceptos en la modernidad aparecen como si existieran de manera total y de una sola vez igualmente en cualquier punto y momento de la realidad, cuestión que contrasta con el estar siendo producidos de manera continua y no necesariamente igual en todo lugar. De lo anterior dan testimonio incluso algunas investigaciones relativamente contemporáneas en el campo de la física, sobre todo a partir de la teoría de la relatividad de Einstein que cambió radicalmente la forma de entender esos conceptos.

En el capítulo titulado El Saber Absoluto Hegel dirá que el tiempo es solamente el ser allí, puro y externo del concepto en tanto este es conciencia percipiente, mas cuando el concepto se realiza como tal el tiempo es superado por el concebir. En tal contexto de ideas la temporalidad formal, vacía y plana deja su lugar a la historicidad en tanto expresión de la

libertad y reconocimiento con que la humanidad se realiza a sí misma.

4. De otra parte, durante la modernidad la existencia toda es entendida como una inmensa colección de átomos y otras partículas de mayor tamaño resultantes de la interacción y agregación de partículas elementales regidas por leyes naturales perfectamente objetivas, cuestión que es discutida frontalmente en la Fenomenología hasta hacer coherente el argumento de que la realidad es un sujeto o, propiamente dicho, un Espíritu absoluto que se diferencia internamente y que en términos lógicos ontológicos se llama totalidad. El atomismo recién mencionado es perfectamente funcional al carácter analítico moderno que separa todo en sus partes componentes y luego adiciona para integrar el todo de dichas partes, y puede observarse nítidamente en la operación de las disciplinas científicas de establecer un objeto de investigación propio y distinto del resto de los campos científicos, y que suele ser conocido como individualismo metodológico.

Si se observa la historia del pensamiento, puede apreciarse que previo al desarrollo disciplinar y gremial de las ciencias modernas primaba un estilo investigativo más próximo al de totalidad, y que ha quedado plasmado en la obra de pensadores de la talla de Hume, Hobbes, Spinoza, y tantos otros, quienes no abstraen de la realidad una fracción, objeto particular o conjunto de ellos para estudiar su comportamiento y luego deducir leyes naturales. Sus unidades de análisis (término extemporáneo a dichos personajes) son cuestiones mucho más complejas y de fronteras borrosas, y que por su alcance serían inabordables por un enfoque más científico, puesto que pensaban en términos de naciones o de la humanidad en su conjunto, y mezclaban (según un criterio metodológico propiamente moderno) dimensiones económicas, morales, religiosas, políticas y de diversa índole que arrojaban resultados poco precisos y altamente especulativos desde la perspectiva de las ciencias naturales y sociales instituidas posteriormente.

5. La Naturaleza, por su parte, dentro de esta concepción espiritual de la realidad desarrollada por el filósofo suabo no es el todo de la existencia, sino un momento que sirve de mediación en el proceso de hacerse efectiva la esencia o, para decirlo de otro modo, la naturaleza es el momento en que la esencia se enajena, cosifica y hace otra de sí parcial. Así, en una escala de enajenación, se tiene al Espíritu o la esencia como la mínima expresión, luego al momento natural, y finalmente la Naturaleza exterior, objetiva y vacía de sentido, voluntad y libertad, tal como se piensa en la modernidad en coherencia con su impronta científica.

6. De este modo, las cosas que componen la naturaleza poseen un estatus ontológico de primer nivel, como algo que es en y por sí mismo y cuyas relaciones son secundarias y prescindibles, frente a la ontología hegeliana que otorga mayor realidad a las relaciones o procesos que dan cabida a los momentos que son las cosas en tanto para sí de la esencia,

entendida como la movilidad absoluta que caracteriza al espíritu, y no como una cuestión que está bajo las apariencias, al modo en que la modernidad concibe las dualidades interior/exterior o noúmeno/fenómeno, que también Hegel analiza y critica severamente para luego presentar su ontología de totalidad.

7. Otra arista en que las dualidades modernas se diferencian notoriamente de lo propuesto por el filósofo es aquella en que se distingue y separa nítidamente lo verdadero de lo falso, ya sea que se refiera al sentido común ilustrado o a su utilización académica o disciplinar una vez que la lógica se hace más formal y matemática. Ante esto la Fenomenología muestra sutiles gradaciones o matices en los cuales lo verdadero y lo falso se consideran como referidos a la efectividad o concreitud de los hechos más que a valores de verdad producto de algún cálculo lógico, o como señala en el prólogo de su obra en que toma distancia respecto del resto de pensadores en lo que se refiere a considerar lo verdadero y falso como antagónicos.

8. En términos epistemológicos el pensamiento moderno resulta muy pasivo en relación a la realidad, pues el conocimiento es una operación que representa en el interior del sujeto aquello que ha podido captar de su exterior. La discusión es amplia respecto de cómo puede ser aquello y de si sucede en el vacío o a partir de ciertas ideas, conceptos o categorías básicas que permiten integrar y procesar los datos externos. Con Kant, especialmente en su Crítica de la Razón Pura, la cuestión supera los límites clásicos de la modernidad al proponer que la razón pura configura la realidad a partir de la variedad empírica que surge a los sentidos y luego a la estética y lógica trascendental. Pero Hegel va mucho más allá al proponer que no solo configura en su mente a la realidad a partir de fragmentos indeterminados de la misma, sino que es el creador de ella tanto o más que conocedor de ella, razón por la cual la Fenomenología expone las principales experiencias en que la humanidad va teniendo conocimiento de sus características y capacidades limitadas solo por sí misma. De hecho, siguiendo al filósofo, la humanidad crea la realidad, vive en esa actividad y mucho después tiene conciencia de hacerlo, para posteriormente ser autoconsciente y llegar al saber absoluto, que es cuando experimenta y conoce la plenitud de su ser.

En cuanto a la representación, Hegel la considera como fenómeno social en la cual, como la palabra lo indica, la sociedad se presenta a sí misma de diversas maneras, algunas de ellas en el ámbito artístico, otras en el religioso o deportivo, y en rituales de diverso tipo. Es una puesta en escena generalmente simbólica que atañe principalmente a la dimensión intuitiva y/o subconsciente de la sociedad.

9. En el pensamiento científico moderno la contradicción se encuentra confinada al saber como un defecto que el sujeto ha introducido en él a causa de una imprecisión o

equivocación a lo largo de todo el proceso cognitivo, con lo que la realidad empírica queda completamente exenta de contradicción. En la Fenomenología, por su parte, se ve que la realidad misma, que es un sujeto, es contradictoria en lo más esencial de sí, al punto de no concebirse la posibilidad de que ella pueda faltar o cesar alguna vez, pues es una característica ontológica inherente al Espíritu absoluto.

10. Este espíritu se descubrirá, recién, una vez que se han desarrollado fenomenológicamente sus momentos parciales y más simples que, en el orden de la exposición, progresan desde el esto, la cosa, coseidad, fuerza, juego de fuerzas, infinitud, infinitud viviente y el espíritu, con su serie de niveles, matices y complejidades. En la modernidad se concibe la realidad como una inmensa cantidad de cosas, que no son más que materia, energía y vacío circundante, al igual que el resto de la naturaleza con la sola excepción, un tanto difícil de explicar, del ser humano que es a la vez natural y libre. Esta es quizás una de las diferencias más profundas, notorias y relevantes de esta comparación, por cuanto se pasa de una realidad inerte y exterior a una plenamente espiritual, subjetiva, contradictoria, deseante, negativa y libre, entre los principales atributos que dan pie a un devenir muchas veces dramático, trágico y desgarrador, cuestiones todas impensables de la realidad al interior de la racionalidad científico moderna.

11. De vuelta en el ámbito empistemológico, ha de recordarse que una de las características definitorias del racionalismo moderno era el empirismo que combina razón y experiencia de modo tal que los sentidos de la percepción aparecen como la mejor o incluso única fuente de conocimientos, mas en la Fenomenología lo hacen solo como fuente de ilusiones, al modo en que se expone en la sección Conciencia, "La percepción o la cosa y la ilusión", en donde se explican tanto la riqueza como pobreza de la operación perceptual.

12. Más adelante en la Fenomenología, luego de la sección Autoconciencia, Hegel desarrolla un capítulo denominado Razón, en el cual se puede apreciar claramente el distinto modo de entender la razón por parte de este filósofo en relación a los pensadores y el sentido común moderno. Recuérdese que la razón es considerada durante esta época como una facultad intelectual propia de los individuos, útil para juzgar las proposiciones con auxilio de la lógica y plenamente distinta de las emociones o pasiones. Aunque Hegel no niegue lo anterior, amplía el significado de la razón hasta concebirla como una situación social e histórica caracterizada por el uso e incluso abuso del raciocinio bajo la certeza de que el ser humano es toda la realidad y, por ende, dueño y señor de cuanto existe, con la dificultad de que tal cuestión es sostenida por muchos individuos al mismo tiempo. En este sentido es que el autor distingue entre una razón observadora, directamente relacionada con la ciencia moderna y la filosofía de la naturaleza de su época; una razón activa, vinculada a lo que Kant denominaría

razón práctica o reflexión sobre la libertad y la ética; y finalmente, la razón real que es la puesta en contexto efectivo de las cuestiones, problemáticas y asuntos expuestos de manera separada en las dos dimensiones de la razón presentadas inmediatamente antes que ésta. Por cierto, el resultado social de ello es un reino animal del espíritu atravesado por múltiples contradicciones, dicotomías y enajenaciones de la mayor profundidad, y que fueran tratadas en mayor detalle en el capítulo posterior de la Fenomenología llamado el Espíritu.

13. Respecto de este último, la riqueza semántica del concepto Espíritu se logra tras una serie de conceptos más simples y parciales, dentro de los cuales ha de contarse a la esencia en tanto aspecto lógico ontológico de la movilidad absoluta propia del espíritu, y que por la índole misma de los lenguajes verbales y matemáticos no puede ser captada o puesta en palabras debidamente. En dicho punto se separa ampliamente la racionalidad científico moderna del pensamiento hegeliano, especialmente en la valoración que se hace del lenguaje lógico formal y el matemático, ya que ellos serían capaces de capturar y expresar la riqueza y complejidad de la realidad misma o, al menos, se tiene la confianza en la posibilidad de mejorar estos lenguajes hasta encontrar dicha perfección, reduciendo cada vez más la ambigüedad terminológica que da cabida a interpretaciones diversas. Así, se tiene que la Fenomenología afirma que lo más fundamental de la realidad, su movilidad, la esencialidad se escapa al lenguaje, mientras que el pensamiento moderno asegura poder asir a la realidad en sus aspectos más profundos y verdaderos y comunicarlos fielmente.

14. Sin embargo, esta pretensión ilustrada o moderna se destaca, además, por la separación infranqueable y de carácter ontológico sostenida entre la realidad y otras cuestiones pensadas como puras, tales como la razón, las cuales no tendrían ninguna relación con algún tipo de influencia histórica, cultural o de contexto. Como es evidente, esto es propuesto de manera extrema y explícita por Kant en sus tres críticas (de la Razón pura, Razón pura práctica, y del juicio), y que Hegel, por su parte criticará en profundidad en la Fenomenología. Ante ello este último propondrá que existe una identidad entre coseidad y razón, es decir, son lo mismo pero expresado de distinta manera y con énfasis en distintos matices de la cuestión o, como dice Hegel, de la cosa misma. Como ya se ha dicho, la realidad, el espíritu, es una sola gran cuestión (actividad) que vive, experimenta o existe en distintos momentos. Así, la coseidad es la actividad de este espíritu o esencia de hacerse cosa, de pasar de la fluidez absoluta a la quietud parcial para luego volver a la movilidad. La razón o la otra parte de la identidad mencionada, es el momento en que el espíritu tiene apenas la certeza de ser toda la realidad, y no una facultad, un ámbito de cosas separado del resto de la realidad.

15. En directa relación con lo anterior, pero referida al punto número tres de la categoría Racionalismo se tiene que el pensamiento moderno distingue tajantemente ser de

saber como dos entidades ontológicas perfectamente distintas, derivando la segunda de la primera y atribuyendo la contradicción solo al saber. Pero como ya se ha indicado anteriormente, Hegel es de la idea de que ser y saber son dos aspectos de una misma cuestión, y además agrega que la contradicción es inherente a estos modos de entender la existencia o a estos dos momentos de la misma; de hecho, según este autor, la existencia no podría devenir sin esta contradicción.

16. Así mismo, lo verdadero en uno y otro caso difieren de manera notoria en cuanto a su consideración lógica y ontológica. Se debe señalar que el pensamiento científico moderno ha derivado históricamente en una separación disciplinar cada vez mayor entre la ontología y la lógica, reservando este último lugar para el cálculo de los distintos valores de verdad que se obtienen como resultado de operaciones estrictamente abstractas y separadas de cualquier realidad otra. En cambio, Hegel utiliza el concepto de verdad para referirse a la realidad concreta así como a la pensada, al tiempo que reconoce dicha condición o estimación a lo largo de los procesos en que se realiza la existencia.

17. En la categoría Racionalismo también se distinguió como un punto característico de la modernidad aquel referido a la regularidad, simplicidad y armonía de lo real en las cuales se basa la búsqueda científica de leyes en la naturaleza, pero en la Fenomenología esta concepción es sustituida por una en que la realidad es un sujeto, y por tanto contradictoria, libre, dramática, escindida, extrañada, etcétera, e impredecible a ciencia cierta. Esto no ha de interpretarse como que no es posible conocer cosa, fenómeno o tendencia alguna bajo esta concepción, sino más bien que se pueden encontrar y describir tendencias tanto a nivel parcial y general, sin que por ello haya una necesidad natural o una ley universal que impida una transformación radical de esas tendencias. El estudio de la Fenomenología permite comprender que el espíritu absoluto coloca ciertos límites a sus posibilidades, evitando de este modo que pueda ocurrir cualquier cosa o evento, o que pueda darse una única opción como en los casos en que la modernidad piensa la libertad como azar o como determinismo.

4.7.4. Semejanzas entre la Fenomenología del Espíritu y la Racionalidad Científico Moderna.

En la primera categoría estudiada (realismo naturalista) se pudo apreciar que prácticamente todas las diferencias aquí descritas entre la fenomenología hegeliana y el pensamiento moderno parten de o se producen a partir de una semejanza primaria: Hegel acepta las premisas o afirmaciones fundamentales de la modernidad, pero muestra la historicidad, su surgimiento, desarrollo y contradicciones que permiten reconocer la superación de las mismas. Ello explica que en la comparación las diferencias resulten más

relevantes y numerosas.

De otra parte, las diferencias entre estas dos racionalidades o sistemas de pensamiento se visualizan mejor si se considera su relación con la racionalidad contenida en el Avatamsaka Sutra. De este modo, tanto el pensamiento moderno como el hegeliano comparte la idea de la primacía que tiene la realidad efectiva frente a aquella que se encontraría más allá de lo evidente. Pese a que la modernidad reconozca un interior o una dimensión nouménica tras la realidad aparente, su actuar se centra en el mundo del más acá sensible, llegando a perder incluso cierta perspectiva de futuro toda vez que consume o devora todo a su paso. Hegel no propone eso, sino más bien se preocupa por las principales contradicciones, problemáticas y posibilidades políticas y culturales que se han abierto a la humanidad a raíz de la Revolución Francesa, cuestiones todas muy profundas y complejas, pero propias y concernientes a la vida y transformaciones de su tiempo, muchas de las cuales, por no decir todas, afectan directamente a la sociedad occidental hasta el día de hoy. Lo anterior contrasta vivamente con lo propuesto en la racionalidad budista Hua-yan que describe e invita a conocer y participar del Darmadhatu o reino de los budas, debiendo incorporar las prácticas necesarias para evolucionar y dejar este reino humano impregnado de ignorancia, sufrimiento y muerte.

En lo que respecta al carácter crítico se observa, en la comparación de los tres sistemas de pensamiento, que es un rasgo prácticamente ausente en el Sutra Avatamsaka, pero compartido por la modernidad (macrosemiótica del mundo escritural) y por Hegel, quien hace de la crítica un elemento central de su proceder dialéctico que permite descubrir las contradicciones a través de las cuales se desenvuelve lo real. En el pensamiento científico moderno, como es sabido por todo aquel que participe de algún proceso investigativo, también se utiliza la crítica como parte de la validación de los conocimientos cada vez que los resultados de las investigaciones son expuestos al escrutinio del gremio investigador y confrontados con el corpus de conocimientos establecidos, metodologías y teorías correspondientes.

4.7.5. Diferencian entre el Sutra Avatamsaka y la Fenomenología del Espíritu.

1. Haciendo una síntesis de las dos obras en comparación se aprecia que la primera consiste en una descripción del Dharmadathu o reino de los budas, mientras que la Fenomenología se refiere netamente a la sociedad humana en su conjunto. El Dharmadathu es considerado la realidad de mayor estatus ontológico y el fundamento de toda otra forma de existencia que, en relación a ella, es secundaria, aparente, ilusoria, tal como se dice del reino de realidad humano que Hegel entiende como el único y absoluto. En razón de ello, el Sutra de la Guirnalda propone la necesidad de dejar el plano inferior de las apariencias, sufrimiento y

apego en pos de alcanzar la iluminación propia de los budas que, al igual que el pensamiento del catolicismo ilustrado concibe un más allá perfecto y puro, que se encuentra en un plano infinitamente superior y distante. No obstante, la escuela budista afirma que existen paralelamente, además de estos dos reinos de realidad, varios otros en los cuales los seres sintientes pueden encarnar y permanecer por tiempo indefinido o bien alternar entre uno u otro dependiendo del karma que produzcan en cada vida. Tal cuestión es rechazada por Hegel toda vez que señala que cualquier forma de pensar un más allá distinto de la realidad humana es una forma de representación producto de la enajenación en que se encuentra la sociedad en un momento dado.

2. En ese más allá o reino de los budas se realiza la libertad propiamente tal o se accede a la budidad como producto de haberse liberado de los lazos del apego, ignorancia, deseo y sufrimiento, cuestiones todas que tienen una impronta marcadamente individual relativa a cada ser sintiente. En cambio, en la Fenomenología la libertad es un atributo inherente al espíritu social, y su realización concierne al conjunto de la cultura que, en segunda instancia, se refleja o particulariza en los individuos que son parte de ella. En este caso, la libertad es entendida como autodeterminación, y aunque dicho concepto es propio de la sociedad, el problema consiste en saber ello y, especialmente, en realizarlo de manera efectiva, cuestión que bien podría no ocurrir o, para decirlo de otro modo, no es necesario que ocurra. Además, la libertad y el autoconocimiento, como muchas otras cosas al interior del pensamiento hegeliano, manifiestan gradaciones y matices en los que frecuentemente se halla presente su opuesto, es decir, la enajenación e ignorancia.

3. En contraste con la visión de totalidad hegeliana que mantiene enlazadas o mezcladas las cuestiones que la modernidad suele poner como dicotómicas, la escuela Avatamsaka coloca en la naturaleza de buda todas aquellas características consideradas como positivas, excelsas, superiores y nobles, quedando todas las negativas e inferiores asignadas al resto de los reinos de realidad dentro de los cuales se ha de contar al humano. Este tipo de separación es compartida por la Ilustración y duramente criticada en la Fenomenología, puesto que su autor ofrece una ontología en que tal característica es superada, dando pie a una concepción en que resultan inseparables -salvo en el entendimiento- lo bueno de lo malo, lo puro de lo impuro, lo verdadero de lo falso y así un largo etcétera. Se ha de recordar que la pureza es uno de los adjetivos calificativos que el filósofo utiliza recurrentemente en un sentido peyorativo, dando a entender que algo completamente puro es posible solo en el pensamiento, e incluso resulta un tanto indiseable que pudieran darse situaciones, circunstancias, personas o cuestiones efectivamente puras, tal como queda de manifiesto en el tratamiento que Hegel hace de la figura del alma bella -comentada con anterioridad-

especialmente por su acción de abstraerse de la realidad social que la hace posible y contiene debido a la maldad, fealdad y crueldad que percibe en el mundo social.

4. En la misma figura del alma bella Hegel vuleve a criticar el individualismo que se ha producido durante la época moderna, lo cual se ve reflejado en el argumento general de la Fenomenología del Espíritu que, como su título lo indica, trata de la sociedad en tanto totalidad auto diferenciada. Pero en el Sutra Avatamsaka el enfoque es muy distinto; este apunta a los seres sintientes en tanto particulares, todos los cuales contienen la semilla de la Budidad que, dependiendo de su propio criterio y esfuerzo, pueden desarrollar o no. Ciertamente, al interior del budismo la comunidad de aspirantes a la iluminación es muy importante, pero la doctrina, la práctica, el camino y la perfecta y completa liberación han de ser realizados por cada ser sintiente. No se trata de una cuestión social, como es el caso de cada una de las experiencias que Hegel contempla en la Fenomenología, razón que explica la enorme diferencia que se observa en una y otra obra en cuanto a la enumeración o referencia que se hace a sujetos particulares; recuérdese la gran cantidad de budas, seres iluminados semidioses, reyes, monjes, y demás personajes que son aludidos en el Sutra, versus las mínimas veces que Hegel trata sobre individuos en su ciencia de la experiencia de la conciencia, que por lo demás, suelen referirse a principios o situaciones sociales ejemplificadas en casos particulares, como en los pasajes en que se trata del quijotismo, Karl Moore, Fausto, Antígona, Creonte, etcétera.

5. En lo que respecta a la naturaleza, la diferencia se interpone una vez más entre ambos sistemas de pensamiento, pues, en tanto entorno empírico es considerada una ilusión más producida por la mente no iluminada. En la Fenomenología, como se ha podido apreciar, la naturaleza es un momento poco desarrollado del espíritu, o bien, donde impera la enajenación en mayor medida y por eso se aparece como algo otro, una condición dada ante la cual la humanidad se encuentra arrojada sin más. Por ello es que mientras menos dominio la humanidad tenga de algo, más natural ello le resulta, y viceversa, pues allí donde el ser humano adquiere conocimiento lo natural comienza a esfumarse para dar paso a la cultura o espiritualidad que, en opinión del filósofo, es lo efectivamente real.

6. De lo anterior se desprende que en la filosofía hegeliana no haya y se discuta directamente la idea de que exista algo así como una naturaleza humana o condición estructural inherente de la cual no se pueda escapar, tal como lo proponían algunos pensadores previos a Hegel, ya sea que se pensara a esta naturaleza como bondadosa, apasible, cooperadora, solidaria, entre otras características; o bien de manera egoísta, competitiva, agresiva, calculadora, etcétera. No hay una naturaleza humana, sino impotencia y enajenación proyectada como tal. Pero en el Sutra Avatamsaka, aunque no se diga en esos

términos, se reconoce una realidad que encaja perfectamente con la idea de naturaleza humana, y es aquella reconocida en las cuatro nobles verdades, pues, cada una de esas verdades opera de manera exhaustiva para todos los seres sintientes sin que tales principios o leyes de la existencia puedan ser modificadas. Utilizando el concepto de naturaleza podría decirse que los seres sintientes, especialmente el ser humano, por naturaleza sufren, son ignorantes y mueren, a la vez que pueden encontrar la doctrina o el camino que los lleve a liberarse de tales condiciones, tender hacia la iluminación, descubrir y desarrollar la naturaleza de buda que se encuentra en cada uno de manera potencial.

7. A propósito de libertad, además del concepto, una de las principales diferencias radica en el sujeto que la realiza, alcanza o posee. En el caso de los seres iluminados y budas, tras liberarse, ellos trascienden el plano propiamente humano y pasan a formar parte del reino de los budas, con lo cual pierden la capacidad de autodeterminarse al modo en que lo plantea Hegel en su Fenomenología. Allí, la libertad es un atributo de la sociedad humana, y su ejercicio se hace efectivo al interior de su mundo cotidiano dentro del cual están presentes muchas cuestiones consideradas como impuras e inferiores por parte de la escuela budista Avatamsaka; ello explica que la libertad pueda llegar a transformarse en el terror de una época, como lo fue aquel período comentado por el filósofo bajo el título de “La libertad absoluta y el terror”. Por otra parte, al entender la libertad como autodeterminación de la sociedad humana, cabe la posibilidad de que el o los sujetos sean impredecibles e lo que respecta a su conducta futura, cuestión que en los seres iluminados se reduce notablemente toda vez que ellos no pueden comportarse con impureza, maldad, o cualquier tipo de emoción o motivación impura e inferior.

8. En cierto sentido, las dos obras comparadas en este estudio comparten el hecho de referirse en parte importante a la libertad, pero se diferencian, entre otras cosas, en el objetivo que persiguen los autores. Para el budismo es importante motivar a los aspirantes y guiarlos en el camino que han de seguir para obtener su liberación, mostrando todos los beneficios que ello otorgará así como numerosos pormenores, etapas, posibilidades y alternativas para lograrlo. Hegel, por su parte, se centra en mostrar la historia que ha permitido la posibilidad de la libertad social que él cree ver ad portas, y es enfático en señalar que la filosofía ha de abstenerse de hacer predicciones y recomendaciones respecto de lo que ocurrirá o de lo que puede hacerse para obtener un objetivo determinado.

9. En otro ámbito de cosas, el budismo Hua-yen se aparta del pensamiento hegeliano en lo referido a la racionalidad de la existencia, especialmente cuando postula que la verdadera esencia de la realidad se encuentra más allá del alcance de la razón humana, específicamente, en el reino de los budas y, por ende, accesible solo a ellos y a los seres

iluminados que han superado las limitaciones propias de la condición humana.

En la Fenomenología, en cambio, se descarta la existencia de una dimensión o realidad que se encuentre más allá del alcance de lo humano y se sostiene que, como todo es una sola totalidad, ella es racional, no en el sentido que lo postula la modernidad, sino más bien en el hecho de ser concebida por sí misma, lo cual no la exime de ser contradictoria.

10. Relacionado con la anterior diferenciación entre un más allá búdico perfecto, puro y lleno de virtudes y un más acá humano imperfecto, impuro, inferior e ilusorio se halla la cuestión epistemológica de las verdades y/o leyes de la realidad que, en el budismo Avatamsaka provienen de los seres iluminados y son reveladas por ellos a los demás seres sintientes a través de la doctrina budista que puede adquirir innumerables modalidades de acuerdo a la audiencia a que se dirija, pero permanece inalterable en cuanto a su contenido profundo pues, las leyes pregonadas son inmutables y perfectas, indiscutibles y eternas. En la Fenomenología, como se ha mostrado, tanto el más allá, las leyes y el ser supremo del que manan son entendidos como una enajenación o proyección de la impotencia humana y, por su misma índole libre, autoproductora y contradictoria, pueden alterarse en la medida que aumenta la autoconciencia de sí como el dominio de la realidad que por momentos experimenta como otra y dada.

11. La fe o bodhicitta es presentada y alabada en el Sutra de la Guirnalda como un punto fundamental en la empresa de alcanzar la Budidad, puesto que sin ella resulta muy difícil mantenerse en el camino correcto sin tener todavía la certeza de la posibilidad de dicha meta o en la veracidad de la Doctrina que, en un principio, el aspirante no puede corroborar en su propia experiencia debido a su impureza, falta de práctica y aptitudes mentales y espirituales.

En la Fenomenología la fe es un término utilizado por Hegel para referirse al catolicismo ilustrado que no es otra cosa que un pensar abstracto, racionalista, calculador e incluso engañoso -para utilizar una expresión del propio filósofo- que poco tiene que ver con el sentimiento de comunidad u otra práctica social congregadora, tenida en mucho más estima por el pensador luterano que critica además el sentimentalismo del que abusan ciertas ramas del catolicismo.

12. En el plano ontológico hay una diferencia abismal entre lo expuesto en el Sutra Avatamsaka y en la Fenomenología del Espíritu: para el primero la verdadera esencia de la realidad, la naturaleza de buda, es una y la misma, inmutable y eterna en su condición, mientras que en la segunda obra la realidad toda es contradictoria, cambiante, móvil, negativa, haciéndose otra de sí constantemente.

13. Algo similar sucede con el deseo, que en la Fenomenología se presenta como un

rasgo constitutivo o inherente al espíritu mismo que no es sino toda la realidad, mas en el Sutra del Ornamento Floral se alienta a superar cualquier forma de deseo, salvo que se trate de la iluminación propia a de los demás, puesto que en él radica una de las causas del apego que impide al ser sintiente avanzar hacia la liberación.

14. Buda como una representación.

Aunque no se trate directamente en la Fenomenología, por analogía a lo presentado en el capítulo titulado religión, la figura de buda puede ser entendida perfectamente como una representación humana de algo que le es propio a ella misma pero que experimenta de modo enajenado como un super ser humano que ha alcanzado la perfección en un reino muy distinto del mundano. En el avatamsaka sutra, como en todas las escuelas budistas, el buda o los budas y seres iluminados no son solo una representación, sino lo más real y verdadero que existe.

15. Y no solo eso, sino que el grado de budidad tiene carácter de divino. Sus propiedades, conocimientos, poderes, pureza, omnipresencia, omnisciencia, están por sobre cualquier tipo o forma de existencia. Frente a ello, Hegel critica la vida de Dios, y por extensión la de cualquier forma de divinidad, por las siguientes razones: 1) porque le falta el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo; 2) por ser la igualdad no empañada y la unidad consigo misma que no se ve impulsada hacia un ser otro y la enajenación ni a la superación de ésta. 3) Por ser la universalidad abstracta que prescinde de su naturaleza de ser para sí y del automovimiento de la forma general. 4) Por tratarse de una irrealidad, algo muerto y espantoso. 5) Por ser una belleza carente de fuerza. 6) Por no ser como el espíritu que no se asusta ante la muerte y se mantiene en la pura desolación, pues el espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento, en vez de ser esa potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo sin mirarlo cara a cara y permanece cerca de ello (cf. Prólogo II. El desarrollo de la conciencia hacia la ciencia. 1. El concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto).

4.7.6. Semejanzas entre el Sutra Avatamsaka y la Fenomenología del Espíritu.

1. En relación al realismo naturalista característico de la racionalidad científico moderna el Sutra Avatamsaka y la Fenomenología del espíritu coinciden en su posición crítica. En la escuela budista se propone que la realidad de mayor estatus ontológico es la naturaleza de buda, ante la cual los demás reinos de realidad son meras apariencias, ilusiones, sueños o sombras, dentro de las cuales cabe contar a la naturaleza en tanto entorno material o físico en el que el ser humano vive.

En la Fenomenología, por su parte, la naturaleza es real pero como un momento básico a través del cual el espíritu obtiene la mediación para hacerse otro de sí y, por ende, no

es toda la realidad ni mucho menos; de hecho, en el texto el filósofo se refiere a lo natural casi siempre en un sentido peyorativo o como algo que ha de superarse o desarrollarse mucho más.

2. En el plano epistemológico la escuela del Ornamento Floral asegura que todo aquello que perciben los sentidos es producto de la mente y, por ende, según se purifique y desarrolle ésta, lo percibido también lo será en su misma medida. Lo relevante de esto es que todo lo que parece ser real y estar ahí de manera independiente al ser humano en el fondo no lo es, sino más bien, es precisamente su producto aunque no sea consciente de ello. Algo muy similar es sostenido por Hegel en la Fenomenología, aunque el creador de la realidad no sea tanto el individuo como la sociedad en su conjunto, y que en dicha obra es llamada el Espíritu. Nada de esto parece apartarse más de la propuesta moderna en que se afirma que las cosas están ahí de manera externa al ser humano, precediéndole y haciendo posible su existencia sobre el planeta.

3. En la famosa imagen de la Red de Indra se halla una nueva similitud entre el Sutra y la Fenomenología. Para ello es necesario recordar que la mentada red se encuentra formada por innumerables joyas, cada una de las cuales refleja a todas las demás, y con ello se intenta poner de manifiesto la interconexión e interdependencia profunda que existe entre todas las cosas, seres y elementos de la realidad. Visto de esa manera, la ontología hegeliana expuesta en su Fenomenología se destaca por criticar la visión del universo como un agregado de piezas o cosas exteriores entre sí y ofrecer el concepto del espíritu absoluto que corresponde a toda la existencia como un único sujeto que se diferencia internamente y, lo que resulta más extravagante para el pensar moderno, no tiene lado de afuera o condición alguna que le sostenga o haga posible más allá de sí mismo.

4. En el sutra Avatamsaka se destaca, además de la vacuidad, la transitoriedad y/ fugacidad de todos los fenómenos y cosas existentes, salvo las relativas a la naturaleza de buda y al estado iluminado. En la Fenomenología, de modo semejante, se critica el considerar las cosas como constantes o estables más allá de su esencialidad o devenir. Hay que notar que la posición hegeliana es más radical que la budista por cuanto el rasgo de la esencialidad o movilidad constante abarca no solo a los fenómenos o cosas materiales, sino al espíritu mismo en toda su completitud, sin que quede dimensión, elemento o cuestión alguna de la realidad que se sustraiga a dicha condición.

5. Dentro de la doctrina conocida como Dharmaloka se dice que la Gran Mente o Gran Espíritu es el fundamento de toda la realidad, cuestión que a primera vista parece coincidir ampliamente con la propuesta hegeliana del Espíritu Absoluto que es la realidad toda. Sin embargo, las diferencias se presentan al momento de comparar el concepto de mente o espíritu que se maneja en tal caso, pues, como se dijo antes, en la escuela del Ornamento

Floral dicho espíritu ha sido despojado de parte importante de la subjetividad que Hegel más valora, como lo es su impredecibilidad, el deseo y el dolor.

6. Como parte de la misma doctrina, la escuela Avatamsaka distingue un plano o aspecto de la realidad en el que las cosas u objetos son percibidos como separados, distintos, moviéndose en el tiempo, espacio y sujetas a la ley de causalidad física y moral. En la Fenomenología Hegel distingue distintas experiencias del espíritu en que las cosas se presentan como exteriores, separadas sometidas al tiempo, espacio y otras condiciones de posibilidad. Lo distintivo del pensamiento hegeliano es que tales experiencias son momentos que el espíritu supera en su devenir histórico.

7. El tercer aspecto de la doctrina de Dharma-loka se conoce popularmente con el nombre “uno es muchos y muchos son uno” o la identidad entre fenómeno y noúmeno, el cual produce profundas resonancias kantianas a un lector occidental de mediana formación filosófica, especialmente en lo que respecta a la utilización de los términos fenómeno y noúmeno. Ciertamente, es muy probable que la traducción contribuya a resaltar los aspectos comunes de los conceptos originales de una y otra tradición, sin embargo, lo relevante es que la escuela Avatamsaka propone la existencia de una identidad entre ambos términos, con lo cual se produce una similitud más con lo expuesto por Hegel en la Fenomenología. Recuérdese que allí se sostiene que no hay algo que esté más allá del fenómeno, tal como lo postula Kant y la modernidad en general.

No se trata de una equivalencia, ni menos una igualdad por cuanto el filósofo alemán no equipara fenómeno y noúmeno, sino más bien afirma que solo existe el fenómeno, la similitud aflora al observar la distinción que se hace al decir uno es muchos y muchos son uno, que calza en gran medida con la concepción espiritual que atraviesa la fenomenología. De otra parte, puede entenderse dicho aspecto del Dharma-loka como una distinción de dos momentos distintos de la realidad, correspondiendo uno al de la unidad y el otro al de la diversidad.

8. En ambos sistemas de pensamiento se rechaza la posición epistemológica moderna que defiende al objetivismo, en un caso por tratarse los objetos de meras ilusiones o apariencias en relación a la realidad verdadera que corresponde a la naturaleza de buda, y en el otro porque la existencia misma es un gran sujeto que, aunque por momentos se comporte como objeto, no puede abstraerse de su condición de tal y dejar a un lado su subjetividad en la operación cognitiva.

9. Respecto de las taxonomías, tan características de la investigación científica, una vez más dicho asunto se encuentra ausente en la escuela Avatamaka y en la Fenomenología, todo ello derivado de la posición epistemológica que se ha desarrollado en ambos sistemas de

pensamiento. En el Sutra, por ejemplo, abundan las extensas enumeraciones sin que se efectúe, a partir de ellas, algún tipo de sistematización, ordenamiento o clasificación de sus elementos. En la Fenomenología se critica esa característica moderna bajo el argumento de la falsa objetividad con que son realizadas las taxonomías, además de basarse en supuestas leyes de la naturaleza igualmente artificiosas.

10. Por razones muy parecidas a las expuestas en el punto número ocho de esta sección, la concepción de un universo compuesto de partículas distintas y exteriores entre si no tiene sentido ni coherencia al interior de los dos sistemas de pensamiento considerados en este apartado, ya sea por la originación dependiente e interconexión de todos los fenómenos producidos por la gran mente, o por el concepto de totalidad autodiferenciada desarrollado por Hegel y expuesto a lo largo de la Fenomenología.

11. A diferencia de lo afirmado en el pensamiento científico moderno, el Sutra de la Guirnalda reconoce la imposibilidad del lenguaje humano para contener y transmitir apropiada o fielmente las características de la verdadera naturaleza de la realidad o aquellos aspectos más esenciales y profundos, siendo el sutra una especie de vaga y pobre metáfora de tal plano de realidad que supera con mucho las capacidades de cualquier ser sintiente no iluminado para percibirlo y comprenderlo.

En la Fenomenología esto aplica a la esencialidad o movilidad en que transcurre la realidad y que por las limitaciones propias del lenguaje no puede ser capturada debidamente sin transformarse en algo muerto. A propósito, recuérdese los pasajes en que se desarrolla *el esto* y *el ahora* presentados al principio de la sección Conciencia.

12. Compasión y perdón.

El budismo Avatamsaka exalta la compasión como un valor fundamental para asegurar la liberación no solo individual, sino de todos los seres sintientes en las diez direcciones. Desde un punto de vista ético esto tiene directas consecuencias en la forma de vida de una sociedad cualesquiera y, dicho sea de paso, contrasta vivamente con el individualismo y la actitud devoradora que se observa en la sociedad moderna en la que cada individuo puede actuar como el señor del mundo y utilizar a los demás como medios para sus fines personales.

La compasión, por su parte, no hace diferencias entre los seres sintientes, pues bajo esa perspectiva cada uno de ellos es visto en su condición de miseria y con la misma posibilidad de llegar a ser iluminado según dónde se halle evolutivamente a lo largo del Gran Camino, en el cual pueden progresar con ayuda y compasión de los más avanzados.

En la Fenomenología hegeliana el perdón es un concepto y una práctica que permite mediar las diferencias entre los seres humanos, de modo de cortar con la cadena de viejo precepto “ojo por ojo, diente por diente” en la que se justifica o explicita el ánimo de venganza

propia de la ley de la tierra. Aunque la compasión y perdón, tal como se han presentado aquí, difieran en muchos otros aspectos, importa destacar que ambos comparten el hecho de operar como valores que contribuyen directamente a congregarse a las personas que los practican y fortalecen el sentimiento de comunidad que los sostiene relativamente unidos en una sociedad. En el caso de la compasión, se presupone que los demás seres sintientes poseen la misma naturaleza de buda y, por tanto, pertenecen a la misma categoría de potenciales seres iluminados y actuales seres sufrientes e ignorantes. Cuando Hegel desarrolla el tema del perdón aclara que tal cuestión requiere o implica dejar de lado las diferencias personales para ver en el otro un sí mismo, es decir, alguien de las mismas características o que pertenece al mismo conjunto social.

13. Estrechamente vinculado al punto anterior se encuentra que ambos sistemas de pensamiento tienen en común una importante dimensión religiosa, entendida ésta como toda aquella actividad social tendiente a unir o volver a unir aquello que se ha separado. Ha de considerarse que esta especie de definición de lo religioso se atiene a aquella raíz latina *religio*, *religatio*, *religare* (religar, vincular, atar), en lo cual se justifica aquella interpretación de lo religioso como lo que tiende a unir al ser humano con el Dios de las alturas o del más allá de este mundo que, por distintas razones, se ha separado de lo divino. En el caso de la escuela budista se trata de acercar a los seres sintientes a su iluminación para así entrar al reino de los budas que está muy por sobre el reino humano.

En la Fenomenología el tema es unir a la humanidad consigo misma y mantenerla congregada, pues ella coincide con el Dios de la tradición cristiana que al recusitar se disuelve en la comunidad efectiva que se llama a sí iglesia o eclesia. Ciertamente, cuando Hegel utiliza el término religión o religioso también agrega que históricamente dicho fenómeno sirve como medio a través del cual la humanidad representa a lo divino de distintas maneras mientras toma consciencia y autoconsciencia de que ello no es otra cosa que la historia humana ha experimentado todos los poderes y características divinas como extrañas. Por lo demás, este ámbito religioso resulta todavía más similar entre ambos sistemas de pensamiento al estar ausente o en franco detrimento al interior de la racionalidad científica moderna, tal como lo expone Hegel en el capítulo titulado El Espíritu, y que en la introducción al capítulo Religión ratificará al expresar que la época de la Razón carece de religión

14. Tomando como referencia la figura desarrollada bajo el nombre de estoicismo, presente en el capítulo Autoconciencia de la Fenomenología del Espíritu, se puede interpretar de manera crítica a la escuela Avatamsaka como una forma de enajenación en la cual los individuos se refugian en su mente y allí experimentan la libertad que fuera de ella o en la vida social efectiva está muy lejos de ocurrir. De hecho, el ensimismamiento y búsqueda de la

libertad interior o en un más allá que el presente se explica precisamente por esas condiciones objetivas de opresión, esclavitud e impotencia generalizada que caracteriza a la época en que surgió el estoicismo y que en parte es común a la situación en que el budismo se originara y propagara por las diversas zonas de Asia. De este modo, la figura del Ser Iluminado e incluso la del aspirante a él ofrece más de una similitud con el concepto del estoico que aborda Hegel en su Fenomenología.

15. En el mismo sentido, y como una proyección o evolución de la figura del estoico el ser iluminado también presenta características que son atribuidas por Hegel a la figura del alma bella que, en su interior, contiene el concepto del espíritu, aunque se ve imposibilitado de materializarlo en la práctica cotidiana de vivir en sociedad. El problema que enfrenta este personaje, y que en sentido irónico justifica su denominación es el de la fealdad, crudeza, injusticia e impureza que caracteriza al mundo en que vive y que, debido a la impotencia que experimenta para transformarlo, le llevan a retraerse o apartarse de tal mundanidad para hallar refugio en la belleza del arte, el pensamiento y, en el caso del budismo, en la meditación y demás prácticas de abstracción social.

Capítulo 5. Paradigmas actuales en las ciencias cognitivas.

Introducción.

Luego de haber presentado los sistemas de pensamiento contenidos en la Fenomenología del Espíritu de Hegel y el Sutra del Ornamento Floral, así como sus principales similitudes y diferencias en relación a la racionalidad científica moderna, se aborda el estudio de del ámbito epistemológico de las ciencias cognitivas con el objeto de identificar y describir los paradigmas más importantes para luego pesquisar las posibles relaciones conceptuales, teóricas, metodológicas y/o categoriales que puedan exhibir a la vista de los sistemas de pensamiento mencionados. De este modo se podrá, además, conocer en qué ámbito en particular las ciencias cognitivas podrían obtener algún tipo de complemento o enriquecimiento con vista a su desarrollo futuro, al tiempo que se explicita la presencia actual - en las ciencias cognitivas- de algún elemento distintivo de esos sistemas de pensamiento.

Igualmente, conviene puntualizar que la noción de paradigma no se considera aquí de una manera tan estricta como la presenta Kuhn (2005), sino más bien como una idea aproximada para entender los principales programas de investigación y sus supuestos más generales y básicos.

Principales Paradigmas en las Ciencias Cognitivas.

La literatura especializada coincide en identificar una serie de paradigmas o enfoques dominantes en lo que respecta a la investigación o producción científica al interior de las ciencias cognitivas desde sus primeros años hasta el día de hoy. En tal sentido, la sistematización de Francisco Varela (1988) ofrecida en su obra "Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales" marca una pauta en cuanto a la identificación y clasificación de las mismas en torno a sus principios paradigmáticos generales, siendo tal su utilidad y pertinencia que se encuentra vigente incluso en el presente con ligeras variaciones y nuevos aportes.

En concreto, y de acuerdo al texto citado, las ciencias cognitivas se caracterizan por desarrollarse en torno a los siguientes paradigmas o ejes:

1. Cognitivismo: representación, procesamiento de información.
2. Conexionismo-emergencia: patrones, operación distribuida, propiedades emergentes, autoorganización, sistemas dinámicos.
3. Corporización: unidad agente entorno, situación, incrustamiento.
4. Enacción: co-determinación, co-emergencia.

En un estudio mucho más reciente, Vernon (2014) da cuenta de la vigencia de la clasificación propuesta por Varela, pero al mismo tiempo agrega un par de elementos que sirven como una actualización de la versión anterior toda vez que cuenta a la aproximación dinámica como independiente y de gran potencial de desarrollo futuro, al tiempo que conceptualiza a cada uno de los paradigmas por medio de la noción de sistemas. Así, el autor clasifica los paradigmas dominantes en ciencias cognitivas en (1) sistemas cognitivistas, (2) sistemas híbridos, y (3) sistemas emergentes, dentro de los cuales incluye las aproximaciones (a) conexionistas, (b) dinámicas, y (c) enactivas.

Se ha de notar que la utilización de la noción de sistema en tanto que agente de la cognición reemplaza o desplaza hacia un plano secundario al concepto de mente o a la dualidad mente-cuerpo, tan importante en la reflexión e investigación anterior sobre la cognición.

5.1. Paradigma cognitivista.

Por tratarse del paradigma u orientación dominante, tanto en el surgimiento, desarrollo y actualidad de las ciencias cognitivas, la documentación al respecto es abundante y detallada en cuanto a la descripción de las distintas fuentes, influencias, personajes y momentos relevantes. En esencia consiste en sostener que la cognición es computación o manipulación de símbolos formales, también conocida como teoría computacional de la mente. Bajo esta perspectiva, la mente realiza la computación por medio del cerebro, que es su soporte físico y, en el caso de los sistemas no biológicos, por máquinas diseñadas para tal efecto.

Las ciencias cognitivas se forman aproximadamente entre los años 1940 y 1956 luego de la convergencia de variados trabajos científicos provenientes de áreas disciplinares tales como la biología, matemáticas, lógica, psicología, cibernética y lingüística, principalmente, e imbuidas en una corriente de naturalización de la epistemología, como queda en evidencia en el programa de investigación desarrollado por Jean Piaget y que denominara epistemología genética; o en la epistemología evolutiva propuesta por Konrad Lorenz; o en la epistemología experimental mencionada por Warren McCulloch quien, junto con Pitts, en 1943 marcaran un hito en la formación de las nacientes ciencias cognitivas al proponer la idea de que el cerebro realizaba cálculos lógicos por medio de la activación o inhibición de sus componentes elementales o neuronas. Dicha idea se fortalecería posteriormente con su implementación en los computadores basados en la arquitectura de John von Neumann, compuesta de un procesador central, una unidad de memoria, y un dispositivo de operaciones aritméticas, todos ellos conectados por un medio portador de señales.

Sin embargo, Varela (1992) señala que pese a que en sus primeros años (lo que llama la etapa cibernética) el símil entre la mente humana y el computador era una orientación tentativa, a partir de 1956, tras un par de encuentros⁷² en los que participaron personajes como Herbert Simon, Noam Chomsky y Marvin Minsky, adquiere un carácter de hipótesis explícitamente reconocida, la cual gozará del mayor apoyo y dirigirá las principales investigaciones de las ciencias cognitivas a partir de entonces hasta convertirse en la base del paradigma denominado cognitivismo⁷³.

Para Vernon (2014) y Varela (1992) lo fundamental de este paradigma es que la cognición se logra por computaciones efectuadas sobre representaciones de conocimiento simbólico en un proceso en que la información del mundo es tomada por medio de los sentidos, filtrada en procesos perceptuales para generar descripciones que descartan los datos irrelevantes, representada de forma simbólica, y razonada de acuerdo a un plan para ejecutar acciones físicas y mentales. Bajo esta perspectiva, el que sean representacionales significa que se requiere la manipulación de símbolos explícitos, esto es: encapsulaciones de información que denotan el estado del mundo externo al agente cognitivo. Además, el término “denotar” alude a una identidad entre el símbolo usado por el agente cognitivo y la cosa que él denota. Esta forma de representación de la información es útil por cuanto se puede combinar dicho conocimiento y formar reglas que describen las conductas posibles del mundo y a partir de ello alcanzar conclusiones, tomar decisiones y ejecutar acciones de acuerdo con ciertos objetivos.

Puestas las cosas de esa manera, resulta secundario el soporte físico del procesamiento de información, pues lo importante es la funcionalidad del sistema cognitivo más allá de si se trata de un organismo biológico o una máquina o aparato inerte. Esto permite entender la importancia de la ciencia de la computación en el desarrollo del paradigma cognitivista, pues, históricamente ha sido una gran aliada de la investigación en ciencia cognitiva por el hecho de facilitar la creación y prueba de modelos del cerebro y la mente a través de programas computacionales. En ellos se consideran algunas características y variables del sistema nervioso o una parte de él, lo cual facilita la realización de experimentos que fortalecen o debilitan ciertas hipótesis respecto de las facultades cognitivas dependiendo del área disciplinar desde la que se efectúe. Ejemplo de ello es el famoso modelo de Hodgkin-Huxley sobre el potencial de acción de las neuronas y que en la actualidad se recrea con la

⁷² Ejemplo de ello es el encuentro llevado a cabo en Dartmouth College, New Hampshire, durante Julio y Agosto de 1956, mencionado en Varela (1992).

⁷³ O Nuallain (2002) agrega que el Simposio de Hixon celebrado en Caltech en 1947 sobre Mecanismos Cerebrales en la Conducta influyó notablemente en la dirección que adoptara parte importante de la naciente ciencia cognitiva, liderada por el análisis algorítmico de complicadas secuencias conductuales efectuado por el neurocientífico Lashley (ibíd). Hoy en día, cualquier estudio neurocientífico asume que el cerebro procesa información del entorno obtenida por los sentidos de la percepción. Véase por ejemplo Gazzaniga (2000). *The new cognitive neuroscience*.

ayuda de potentes computadores y herramientas matemáticas de la teoría de sistemas dinámicos, al punto de consolidarse la disciplina de la Neurociencia Computacional tal como se observa en la obra de Lytton (2002) *From Computer to Brain*. Respecto de tales herramientas utilizadas en este campo de investigaciones el autor destaca el uso del programa de simulación computacional escrito por Mike Hines denominado Neuron, y disponible en la actualidad para su descarga y uso de manera gratuita⁷⁴. Tal como señala el autor, el computador sirve como modelo para entender el pensamiento humano de la misma forma en que la observación del vuelo de las aves sirve a los diseñadores de aviones, puesto que tanto el cerebro como el computador procesan información aunque lo hagan de distinta forma (cf. P.13)

Igualmente, la ciencia cognitiva de orientación cognitivista ha impactado profundamente en un área de la neurociencia llamada computacional, en la cual se estudia el cerebro a partir de los procesos observados en los computadores, y donde la neurona es la principal unidad portadora y procesadora de información. En tal sentido, la teoría neuronal que impera es aquella que dice que la información se transmite a través de las dendritas, desde ahí al cuerpo celular y luego al axón que envía la señal fuera de la neurona a través de voltajes eléctricos o sinapsis, aunque se ha descubierto que entre las neuronas se dan conexiones no sinápticas tales como la transmisión de masa o las conexiones efápticas.

En esta área de investigación se ve con buenos ojos el desarrollo de la tecnología de tomografías de emisión de positrones (PET), las imágenes de resonancia magnética funcional (fMRI) y las electroencefalografías (EEG), pues permiten observar la actividad del cerebro en seres vivos, pues dicen más cosas respecto de la actividad y funcionalidad de cada parte del organismo que aquellos métodos anatómicos que requieren diseccionar los cuerpos, de ahí que desde la perspectiva de la transmisión de información se prefieran los métodos de tipo fisiológico.

En lo que respecta a las representaciones, Lytton (2002) es de la opinión de que las representaciones en el cerebro son muy distintas de aquellas con las que trabajan los computadores, pero no cuestiona su existencia en ninguno de esos dos planos, y está convencido de la utilidad de estudiar las representaciones en computadores para comprender cómo estas operan en el cerebro humano, razón por la cual las representaciones ocupan un lugar muy importante en la mayoría de los modelos utilizados en la investigación en redes neuronales. Igualmente, las representaciones computacionales son de utilidad en el estudio del cerebro por cuanto son el mejor ejemplo cuantificable de estrategias de almacenamiento de información compleja (p.46).

⁷⁴ Tal programa puede ser descargado de <http://www.neuron.yale.edu/neuron/download>

Algo muy similar ocurre en parte importante de la neurociencia cognitiva, tal como queda de manifiesto en el trabajo de Ward (2015) titulado *The Student's Guide to Cognitive Neuroscience*. Allí, especialmente en el tercer capítulo de la obra, se aborda de manera explícita el tema de la búsqueda de representaciones en el cerebro por medio de métodos basados en la actividad eléctrica de las neuronas.

Sin embargo, este conjunto de técnicas, que constituyen un avance importantísimo en el estudio del cuerpo humano y en el área médica en general, están sujetas a importantes críticas en lo que respecta a su utilidad al momento de investigar la mente humana, razón por la cual el siguiente apartado tratará de ello en mayor detalle.

Críticas a los métodos PET y fMRI en el área de las ciencias cognitivas.

Las tomografías por emisión de positrones, como su nombre lo indica, se basan en la producción de electrones positivos o positrones, los cuales se generan durante un proceso de decaimiento radioactivo que, en el caso del agua utilizada mayormente en esta técnica, tiene una duración media de 2,04 minutos. Esta agua radioactiva H_2O_{15} es administrada al paciente por vía sanguínea, y su oxígeno se fija en la hemoglobina, entonces, los positrones que se generan en el proceso de decaimiento radioactivo se encuentran con electrones que ya están en los tejidos y se disuelven mutuamente en unos rayos gama que son detectados por los instrumentos de medición y con los cuales se forman las imágenes que luego son corregidas computacionalmente. Lo primero que hay que notar es que esta técnica permite captar y seguir en gran detalle la evolución de la irrigación sanguínea, y solo indirectamente se asume que ésta es indicio de actividad neuronal, es decir, a mayor metabolización de hemoglobina o consumo de oxígeno por parte de las neuronas se concluye que ésta se encuentra más activa y viceversa. solo después de estas inferencias se asocia actividad cognitiva a las leves variaciones en el nivel de consumo de oxígeno por parte de las neuronas.

Por otra parte, para aumentar la claridad de las imágenes obtenidas con este método existen algunas alternativas como el aumentar la cantidad del trazador radioactivo, el cual implica niveles de radiación excesivamente altos además de la posibilidad de interferir con la actividad neuronal que se quiere medir. Otra alternativa consiste en bajar el umbral de lo que se considera actividad, obteniendo registros difícilmente distinguibles del ruido eléctrico aleatorio. Igualmente, existe la posibilidad de realizar muchas imágenes y efectuar promedios estadísticos o procesos computacionales de reducción de ruido, pero se presenta el inconveniente de la corta duración del fenómeno de decaimiento radioactivo que permite componer las imágenes, impidiendo ello mantener la estabilidad de la zona que se está monitoreando, introduciendo así en el mismo promedio tanto momentos activos como otros

que no lo son (cf. Pérez 2012, p.97).

De manera similar, hay una técnica que consiste en efectuar promedios de imágenes de una zona del cerebro cuando el individuo está sometido a un estímulo, y contrastar dicho resultado con el promedio de las imágenes obtenidas cuando el estímulo se halla ausente a través de la resta punto a punto las segundas imágenes a las primeras, consiguiendo de este modo el mapa de los lugares activos en el cerebro durante un momento determinado. Los problemas de esta técnica dicen relación con la confiabilidad que pueden ofrecer unas imágenes tan derivadas y compuestas artificialmente, además de basarse solamente en el flujo sanguíneo, como se dijo más arriba.

Finalmente, resta puntualizar que estos métodos de registro son difícilmente replicables incluso en la misma persona en distintos momentos, y más aún en distintas personas, pues a nivel microscópico las diferencias entre un individuo y otro se amplían notablemente.

En el mejor de los casos, en que la Tomografía de Emisión de Positrones pudiera identificar áreas de actividad neuronal, queda por despejar el asunto de que debido a la alta interconexión de las neuronas, éstas puedan activarse con un mismo patrón pero debido a estímulos muy distintos, y al revés, ante un mismo estímulo exhibir distintos patrones de actividad, con lo cual la acción de realizar promedios de imágenes y construcciones estadísticas a partir de ello resulta de muy dudosa utilidad científica en este ámbito en concreto. Además, el nivel de los umbrales considerados como de actividad e inhibición no implica exhaustividad en cuanto a los niveles de actividad que son capaces de efectuar las neuronas, es decir, más allá de la irrigación sanguínea y la sinapsis que actualmente se puede medir, las neuronas pueden encontrarse actuando en niveles distintos de ellos y que por la misma razón permanecerían como fenómenos imperceptibles a la ciencia cognitiva que se sustenta en tales técnicas de medición e investigación.

En el caso de la resonancia magnética nuclear funcional, ella se produce al superponer una señal de radio con la energía emitida por átomos sometidos a un intenso campo magnético. La resonancia se alcanza cuando coinciden los máximos de ambas ondas electromagnéticas, lo cual genera una señal que puede ser registrada, revelando las diferencias existentes entre los diversos tejidos que componen el organismo humano.

Su capacidad para obtener imágenes funcionales proviene -una vez más- de la hemoglobina que exhibe diferencias en cuanto a su contenido de oxígeno, es decir, si este ha sido metabolizado o no. Por lo anterior, esta técnica de generación de imágenes del cerebro presenta prácticamente los mismos problemas que se han descrito a propósito de la técnica de Tomografía por Emisión de Positrones.

Pese a lo antedicho, el volumen de investigaciones y publicaciones basadas en tales métodos no parece mermar ni detenerse en su crecimiento, sino que constituyen un medio que goza del mayor de los prestigios al interior de la investigación en ciencia cognitiva, especialmente en aquellas áreas relacionadas con la biología del conocimiento, lo que incluye a estudios del cerebro, sistema nervioso, percepción, etcétera.

En consecuencia, seguiremos nuestro estudio de los principales paradigmas en ciencias cognitivas revisando la vigencia y el estatus que ellos tienen en la actualidad y que se ve reflejado tanto en la publicación de investigaciones como en textos de divulgación o introducción a tal campo científico, lo cual brindará una perspectiva relativamente actualizada de la cuestión.

5.1.1. Ejemplos de investigación bajo el paradigma cognitivista.

Ya se ha indicado más arriba que el paradigma cognitivista se encuentra en los inicios de la ciencia cognitiva, sin embargo, su importancia es tal en la actualidad que puede afirmarse con certeza que todavía es la orientación predominante en este campo de investigaciones. En tal sentido, son tan variados y numerosos los ejemplos que se pueden encontrar que la estrategia aquí adoptada para enumerar casos y ejemplos representativos de esta orientación no pretende ni necesita ser exhaustiva, pues, allí donde se busque es altamente probable que se encuentre alguna muestra de la orientación cognitivista. Por tal motivo, y siguiendo la estructura de institucionalización que ha experimentado la investigación en ciencia cognitiva a partir de sus primeros años, es que la presente revisión toca no solo a textos científicos propiamente tales, sino también a libros de presentación, compendio y divulgación del quehacer en dicha rama de la ciencia, hasta los lineamientos generales de revistas, sociedades y casas de estudios en las que se forman los actuales y futuros científicos cognitivos.

Para comenzar, se ha tomado la conocida e influyente revista *Cognitive Science. A Multidisciplinary Journal*, editada por la *Cognitive Science Society*, la cual en el año 2011 (número 35) presenta en primer lugar el artículo de Thagard y Steward “La experiencia ahí: creatividad a través de lazos emergentes en redes neuronales”, en el cual se propone que la creatividad es el resultado de la combinación de representaciones mentales, y llegan a esa conclusión por medio de la experimentación realizada a cabo por simulaciones de computador de la emergencia de patrones neuronales y la operación de convolución matemática (solapamiento de funciones que permite una mezcla en espiral o remolino). En este trabajo se observa claramente la presencia de los supuestos más representativos del paradigma cognitivista, como el que la cognición es representación, la que a su vez es un mecanismo que está soportado en la actividad neuronal del cerebro y que puede ser modelado a través de

programas de computación basados en operaciones matemáticas. Igualmente, el trabajo evidencia el escalamiento de las representaciones desde el nivel de las formulaciones verbales y matemáticas hacia las propiamente neuronales, dado que los autores proponen que el uso de representaciones neuronales (patrones de actividad) permiten incluir y mezclar inputs provenientes no solo de un sentido de la percepción, como la vista o el oído, sino de varios o todos ellos.

Por otra parte, se puede apreciar una suerte de actualización de los supuestos más básicos del paradigma toda vez que se aplican nuevas técnicas o metodologías basados en ellos, tal como ha ocurrido con el uso de las redes y patrones neuronales en tanto sustrato empírico de las representaciones con que el cerebro trabajaría para llevar a cabo sus actividades cognitivas. Ha de recordarse que en su momento el trabajo con redes neuronales artificiales fue el bastión de la orientación conexionista o emergentista de la cognición (expuesta más adelante) desarrollada como alternativa al enfoque cognitivista, mas en el artículo recién comentado ocurre que ambas cuestiones son integradas en favor del paradigma representacional.

En el ámbito de los libros de texto en que se presenta a las ciencias cognitivas como una disciplina particular con su objeto, método e historia propios, lo más común es que su autor se adhiera implícita o explícitamente al paradigma cognitivista, sea que así lo declare o bien se desprenda del contenido mismo expuesto en tal obra, en la que se suele obviar la existencia de otros enfoques o bien se mencionen muy al pasar y como casos de ramificaciones menores sin mucho valor práctico ni teórico.

A continuación se presenta una serie de fragmentos en los cuales los autores presentan a las ciencias cognitivas según su modo de entenderlas, lo cual permitirá al lector constatar cuán importante y vigente se encuentra el paradigma cognitivista en el medio especializado.

José Luis Bermúdez (2014), en la segunda edición de su obra *Cognitive Science. An introduction to the Science of the Mind*, señala de manera explícita en el prefacio de su libro que éste se organiza en torno a la idea central de las ciencias cognitivas, la cual consiste en que la mente es un procesador de información (xxvii-xxviii), cuestión que ratifica al inicio del capítulo décimo tercero cuando dice que a través de la obra se han visto las consecuencias elementales del principio básico y de la más importante asunción en ciencia cognitiva de que la cognición es procesamiento de información. Sin embargo, reconoce la existencia reciente de un par de alternativas que él denomina “nuevos horizontes” en ciencia cognitiva, en los que cuenta a los sistemas dinámicos y la cognición situada, los cuales difieren en ciertos aspectos fundamentales con respecto a los modelos de procesamiento de información vistos

previamente y han desarrollado interesantes herramientas en campos específicos de investigación y modelamiento en las áreas de control sensorio motriz y robótica, pero a pesar de lo prometedor de tales alternativas, el autor es muy cauto en cuanto al valor concreto de las mismas, pues han de mostrar en la práctica la validez de sus postulados, especialmente el que se refiere a la operación mental sin representaciones o procesamiento de información, dado que sus mayores logros se han efectuado hasta el momento en dominios de baja complejidad cognitiva. Por tal razón el autor es partidario de la idea de múltiples niveles de operación en la actividad cognitiva, siendo así que en alguno de ellos sea más útil el uso de herramientas que prescindan de la hipótesis del procesamiento de información, mas no así que ella abandone completamente la escena.

En lo que respecta a la presencia o vigencia del paradigma cognitivista al interior de la inteligencia artificial, Russell & Norvig (2010) en *Artificial Intelligence. A Modern Approach* sostienen que “El componente central de un agente basado en conocimiento es su base de conocimiento (...) La cual no es más que un conjunto de representaciones de hechos sobre el mundo. Cada representación individual es llamada sentencia. (...) Las sentencias están expresadas en lenguaje llamado lenguaje de representación de conocimiento (p. 235).

En el campo de la neurociencia cognitiva también es clara y generalizada la presencia del paradigma cognitivista, tal como queda de manifiesto en la obra *The new cognitive neurosciences, second edition. 2000*

Allí, en una clara cita, Stein, Wallace & Stanford (2000) escriben que durante el desarrollo temprano del cerebro emergen sistemas que son capaces de integrar información proveniente de diferentes sentidos, los cuales son paralelos a los sistemas de proyección primaria en los cuales la información está segregada según el sentido al que se refiera. Y más adelante agregan que la información sobre la ubicación de los estímulos es representada topológicamente en la estructura por virtud de la ordenada organización de neuronas de acuerdo a la ubicación de sus respectivos campos receptivos. P.56

Pero lo anterior no es un caso aislado, sino que se trata de la constante en los estudios neurocientíficos cognitivos publicados en dicha obra, ya sea que se hable de estudios de percepción visual, desarrollo de habilidades lingüísticas, aprendizaje, memoria, etcétera, a tal punto que en un artículo sobre plasticidad sináptica de los mecanismos moleculares subyacentes relacionados con el aprendizaje de larga duración los autores sostienen que el aprendizaje es el proceso por medio del cual adquirimos información sobre el mundo, siendo la memoria el proceso por el que dicha información es retenida (cf. P.121)

Zhou & Black, por su parte, desarrollan un trabajo sobre mecanismos moleculares que sustentan el desarrollo de mapas neuronales, en el cual toman como base el concepto de que

la información sensorial es codificada en el cerebro como mapas topográficos que reflejan el mundo exterior y la morfología de los órganos sensoriales, idea que reconocen existe desde tiempos de Descartes (1644, 1647). Movshon & Blakemore (p. 251), aseguran que la tarea de los sistemas sensoriales es proveer una fiable representación de los eventos biológicamente relevantes en el entorno.

Procesamiento, transferencia, incorporación, integración, codificación, combinación, convergencia, interpretación, organización son los principales términos que acompañan la palabra información a lo largo de toda la obra.

Jamie Ward (2015) en *The Student's Guide to Cognitive Neuroscience* explica a sus lectores que las neuronas reciben información de otras neuronas y que ellas toman una decisión sobre esa información. También dedica un apartado específico para enseñar cómo las neuronas codifican la información, cuestión clave del trabajo neurocientífico cognitivo. Allí dice que la tasa de respuesta o la cantidad de potenciales de acción propagados por segundo se relaciona al código informacional que usa esa neurona, pues unas se comportan de una manera y otras de otra ante una misma situación.

Bear (2007, p.48), por su parte, dice que ahora veremos cómo varias proteínas de la membrana neuronal permiten el surgimiento de la capacidad única de la neurona de transmitir, recibir y almacenar información.

De vuelta en los libros de texto en que se presenta a las ciencias cognitivas, en la obra *Cognitive Science. Handbook of Perception and Cognition*, editado por Bly, B. & Rumelhart, D. (1999), se dice en la primera línea del prólogo, escrito por los autores, que la ciencia cognitiva es el estudio de las representaciones mentales y computaciones, y de los sistemas físicos que soportan tales procesos (p. Xv)

Otra obra de similares características y propósitos se titula *Cognitive Science: an introduction to mind and brain*, escrita por Kolak et al (2006). Aquí, el editor del libro declara ya en la primera página, incluso antes del prólogo y el índice, que la ciencia cognitiva es la nueva guía mayor de las teorías y problemas centrales en el estudio de la mente y el cerebro. Además, en dicha obra los autores claramente explican cómo y por qué la ciencia cognitiva intenta entender el cerebro como un sistema computacional que manipula representaciones. Por si esto no fuera suficiente, en la introducción de la obra, Kolak precisa que uno de los principios organizadores del libro y el tema subyacente al orden de los capítulos es la idea de la teoría representacional de la mente y cómo ella es aplicada al operar de las distintas facultades mentales. Por ejemplo, un capítulo es dedicado a mostrar cómo la información de los sentidos de la percepción es transformada en representaciones, mientras que otro lo hace respecto del almacenamiento de ellas en la memoria y luego procesadas en el razonamiento.

De igual modo, las representaciones constituyen el centro de la comprensión y producción del lenguaje, que en sí mismo constituye un medio para representar el mundo y estructuran nuestra conciencia y la individualidad. (Cf. pp. 3-4).

Keith J. Holyoak, (1999) en su prefacio a la Enciclopedia de Ciencias Cognitivas del Instituto Tecnológico de Massachusetts, editada por Wilson y Keil, afirma feacientemente que la psicología es la ciencia que investiga la representación y el procesamiento de información (p. Xxxix) en diversas especies de animales, dentro de las que se incluye la humana. Igualmente, muchas especies de animales son capaces de tomar información de su entorno, forman representaciones internas de él, y manipulan esas representaciones para seleccionar y ejecutar acciones.

Por la claridad de sus palabras, así como por lo firme de su convicción respecto de la cognición en tanto que representación del mundo exterior, se ha decidido citar in extenso aquellas líneas en que el paradigma cognitivista se ve reflejado de manera perfecta.

Los animales han evolucionado hasta sistemas de capacidades que colectivamente les provee la habilidad para procesar información. Ellos tienen sistemas sensoriales tales como el gusto y la percepción háptica (tacto), que les proveen de información sobre el entorno inmediato, mientras que el olfato, audición y visión les proveen de información sobre aspectos más distantes del entorno. (...)

El foco central de la psicología concierne al procesamiento de información que interviene entre los inputs sensoriales y los outputs motores. Las más complejas formas de inteligencia observada en aves y mamíferos, y particularmente primates (especialmente monos grandes y humanos) tienen mente y emociones; sus inputs sensoriales son interpretados para crear percepciones del mundo externo, guiados en parte por la atención selectiva; algunos productos de la percepción son almacenados en la memoria, y pueden a su vez influenciar la subsecuente percepción. Los animales intelectualmente sofisticados realizan toma de decisiones y resolución de problemas, y en el caso de los humanos enlazan lenguaje y comunicación. Los humanos son capaces de las más complejas y generales formas de procesamiento de información de todas las especies.

Las características más generales del sistema humano de procesamiento de información son descritos como la arquitectura cognitiva.

En la misma obra citada, a propósito de la neurociencia, Thomas D. Albright y Helen J. Neville sostienen que en el centro de la neurociencia cognitiva se encuentra la cuestión fundamental del conocimiento y su representación en el cerebro (p. Li). (...) La neurociencia

cognitiva es, así, una ciencia del procesamiento de información.

En otro texto de introducción a las ciencias cognitivas (Cognitive Science: An Introduction to the Study of Mind) Friedenberg (2006) aclara en su introducción que “En orden de entender realmente lo que la ciencia cognitiva es, todo lo que se necesita es saber cuál es su perspectiva teórica sobre la mente. Esta perspectiva se centra en la idea de **computación**⁷⁵, la cual puede ser llamada alternativamente procesamiento de información. Los científicos cognitivos ven la mente como un procesador de información. Los procesadores de información tienen que representar y transformar la información. Una mente, de acuerdo con esta perspectiva, tiene que incorporar alguna forma de representación mental y procesos que actúen sobre y manipulen esa información”.

Todo lo cual será discutido en gran detalle en el desarrollo del libro. (Friedenberg, 2006, p 2-3)

En The Cambridge Handbook of Cognitive Science (2012) se halla un capítulo dedicado exclusivamente a describir y la importancia y profundidad de la Teoría Representacional de la Mente al interior de las ciencias cognitivas. Allí, Bárbara von Eckardt revisa en detalle las fuentes filosóficas e históricas que permitieron la configuración de dicha teoría, en la cual destaca el aporte de Charles Sanders Peirce y su visión triádica del signo y su posterior interpretación operativa adaptada al uso científico. En dicho contexto, el portador de las representaciones mentales es entendido como un estado o estructura computacional o como una estructura de datos, todos los cuales pueden tener la forma de un patrón de activación de nodos en una red, o bien de un conjunto de neuronas. Al respecto, menciona las seis principales tipos de representaciones mentales sistematizados por Thagard (2005) e incluso deriva ciertas propiedades semánticas de los sistemas de representación mental o MRS, tales como: selectividad, diversidad, complejidad, evaluabilidad y composicionalidad, cuyo detalle no es preciso explicitar, puesto que el objetivo de este apartado es mostrar la actualidad del concepto de representación en ciencias cognitivas.

Con todo, la autora plantea que EL problema fundacional de la ciencia cognitiva es la determinación de contenido semántico de las representaciones.

En la parte final del capítulo, Von Eckardt dedica unos párrafos a mencionar algunos cambios y/o alternativas que han surgido en los últimos tiempos, entre las cuales cuenta a los proponentes de teorías o aproximaciones anti representacionales. Al respecto, la evaluación de la autora es que ellas describen un reducido número de fenómenos que supuestamente son explicados de manera no representacionales a partir de los cuales generalizan para todo el

⁷⁵ El énfasis es de Friedenberg.

resto de la cognición. Sin embargo, es cuestionable que sus explicaciones prescindan efectivamente de todos los tipos de representaciones, y también que tal generalización sea justificable. Además, resulta dudoso que las explicaciones efectuadas bajo esas perspectivas cuenten con la consistencia, fiabilidad y sistematicidad que se requiere de ellas. Por lo anterior concluye que los programas competidores no representacionales pueden ser útiles para explicar, en un escenario futuro, ciertos aspectos de la cognición de bajo nivel.

Para finalizar esta enumeración de citas en las que queda de manifiesto la presencia y vigencia actual del paradigma cognitivista en los libros en que se presenta o introduce a las ciencias cognitivas, así como aquellos en que se compila una serie de investigaciones, se analizará un párrafo que resume y conjuga la visión clásica de dicha aproximación junto con una crítica hacia la misma, así como la salida que propone el autor.

Dietrich (2007) señala lo siguiente:

Un hecho extremadamente importante sobre la psicología y la ciencia cognitiva es que toda la investigación avanza sin una solución a lo que es conocido como el problema fundamental de la representación.

Aunque hay vasta investigación en desarrollo que depende de las representaciones, y a pesar que se efectúa una gran cantidad de investigación sobre la representación, los científicos no saben cómo las representaciones mentales representan”. Y aunque esto persiste desde los inicios de la ciencia cognitiva hasta el presente (p.1).

Y a pesar de lo recientemente expuesto, en la página siguiente agrega:

probablemente el hecho científico más importante sobre la mente es que ella es un representador. Construye, procesa y almacena representaciones de cosas externas o internas a ella.

Pensar, que es la función de la mente, es manipular representaciones. Las representaciones mentales son, por supuesto, implementadas en la arquitectura neuronal del cerebro (aunque todavía nadie está bien seguro de cómo). (p.2)⁷⁶.

Es destacable y a la vez muy infrecuente el hecho de que un autor reconozca de manera tan explícita una contradicción tan fundamental al interior de su propia área de investigación. Igualmente llamativo es que Dietrich no se esfuerce por buscar una estrategia para eludir el asunto ni para restarle importancia, sino que pese a reconocer que no se sabe cómo operan las representaciones al interior del cerebro o de la mente, las considera como el

⁷⁶ En Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Psychology and Cognitive Science Volume editor: Paul Thagard. En bibliografía.

hecho científico más importante en ciencia cognitiva. Esto deja abierta la posibilidad de que, debido a la falta de pruebas científicas de la existencia y del o los mecanismos reales que sustentan al procesamiento de información y las representaciones, éstas no existan en absoluto, o bien escapen al alcance actual de la ciencia cognitiva, pero se confía en el avance de la misma para algún día esclarecer definitivamente tales interrogantes.

En lo que se refiere a recursos disponibles a través de la world wide web destaca la Stanford Encyclopedia of Philosophy, en la cual se ofrece un artículo de Paul Thagard escrito por primera vez en 1996, cuya última revisión corresponde al día once de Julio de 2014. Allí el autor señala, en el punto 3. Representation and Computation, que la hipótesis central de la ciencia cognitiva es que el pensamiento puede ser entendido en términos de estructuras representacionales en la mente y procedimientos computacionales que operan sobre ellas. Mientras que existe mucho desacuerdo sobre la naturaleza de las representaciones y computaciones que constituyen el pensamiento, la hipótesis central es suficientemente general para abarcar el pensamiento actual en ciencia cognitiva, incluyendo teorías conexionistas que modelan el pensamiento usando redes neuronales artificiales.

La mayoría del trabajo en ciencia cognitiva asume que la mente tiene representaciones análogas a las estructuradas de datos de los computadores, y procedimientos similares a los algoritmos computacionales. Los teóricos cognitivos han propuesto que la mente contiene representaciones mentales tales como proposiciones lógicas, reglas, conceptos, imágenes, analogías, y que utiliza procedimientos mentales tales como deducción, búsqueda, apareamiento, rotación y recuperación⁷⁷.

Por otra parte, una revisión de lo expuesto en diversas prestigiosas universidades alrededor del mundo que ofrecen estudios formales y debidamente reconocidos con diferentes grados académicos, permite entender que la hipótesis cognitivista se encuentra plenamente vigente en el centro mismo de la producción o especialización de los científicos cognitivos del presente y futuro, con lo cual se asegura la continuidad de tal paradigma por un considerable tiempo más debido a que en tales presentaciones de la ciencia cognitiva o bien se señala que se orientan de acuerdo a los fundamentos cognitivistas, o no se indica una toma de partido paradigmática alguna, señalando simplemente que la ciencia cognitiva es el estudio interdisciplinario de la mente o los sistemas cognitivos.

En dicho contexto, la prestigiosa Universidad de Yale, en su oferta académica relativa a la ciencia cognitiva expresa que ésta es un campo interdisciplinario dedicado a explorar la naturaleza de los procesos cognitivos tales como percepción, razonamiento, memoria,

⁷⁷ Tomado de la Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/cognitive-science/#RepCom>

atención, imaginación, control motor, y resolución de problemas. El objetivo de la ciencia cognitiva es entender (1) las representaciones y procesos en nuestra mente que subyacen a dichas capacidades, (2) cómo ellas son adquiridas, desarrolladas, y (3) cómo son implementadas en hardwares (biológico o de otro tipo). Dicho más simplemente, el objetivo de la ciencia cognitiva es entender cómo trabaja la mente⁷⁸.

Como se puede apreciar, no queda duda respecto de la importancia mayúscula de la hipótesis cognitivista en esta institución de educación.

En la Universidad de Arizona, a propósito del programa en ciencia cognitiva allí impartido, se expone que la ciencia cognitiva es el estudio interdisciplinario de la mente, que abarca el estudio de la conducta inteligente así como también los mecanismos cerebrales y computaciones que subyacen a esa conducta⁷⁹.

La Universidad de Virginia presenta su programa de Ciencia Cognitiva respondiendo a la pregunta ¿qué es la ciencia cognitiva? Y contesta que es el estudio científico de la estructura, adquisición, y uso del conocimiento. Los sistemas basados en conocimiento tienen capacidades de codificar información, aplicando transformaciones estandarizadas sobre esos inputs, y modificando sus procesos lógicos de acuerdo con los cambios en sus inputs y outputs.

El estudio científico de los sistemas de procesamiento de información se ha desarrollado en un número de disciplinas interrelacionadas pero distintas, tales como:

Psicología cognitiva. Que está preocupada de las facultades humanas de procesamiento de información. (...)

Neurociencia, que busca explicar las correlaciones anatómicas y psicológicas, y restricciones biológicas a las funciones de procesamiento de información⁸⁰.

Para finalizar esta revisión, la Universidad de Helsinki ofrece una versión de lo anterior con un poco más de moderación, por cuanto reconoce que la ciencia cognitiva es el estudio interdisciplinario de los procesos y capacidades subyacentes de las conductas inteligentes en organismos y artefactos. "(...) El común denominador de todos esos fenómenos es que ellos pueden ser estudiados desde el punto de vista de la **representación y procesamiento de información**"⁸¹.

Hasta aquí, sin que se pretenda ofrecer un trabajo exhaustivo, las citas de textos, autores e instituciones que expresan su adhesión al paradigma cognitivista es suficiente para mostrar cuán amplio y profundo es su alcance tanto en el núcleo de las ciencias cognitivas como en aquellas áreas más periféricas, si se permite la metáfora espacial, pero también es

⁷⁸ <http://cogsci.yale.edu>

⁷⁹ <http://cogsci.web.arizona.edu>

⁸⁰ <http://www.virginia.edu/cognitivescience/description.htm>

⁸¹ <http://www.helsinki.fi/kognitiotiede/english/>

menester puntualizar que hay investigadores que proponen alternativas diferentes o híbridas en que las orientaciones paradigmáticas se solapan y, en un análisis como este, permiten entenderlos como una especie de punto intermedio entre paradigmas distintos, a veces complementarios y en otras ocasiones competidores. Es el caso de Ó Nualláin (2002), quien expresa una versión moderada de la hipótesis cognitivista cuando sostiene que “aceptamos una forma débil de la hipótesis de procesamiento de información, esto es, hay un nivel de análisis de procesamiento de información de la mente intermediando entre neurofisiología y la conciencia” (p.37). Y asegura que cualquiera sea nuestra posición sobre la cuestión percepción/cognición, uno debe aceptar un estadio separado en el cual los patrones de energía que ingresan son convertidos (traducidos) en patrones de impulsos neuronales que codifican adecuadamente los eventos objetivos mapeados por los datos de los sentidos (p.64). Pero más allá de su moderación, se destaca en su libro (*The search for Mind. A new foundation for Cognitive Science*) su disposición a reconocer ciertas críticas al modelo cognitivista que en muchos otros autores están ausentes. En específico el autor reconoce dos debilidades importantes de la corriente principal, las cuales dicen relación con su incapacidad para tratar con la experiencia en sí misma, derivada de su visión computacional del cerebro y la mente y, en segundo lugar, el sesgo sistemático de ignorar tanto a la emoción como a los factores sociales de la cognición, ya sea que se consideren irrelevantes o demasiado difíciles de integrar en los modelos experimentales. Respecto de la primera crítica, es fácil reconocer antecedentes previos en la obra de Varela, quien desarrollara un amplio e influyente trabajo enfocado en la experiencia en sí misma, desde una perspectiva de primera persona y como una alternativa explícita al paradigma cognitivista, cuestiones todas que se verán en mayor detalle más adelante.

5.2. Paradigma de la emergencia, el conexionismo.

Como se ha podido observar, la hipótesis de la manipulación de símbolos o el procesamiento de información es predominante en las ciencias cognitivas, sin embargo, desde sus inicios también se plantearon alternativas debidas especialmente a los problemas que el enfoque dominante no lograba resolver de manera satisfactoria. Ejemplo de ello eran las dudas sobre la existencia de reglas y de un procesador lógico central en los cerebros reales, o la existencia de compartimientos específicos donde se almacenara la información. Más bien, el estudio del cerebro dio a entender que operaba de forma distribuida por medio de interconexiones masivas que manifestaron aptitudes autoorganizativas completamente

ausentes en el planteamiento de la manipulación de símbolos (Varela, Thompson y Rosch, 1992, p.111), pero tales ideas fueron opacadas por el éxito de la investigación computacional de aquel entonces, permaneciendo latentes hasta la década del 70 en que ciertos adelantos tecnológicos motivaron su redescubrimiento.

Entre los defectos o debilidades del cognitivismo destaca el carácter secuencial de las reglas que rigen el procesamiento de la información, lo cual lleva a que los sistemas diseñados para tal efecto sufran de importantes atochamientos debidos a que para efectuar una regla es necesario que se haya concluido la ejecución de la regla anterior, constituyendo esto una considerable ralentización de las tareas que implican un alto número de operaciones secuenciales, las cuales en un principio no existían.

Igualmente, el procesamiento simbólico ofrece desventajas al encontrarse localizado en componentes concretos que ante un desperfecto local generan una disfunción general. Frente a ello, el estudio del cerebro mostró que la gran cantidad de neuronas permitía, entre otras cosas, realizar operaciones de manera distribuida, que resultan mucho más funcionales en caso de que una parte o componente se dañe.

Históricamente, como suele ocurrir con frecuencia, el enfoque conexionista encuentra antecedentes teóricos y terminológicos mucho antes de la proliferación de modelos computacionales de este tipo, cuya data se puede ubicar en la década de los 80. En tal sentido, los principios de esta aproximación pueden observarse ya en la formulación de una memoria asociativa postulada por William James, y que en más de un sentido anticipa el aprendizaje Hebbiano basado en el refuerzo de la conectividad de las neuronas según su momento de activación. De hecho, en su obra "La organización de la conducta" de 1949 puede encontrarse el primer uso del término conexionismo en sentido cognitivo. Igualmente, la famosa neurona de McCulloch y Pitts servía no solo en redes de tipo secuencial, sino también conectadas de modo paralelo.

Otro gran impulso para este enfoque vino de parte Frank Rosenblatt y su perceptrón: una red de simples elementos computacionales con la capacidad de sumar las cargas que recibían y, en relación a cierto umbral, disparar o inhibir alguna respuesta. Pero en 1969 Minsky y Papert generaron cierta decepción sobre tal tipo de redes neuronales al mostrar que solo podían resolver problemas separables de manera lineal, desviando así la investigación conexionista hacia áreas como la memoria y recuperación de información. Sin embargo, durante ese tiempo se desarrollaron modelos conexionistas alternativos tales como la teoría de resonancia adaptativa o los mapas de autoorganización, ambos enfocados al aprendizaje no supervisado.

En términos técnicos, en la orientación conexionista las teorías y modelos se basan en

una gran cantidad de componentes simples de tipo neural que, una vez conectados correctamente, permiten la emergencia de propiedades globales que se han llamado emergentes debido a que aparecen o emergen en el sistema sin que antes estuvieran allí y sin que alguien externo las introduzca. La función de cada componente neural consiste en recibir las señales de entrada provenientes de sus vecinas, computar un valor de salida y enviarlo a ellas. El paralelismo en la operación se debe a que muchas de estas unidades neurales pueden realizar la misma operación de manera simultánea. Igualmente, el carácter paralelo de las conexiones y operaciones al interior de estas redes es tan relevante que muchas veces se les llama dispositivos PDP en tanto abreviación de procesamiento paralelo distribuido, y contiene la implicancia de que no existen sitios específicos donde se almacene la información, razón por la cual las representaciones también pierden su utilidad en la mayoría de estos modelos.

No obstante lo anterior, y aunque inicialmente el conexionismo surgiera como alternativa al cognitivismo, con el paso del tiempo la hipótesis de representación de la información se ha solapado con la orientación conexionista al punto de afirmar que en las redes neuronales artificiales las representaciones no tiene la forma de un símbolo, sino más bien de un patrón de activación en la red, conocidos como representaciones distribuidas (Friedenberg, 2006, p.208), aunque la mayoría de las redes neuronales artificiales sean capaces de efectuar unas pocas representaciones limitadas tales como patrones de reconocimiento y clasificación. Sin ir más lejos, existe una clase de redes neuronales denominada redes semánticas, las cuales utilizan representaciones locales de conceptos especialmente para explicar la organización y recuperación de información en la memoria de largo plazo. Es usual que tales modelos adopten la creencia de que la energía que activa los nodos y neuronas se encuentra con resistencia a medida que avanza, incidiendo así en la relacionalidad que exhiben los nodos. De este modo, conceptos similares se encuentran semánticamente más cerca debido a que se activan juntos en la mayoría de sus puntos y casi al mismo tiempo, o se dice que están asociados.

Además, el sistema puede contar con diferentes tipos de unidades: de entrada, salida, y ocultas. Las de entrada son aquellas que reciben las señales desde el exterior del sistema, y las de salida envían señales o respuestas desde el sistema hacia el exterior, mientras que las unidades ocultas no tienen contacto directo con el entorno y bien pueden encontrarse ausentes en algunos sistemas.

El funcionamiento de estos sistemas empieza con la presentación de estímulos a las unidades de entrada, las cuales se encuentran conectadas de acuerdo a un patrón y operan produciendo un patrón de activación o inhibición específico que cambiará según se obtenga el resultado esperado o no. Sin embargo, y pese a las ventajas que pueda ofrecer este tipo de

enfoque de investigación en el ámbito cognitivo, también presentan problemas como el elevado número de veces que se ha de presentar la misma entrada al sistema para que produzca un patrón estable de respuesta “correcta” y, por otra parte, la selección del patrón de conexión, pues en el cerebro la estabilización de la respuesta ocurre mucho más rápido que en las simulaciones y además cada unidad neuronal se halla conectada a miles de otras unidades, haciendo prácticamente imposible la simulación real del aprendizaje humano por parte de estos sistemas con excepción de casos muy restringidos en número y complejidad de operaciones, unidades y conexiones. (cf. Iglesias, 2006, p.78).

En lo que respecta al desarrollo de redes neuronales, la proliferación de numerosas variedades hace útil clasificarlas de acuerdo a ciertos criterios que permiten ordenarlas y entender de manera general su operación y limitaciones. Uno de ellos puede ser la dinámica de las cargas a través del tiempo, lo que permite identificar al menos tres tipos básicos:

1. Convergente: en un principio estas redes manifiestan un alto nivel de actividad, la cual tiende a reducirse a medida que la red encuentra un estado más estable.

2. Oscilatoria: ocurre cuando los valores de las cargas de los componentes neuronales fluctúan periódicamente, ya sea que se incremente su actividad o se reduzca.

3. Caótica: se trata de una dinámica en que la actividad de la red varía en lapsos periódicos y no periódicos.

Las redes neuronales artificiales también pueden ser clasificadas de acuerdo al modo en que se da su aprendizaje, puesto que puede ser supervisado o no supervisado, o por el número de capas, que va desde una sola hasta múltiples capas; e incluso por la dirección en la que fluye la información o el flujo de activación.

Otra característica de esta perspectiva, y que deriva de su desarrollo a partir de la teoría o paradigma de sistemas, es el del tipo de interacciones que se producen entre el entorno y las unidades componentes, pudiendo ser de tipo lineal o no lineal. Son lineales cuando entre el patrón de entrada y el de salida no ocurren mayores cosas nuevas, mientras que la no linealidad se da cuando la función de salida es compleja en términos matemáticos y exhibe propiedades emergentes debido a que se producen cambios radicales ante mínimas variaciones en alguno de los valores de entrada o en los parámetros de conexión de las unidades.

En estrecha relación con las interacciones no lineales se ha desarrollado el enfoque dinámico de la cognición, que se presentará más adelante. Previo a ello es menester mencionar algunas otras características distintivas del enfoque conexionista y de las redes neuronales artificiales sobre las que desarrolla parte importante de la investigación bajo esta perspectiva, así como los métodos y avances tecnológicos que lo han impulsado.

Por ejemplo, las redes neuronales artificiales más simples están constituidas por una red de una sola capa, lo cual significa que en la práctica cada unidad neuronal está comunicada directamente con el entorno del sistema, pero el avance en el estudio del cerebro ha permitido constatar que este es muchísimo más complejo y rico en cuanto a la multiplicidad de capas y al número de neuronas componentes.

Según Bermúdez (2014, p.210) las técnicas de neuroimagen tales como Resonancia Magnética Nuclear Funcional (fMRI) y Tomografía de Emisión de Positrones (PET) han permitido a los neurocientíficos establecer correlaciones de gran escala entre tipos de funciones cognitivas y áreas específicas del cerebro. Por otra parte, estudios en animales se han desarrollado insertando microelectrodos que permiten monitorear neuronas individuales y su vecindad inmediata en lo que respecta a su actividad eléctrica tanto excitatoria como inhibitoria además de los mecanismos que modulan sus señales de salida, pero como señala Bermúdez (2014), ninguna de esas formas de estudiar el cerebro proporciona una respuesta directa de cómo la información es procesada en él, pues presentan un problema hasta ahora insoslayable de escala. Las técnicas de neuroimagen son demasiado generales, dado que muestran la actividad de enormes cantidades de conjuntos neuronales difícilmente distinguibles o localizables de manera específica; mientras que las técnicas que se enfocan en una única neurona son demasiado pobres en relación a la cantidad de neuronas existentes en el cerebro y al número de conexiones e interacciones en que se encuentra inserta, más aún si se considera que las interacciones de los sistemas neuronales son de tipo no lineal y complejo. Además, se ha de tener en cuenta que las técnicas como Tomografía de Emisión de Positrones y Resonancia Magnética Nuclear Funcional solamente muestran el nivel de irrigación sanguínea de los tejidos cerebrales, y que a partir de esos datos, muchas veces promediados una y otra vez, se infiere la actividad neuronal y generan las imágenes desde las cuales se concluyen importantes cuestiones sobre las funciones cognitivas. Por lo anterior, así como por lo amplio de su utilización en el ámbito de las ciencias cognitivas, es conveniente prestar un poco más de atención a los aspectos críticos de tales métodos.

Vernon (2014, p.32), quien conserva parte importante de la propuesta de Varela, propone una forma distinta de clasificar u ordenar los diferentes paradigmas bajo los cuales se desarrolla la ciencia cognitiva, pues ubica a la orientación conexionista dentro de una categoría más amplia denominada emergente, la cual incluye también a la aproximación dinámica como a la enactiva, a la vez que deja en evidencia la importancia fundamental de la noción de sistema. De hecho, su libro se titula *Sistemas cognitivos artificiales*, y al referirse a cada paradigma expresa con claridad que se trata de sistemas; ya sea el cognitivista, sistemas híbridos o emergentes. En relación a estos últimos, Vernon dice que se caracterizan por

perseguir como objetivo último el mantenimiento de la autonomía del sistema, correspondiendo la cognición al proceso por medio del cual se consigue dicho objetivo. Lo anterior ocurre a través de un continuo proceso de autoorganización en que el sistema cognitivo discrimina qué es real y significativo para él, por lo cual se afirma que tales sistemas construyen su propia realidad como resultado de su operar en el mundo; cuestión que da pie al desarrollo de una rama de las ciencias cognitivas denominada enacción, vista en más detalle más adelante. Por otra parte, la cognición está muy ligada a la capacidad de un agente de actuar prospectivamente, no solo tratar con lo que ocurre, sino con lo que puede ocurrir. Así, en contraste con la aproximación cognitivista, los sistemas emergentes se encuentran necesariamente corporizados, siendo su forma física de vital importancia para el operar del sistema cognitivo. También, es corriente hablar de sistemas situados, con lo cual se pone de relieve la importancia tanto del entorno físico como histórico en el cual se encuentra y ha desarrollado el sistema cognitivo en cuestión.

Por otra parte, los sistemas conexionistas y dinámicos comparten su preocupación por explicar los mecanismos a través de los cuales la cognición ocurre en el sistema, diferenciándose en su nivel de abstracción, puesto que los primeros son de un bajo nivel en comparación con los segundos. La aproximación enactiva, por su parte, tiene mucho que decir sobre cómo el proceso de la cognición se efectúa, pero en un nivel muy abstracto y poco detallado en relación a las aproximaciones conexionista y dinámica.

5.2.1. Sistemas cognitivos dinámicos.

Como se vio antes, el enfoque conexionista se centra en los patrones de actividad que emergen de una red adaptativa formada por elementos neurales simples. Frente a ello, el enfoque dinámico modela la conducta de sistemas usando ecuaciones diferenciales para capturar ciertas variables importantes que caracterizan los cambios de estado de un sistema en el tiempo, tal como se hace en varios otros campos de la ciencia tales como biología, astronomía, ecología, economía, física, etc. (cf. Vernon, 2014, p.39). Dentro de las características propias de los sistemas dinámicos destaca el hecho que entre el gran número de interacciones que se dan entre sus componentes se puede hablar de imprevisibilidad debida a la no linealidad de las ecuaciones que resultan al modelar tales sistemas, obligando ello a considerar un reducido número de variables. Por otra parte, se trata de sistemas disipativos por cuanto usan energía y, por ende, su conducta manifiesta un decrecimiento del número de estados que el sistema puede adoptar en el transcurso del tiempo, pero sin que por eso llegue a un equilibrio o un estado de descanso, aunque exhiba conductas estables.

Van Gelder (1998), uno de los pioneros y principales impulsores del enfoque dinámico

aplicado al estudio de la cognición, presenta y habla de la hipótesis dinámica en relación a la dominante hipótesis computacional de la cognición. De este modo, si la hipótesis computacional afirma que los agentes cognitivos son computadores digitales, la hipótesis dinámica puede resumirse diciendo que los agentes cognitivos son sistemas dinámicos.

Antes de entrar de lleno en la definición y descripción de la hipótesis dinámica el autor advierte que, a diferencia de lo ocurrido con la hipótesis computacional, en el área de la dinámica de sistemas y especialmente en el ámbito cognitivo, no hay un consenso en lo que respecta a una definición de sistema dinámico propiamente tal, pudiendo hallarse variedad de definiciones poco exhaustivas que se centran en algunas características solamente, lo cual dificulta mucho el poder distinguir a los sistemas dinámicos del resto de sistemas concebibles a partir de la teoría de sistemas. Por lo anterior, van Gelder resalta el carácter cuantitativo de los sistemas dinámicos, lo cual significa que hay distancia en estado o tiempo, y que ellas incidan en la conducta del sistema.

Conviene puntualizar que para que un sistema pueda ser considerado dinámico debe ser cuantitativo en estado, es decir, tienen que haber distancias entre dos estados globales del sistema, de modo que la conducta de este dependa de dichas distancias, para lo cual se necesita una métrica que permita especificar las distancias entre estados y, a partir de ella, seguir la conducta del sistema. Igualmente, se requiere que haya una interdependencia cuantitativa entre tiempo y estado; esto es, la conducta del sistema es tal que una cifra de cambio de estado se relaciona a una cifra de tiempo transcurrido. Por otra parte estos sistemas permiten efectuar una proyección geométrica de las trayectorias de los cambios de estado, lo cual da paso a la búsqueda y/o construcción de atractores, otra característica fundamental de los sistemas dinámicos.

Expuestas esas consideraciones se puede presentar de una manera más coherente y fundamentada la hipótesis dinámica que dice que los agentes cognitivos son sistemas dinámicos. Si se observa con atención, se notarán dos cuestiones fundamentales: la primera se refiere a la naturaleza de los agentes cognitivos, la cual no sería otra que ser sistemas dinámicos. En segundo lugar, que la cognición se puede entender apropiadamente de acuerdo a la teoría de sistemas dinámicos.

Van Gelder sostiene, así mismo, que el dominio propio de la hipótesis dinámica es el de agentes naturales, tales como agentes biológicos, personas y otras especies de seres vivos. Además, señala que lo que la discusión ya no se refiere, como en sus inicios, a qué hace que algo sea cognitivo, sino más bien a cómo opera un agente cognitivo, pues el conocimiento es un indicador más del estatus cognitivo, junto con la inteligencia, adaptabilidad y coordinación con respecto a otros sistemas.

También, ve necesario hacer la salvedad de que los sistemas cognitivos no son en sí mismos sistemas, es decir, conjuntos de variables, sino que se trata de objetos cuyas propiedades pueden formar múltiples sistemas a la vez.

Así mismo, la perspectiva dinámica se hace más clara si se contrasta con la aproximación computacional, razón por la cual van Gelder enumera nueve puntos específicos en los que se puede apreciar lo que tienen de diferente ambas orientaciones, las que por su claridad y pertinencia se detallan a continuación:

1. Cambio versus estado: la perspectiva dinámica se centra en cómo las cosas cambian, siendo los estados meros medios del cambio. La perspectiva computacionalista, por su parte, se enfoca primordialmente en los estados, siendo el cambio lo que ocurre entre un estado y otro.

2. Geometría versus estructura: el computacionalismo se enfoca en la estructura interna, especialmente en la estructura sintáctica o cómo las piezas básicas se combinan para formar todos estructurados. La orientación dinámica, en contraste, entiende los estados del sistema de manera geométrica, esto es, en términos de sus posición en relación a otros estados y características de la dinámica del sistema.

3. Estructura en el tiempo: la visión computacionalista piensa transformaciones de estructuras estáticas a lo largo del tiempo, mientras que la visión dinámica ve que las estructuras se comportan de una manera compleja y se influyen mutuamente de manera simultánea, sin que se pueda hablar de estructuras estáticas.

4. Tiempo versus orden: los dinamicistas se centran en cómo las conductas ocurren en el tiempo, mientras que los computacionalistas se interesan en qué es la conducta, independientemente de los detalles temporales. Así mismos, los computacionalistas están muy atentos a cuáles son los estados por los que pasa el sistema, mientras que los adherentes al enfoque dinámico priorizan el cuándo ocurren las transiciones.

5. Paralelo versus serial: esto se refiere a considerar que todos los aspectos cambian interdependientemente al mismo tiempo, mientras que la versión computacional cree que los sistemas son seriales; pues la mayoría de las variables permanece inalterada y solo una de ellas cambia por turnos. También se puede notar la diferencia entre los dos enfoques al decir que para la mirada dinámica el cambio es global, frente al cambio local defendido por los computacionalistas.

6. Continuo versus input/output: para la perspectiva computacionalista los procesos comienzan con la entrada de un input al sistema, la cual da paso a una tarea o serie de ellas que dará los correspondientes outputs. En contraste con lo anterior, los dinamicistas piensan que los procesos son siempre continuos, sin que se pueda identificar un inicio o final en alguna

parte o momento.

7. Interacción: esto se refiere al modo en que se entiende la interacción entre el sistema y otros sistemas o su entorno. Para el computacionalista se trata de fijar estados, mientras que para el dinamicista se da una mutua influencia que da forma al cambio, en cuyo seno los inputs y outputs son vistos como una influencia continua, en incluso puede ocurrir que se produzca un acoplamiento en que los dos sistemas formen mutuamente el cambio del otro.

8. Representación: en ambas perspectivas se asume que las conductas cognitivas sofisticadas implican (aunque no necesariamente) representaciones internas. Así, para la visión computacionalista las representaciones son configuraciones estáticas de elementos simbólicos. En cambio, la mirada dinamicista concibe a las representaciones de manera más variada, incluyendo ajustes de parámetros, estados de sistemas, atractores, trayectorias o aspectos de bifurcación de estructuras.

9. Antirepresentacionalismo: los sistemas dinámicos no son necesariamente representacionales, como en el caso de la visión computacionalista, habiendo quienes prescinden completamente de ellas o las conciben como un obstáculo en sus investigaciones. Esto a partir de la posibilidad de modelar conductas cognitivas que no utilizan las representaciones en modo alguno.

En lo que respecta a la cognición, los adherentes al paradigma de los sistemas dinámicos, en contra de la aproximación cognitivista, sostienen que la conducta cognitiva emerge como una consecuencia natural de la interacción de una red de componentes apropiadamente configurados, o, en otras palabras, que la cognición es una conducta resultante de la autoorganización, la cual es emergente porque no puede ser predicha a partir de las propiedades locales de los elementos del sistema.

Así mismo, el autor citado menciona que los sistemas dinámicos en ciencia cognitiva son situados, históricos y encarnados. Que sean encarnados significa que necesitan un sustrato físico para interactuar con el mundo. El estar situado, por su parte, implica que el entendimiento del mundo por parte del sistema emerge del contexto local específico que le rodea; mientras que el rasgo histórico viene dado por las interacciones específicas que afectan el modo en que el sistema continuamente realiza ajustes y se adapta. Pero el aspecto crucial de este enfoque es su consideración del tiempo, razón por la cual adopta ese nombre debido a los continuos cambios que experimenta el sistema en el tiempo y al gran detalle en que estos modelos registran la relación entre estados y el transcurso del tiempo.

Los defensores y desarrolladores del uso de modelos de sistemas dinámicos aplicados a la cognición sostienen que dichos modelos permiten trabajar con muchas de las

características inherentes a los sistemas cognitivos naturales tales como multiestabilidad, adaptabilidad, patrones de formación y reconocimiento, intencionalidad y aprendizaje (Vernon, 2014, p.46), todos ellos logrados como funciones de las leyes de la dinámica y la autoorganización sin utilizar el recurso de las representaciones simbólicas. Igualmente, esos modelos permiten el desarrollo de funciones cognitivas de alto nivel tales como intencionalidad, aprendizaje, entre otras. Como ejemplo de ello afirman que la conducta dirigida hacia objetivos puede ser lograda superponiendo una función que define la intención sobre las ecuaciones que definen al sistema dinámico.

5.2.2. Ejemplos de sistemas dinámicos aplicados a la investigación de la cognición.

El primer ejemplo corresponde al campo del control motor, específicamente cómo los niños aprenden a caminar.

De acuerdo al enfoque del procesamiento de información, el infante ha de planear cada movimiento por medio de su sistema nervioso central, identificando el punto objetivo donde colorará su pie y la trayectoria que seguirá este desde su punto inicial, además de incluir la serie de movimientos musculares requeridos para tal acción. Aunque este modelo informacional pueda resultar coherente y útil para comprender los elementos que entran en juego y son necesarios para desarrollar el caminar, no es la única alternativa posible. El enfoque dinámico aplicado a esta acción de caminar sugiere que no se trata de una actividad que en su aprendizaje obedezca a un proceso de planeación y ejecución tal como lo plantea el enfoque computacional recién presentado, dado que en ella no están involucrados comandos motores o programas que guíen la conducta de las piernas o los músculos, sino más bien que el caminar es una actividad que emerge de complejas interacciones entre músculos, extremidades, y diferentes características del entorno (Bermudez, 2014: 413).

Sucede que en el proceso de aprendizaje del caminar se observa una etapa en que luego de que el niño ha estado efectuando pasos durante un tiempo con la ayuda de alguna persona mayor que lo sostenga, éste deja de hacerlo por un periodo de tiempo que termina justo cuando el niño comienza efectivamente a caminar por sí solo. La explicación habitual dice que ello se debe a que los movimientos del niño son de tipo reflejo, y que el cortex está madurando al punto de inhibir los movimientos reflejos pero aún sin ser capaz de producir movimientos a voluntad. Ante esta hipótesis, los investigadores Thelen y Smith (citados por Bermudez) tienen evidencia empírica que la contradice, pues, han descubierto que en esa etapa en que los niños no dan pasos pueden conseguirlo si se manipulan ciertas variables del entorno, como lo es el colocar al infante en agua tibia, o en una rueda de molino. De manera

similar, los autores han podido mostrar que se puede inhibir la conducta de dar pasos antes de entrar en la llamada ventana en que no dan pasos colocando pequeños pesos o cargas en los tobillos de los niños.

Con las evidencias anteriores se puede discutir ampliamente la correlación existente entre cortex y desarrollo motor tal como es defendida o propuesta desde el modelo informacional en favor de una aproximación que considera otra serie de parámetros involucrados en la actividad de caminar, tales como la contextura de las piernas, fuerza muscular, gravedad, inercia, etcétera. Con lo anterior, se llega a que el cerebro no tiene una posición privilegiada en generar esa compleja conducta que es el caminar, adquiriendo relevancia las ecuaciones que trazan la interdependencia de un reducido número de variables que componen el modelo dinámico.

Un caso de carácter cognitivo más marcado es el del famoso error A no B perteneciente al campo de la psicología del desarrollo y que se refiere al entendimiento que los niños tienen de los objetos aun cuando ellos no los perciban directamente. El error consiste en que los niños, a pesar de que ven cuando el investigador cambia el objeto desde el punto A hacia el punto B y lo cubre con una caja, el niño insiste en buscarlo en el punto A, que es donde lo han visto antes. La explicación dominante es la formulada por Piaget, quien basó su respuesta en la capacidad de los infantes de generar representaciones mentales de los objetos. Sin embargo, Thelen y Smith descubrieron que alterando algunas variables del entorno se podía reducir notablemente la cantidad de errores de los infantes, tales como cambiar la postura del niño al momento de efectuar la tarea.

La explicación de estos autores se ha desarrollado en lo que han denominado el modelo de campo dinámico en que se considera el espacio físico y visual del niño, al tiempo que se miden los niveles de activación de diferentes puntos en dicho espacio. Así, que el niño alcance determinado punto con su mano depende del nivel de activación o actividad del espacio de campo por sobre ciertos umbrales.

Por otra parte, Beer (2000) señala que el lenguaje ha recibido una atención especial por parte de los investigadores que trabajan en modelos dinámicos de la cognición debido a que su estructura léxica y gramatical son considerados como una de las principales habilidades cognitivas humanas y como el mayor bastión en contra de las aproximaciones no simbólicas a la cognición, partiendo de modelos de la estructura temporal de la percepción y producción del habla, hasta unos más abstractos relacionados con la estructura gramatical. Así mismo, la aplicación de modelos dinámicos en el estudio de agentes autónomos y robóticos es un área de investigación bastante activa en las ciencias cognitivas, siendo de particular interés la aplicación de una aproximación evolutiva para el diseño de modelos dinámicos de sistemas

nerviosos de agentes capaces de exhibir conductas mínimamente cognitivas. Esta línea de investigación tiene la ventaja de ofrecer la posibilidad de estudiar con relativa facilidad y profundo detalle distintos experimentos y teorías debido al alto nivel de control de las variables relevantes. Un ejemplo de lo anterior es el modelamiento de un agente que evoluciona para discriminar visualmente entre dos clases de objetos del mismo tamaño que caen de manera vertical, obteniendo un porcentaje de éxito del 99% a partir de una red neuronal de 14 capas y un algoritmo evolucionario que integraba no solo la dinámica de sus neuronas, sino también la conducta emergente de la interacción entre el movimiento de su cuerpo y el de los objetos en cuestión (Beer, 2000, p.94).

Psicología ecológica y enfoque dinámico.

Lo anterior adquiere mayor sentido si se observa desde la perspectiva de la psicología ecológica desarrollada por Gibson (1966, 1979), para quien el propósito de la percepción visual no era la reconstrucción tridimensional interna del entorno a partir de inputs de dos dimensiones, sino que la función de la percepción es guiar la acción adaptativa. Así mismo, Gibson rechaza las visiones clásicas de la percepción en que ella es el resultado de la adición y/o procesamiento de información en la mente desde las sensaciones físicas, pues así se produciría una abertura irreconciliable entre la mente y el mundo exterior completamente físico. En lugar de ello, el autor propuso que la percepción era un proceso no computacional ni inferencial, sino un proceso en que la información es levantada en una exploración activa del entorno.

Como se ha podido observar en los ejemplos anteriores, el enfoque dinámico ofrece elementos más complejos y también más simples para explicar fenómenos cognitivos. Lo hace de manera más compleja toda vez que considera dimensiones ignoradas por otros enfoques, y que exhiben una tendencia hacia la inclusión de variables presentes en el entorno del objeto o sujeto de estudio, con lo cual se transforma un tanto la definición de las unidades de análisis en el ámbito de la cognición, a la vez que se pone de manifiesto la profunda interconexión e interdependencia de las entidades.

Por otra parte, hay varios elementos que estos distintos enfoques pueden llegar a compartir en el seno de las investigaciones desarrolladas en su interior y que pueden llevar a confundir las características diferenciales o propias de cada uno, puesto que en todos ellos se utilizan herramientas computacionales para implementar sus modelos; o bien los sistemas dinámicos pueden ser descritos de manera computacional o conexionista y viceversa, a la vez que las ecuaciones diferenciales pueden ser utilizadas en todos los casos para describir la tendencia o variación de alguna entidad teórica. Aquí es menester recordar que la

aproximación simbólica entiende que el sistema procesa los inputs de algún dominio del entorno en que se encuentra y los manipula sintácticamente para obtener la solución a un problema a partir de la estructura y contenido de la representación utilizada, así como del algoritmo empleado en ello. Los modelos conexionistas, por su parte, utilizan capas de elementos neuronales simples que son entrenados para transformar los inputs numéricos en representaciones que posteriormente serán entregadas como output igualmente numéricos, centrandos su atención en la arquitectura, el algoritmo de aprendizaje y las representaciones intermediarias distribuidas que se desarrollan en ese proceso.

La aproximación dinámica, en contraste con lo anterior, es un modelo que utiliza ecuaciones diferenciales para describir los cambios del sistema a lo largo del tiempo, basando sus explicaciones en la estructura del espacio de las posibles trayectorias del comportamiento de las variables consideradas más que en la naturaleza física de los mecanismos que instancian dichas dinámicas, siendo los inputs una fuente de perturbaciones de la dinámica interna del sistema. Del mismo modo, tal como señala Beer (2000, p.97), el enfoque dinámico puede funcionar y ser útil en sí mismo, pero es mucho más poderoso cuando se acopla con una perspectiva situada y corporizada de la cognición, ya que desde ella el principal tarea de un agente es tomar la acción apropiada a las circunstancias y objetivos, siendo la cognición solo un recurso más entre muchos otros. Además, otros importantes recursos utilizados por el agente son las propiedades físicas de su cuerpo, la estructura de su entorno inmediato y el contexto social. En tal sentido, la cognición se extiende más allá de los límites del cerebro o el sistema nervioso y es distribuido tanto en el agente como en su entorno y objetos inmediatos, siendo todos ellos componentes de un mismo sistema dinámico.

Igualmente, Vernon (2014) sostiene que en el área de las investigaciones del paradigma emergente existe la sensación de que en el futuro las aproximaciones dinámica, enactiva y conexionista se unifican en una sola explicación de la cognición, tal como ha ocurrido con la aproximación híbrida que se ha formado al unir el cognitivismo y conexionismo, computacionalismo con el enfoque dinámico.

5.3. Paradigma corporizado.

A diferencia de otras ramas de las ciencias cognitivas que ven a la mente como un procesador de información abstracto y cuyas conexiones con el mundo exterior son de poca importancia teórica, al interior del movimiento enactivo y/o corporizado se entiende al cerebro como un sistema de control del cuerpo biológico que se mueve y actúa en un rico mundo circundante, razón por la cual los sistemas perceptivo y motor tienen un lugar central en el estudio de los procesos cognitivos. Esto contrasta vivamente con la propuesta dominante

de la hipótesis de símbolos abstractos desarrollada al interior de la inteligencia artificial, o de la psicología cognitiva que por décadas trabajaron a partir de teorías que entendían al pensamiento humano como proposiciones formales.

Las fuentes de esta perspectiva pueden rastrearse hasta el siglo XIX en propuestas de psicólogos para quienes no había pensamiento sin imágenes, o las teorías motoras y de percepción de William James y otros, o el desarrollo psicológico de Piaget, quien destacaba la emergencia de habilidades cognitivas a partir de habilidades sensoriomotrices; o la psicología ecológica de Gibson, la cual puede considerarse uno de los bastiones más directos en el desarrollo del paradigma corporizado.

Para Gibson, la aproximación ecológica de la cognición se cimenta en tres pilares fundamentales: 1. Que la percepción es directa, es decir, no involucra computación o representaciones mentales. 2. Que la percepción tiene como función primaria el guiar a la acción, no reunir información. Y 3. Que la percepción es affordances o detección de oportunidades de conducta en el ambiente.

Paralelamente, algunos lingüistas comenzaron a explorar cómo conceptos abstractos podían estar basados en metáforas corporales y conceptos físicos; al tiempo que en el campo de la inteligencia artificial los robots basados en la conducta comenzaron a enfocarse en rutinas para interactuar con el mundo más bien que en las representaciones internas.

Sin embargo, y pese a la base común compartida por la aproximación corporizada y la enactiva, la primera es menos radical en cuanto a su distanciamiento del paradigma dominante del procesamiento de información, puesto que reconoce tal actividad por parte del agente respecto de su entorno y a través de su corporalidad. En tal sentido, el paradigma corporizado puede ser ubicado como un momento intermedio entre el paradigma cognitivista y el enactivo toda vez que en él se hallan planteamientos de ambas perspectivas de manera no problemática, tal como se puede apreciar en el trabajo de Wilson (2002), en que puntualiza una serie de aspectos que le dan su propia impronta y que permiten entender la radicalización que significa el paradigma enactivo. Así, la autora señala que la cognición es situada, es decir, las actividades cognitivas tienen lugar en el contexto de un entorno real, e inherentemente involucran a la percepción y la acción en una interacción mantenida en tiempo real. En el tercer punto enumerado por la autora se presenta el elemento que representa la principal diferencia entre el enfoque corporizado y el enactivo, a la vez que acerca al primero al paradigma cognitivista; se trata de los límites que el ser humano posee en cuanto al procesamiento de información sobre el entorno, seleccionando solo aquella información que es relevante para el sistema y así evitando la sobrecarga del mismo al tiempo que agiliza las acciones y reacciones cognitivas. En cuanto a la relación entre el agente y el entorno, la autora

asegura que es tal la densidad y continuidad del flujo de información que se da entre ambas entidades que ha de considerarse al entorno como parte del sistema cognitivo, y que el estudio de la mente separada de éste no sirve como una unidad de análisis significativa, dado que la función de la cognición es la acción tendiente a mantener la viabilidad de la conducta apropiada a cada situación.

Así, se ha desarrollado una amplia corriente en ciencias cognitivas que incluye trabajos en robótica, evolución simulada, psicología del desarrollo, percepción, control motor, artefactos cognitivos y fenomenología, todos los cuales asumen de manera relativamente universal las siguientes tesis:

1. Explicación interactiva y sistemas dinámicos. Tal como se vio anteriormente, las herramientas de la dinámica de sistemas ha tenido buena recepción entre muchos de los científicos cognitivos no conformes con la teoría computacional del conocimiento, lo cual no implica que todas estas personas consideren a los sistemas cognitivos desde la perspectiva dinámica, aunque dichas herramientas han mostrado ser de mucha utilidad para explicar la cognición en tanto que interacción de un agente acoplado con el entorno.

2. Cambio del rol de las representaciones. Al respecto se debe aclarar que algunos importantes precursores de la perspectiva corporizada, tales como Brooks, Gibson, Barwise y Perry, rechazaran de plano la teoría representacionalista de la cognición.

En la actualidad la mayoría de los investigadores que cultivan el enfoque corporizado no son propiamente antirrepresentacionistas, e incluso muchos de ellos recurren a las representaciones para explicar la conducta, habiendo acuñándose para tal efecto el término representaciones orientadas a la acción, las cuales difieren de las representaciones concebidas en las primeras teorías representacionales de la mente, pues ellas no representan las cosas del mundo de una manera neutral, sino más bien como engranadas con la acción o -al decir de Gibson- affordances. En otras palabras, las representaciones orientadas a la acción son de un tipo más primitivo en el sentido de que conducen a la acción sin requerir representaciones intermedias sobre cierto estado del mundo u objetivos del sistema cognitivo, minimizando con ello el rol de representaciones objetivistas que formarían parte del lenguaje de pensamiento al estilo de Andy Clark.

3. Cuerpos inteligentes, entornos andamiados, bordes difusos. Lo de cuerpos inteligentes se refiere a un cambio en cuanto a la importancia del cerebro dentro del sistema cognitivo en favor de el resto del cuerpo y el entorno. En tal sentido, el cuerpo es visto como una serie de herramientas bien diseñadas que facilitan el control que efectúa el cerebro debido a condiciones operadas en ellas. Así, para un humano aprender a caminar es una tarea facilitada por la disposición y características propias de las piernas, la columna vertebral,

etcétera. Por su parte, el entorno es rico en elementos que guían la acción o affordances, e incluso extienden la concepción del sistema cognitivo más allá del cerebro, incluyendo aspectos y herramientas existentes en el entorno del mismo.

Como se vio anteriormente, el paradigma cognitivista sostiene que los cuerpos de los agentes cognitivos son útiles mas no necesarios, pudiendo en principio utilizar distintos cuerpos sin que ello afecte mayormente la cognición. Esto queda plasmado en lo que suele llamarse funcionalismo computacional, que no es otra cosa que la afirmación de que la mente es la organización computacional del cerebro tal como si fuera el software del mismo. En tal sentido, el software o programa puede correr igualmente desde distintos soportes físicos, tales como un diskette, un disco compacto, un DVD, una memoria flash, un disdo duro, etcétera. Lo anterior, llevado al plano de la mente y el cerebro, implica que los procesos mentales pueden ser estudiados y especificados independientemente del modo en que son implementados en el cerebro.

En la perspectiva de la cognición corporizada las cosas son bien distintas, dado que los sistemas cognitivos están intrínsecamente corporizados y engranados en el mundo en que se encuentran por medio de una interacción en tiempo real bajo la forma de percepción y acción. Igualmente, es muy usual utilizar el concepto de acoplamiento estructural (desarrollado por los biólogos chilenos Maturana y Varela)⁸² para describir la forma en que se produce la mutua determinación y adaptación entre el agente y el entorno. Desde el punto de vista cognitivo, lo importante acá es que la percepción del mundo por parte del agente no está determinada de manera puramente objetiva por el entorno, sino por las acciones que dicho sistema puede ejecutar al tiempo que mantiene su autonomía. Así, en su desarrollo ontogénico el agente construye y desarrolla su propio entendimiento del mundo en el que se encuentra incrustado; de ahí que para esta perspectiva la cognición sea inseparable de la acción corporal.

Para entender de manera un poco más desagregada las afirmaciones anteriores, que pueden parecer bastante abstractas, es conveniente observar las distintas formas en que ello se manifiesta en un sistema cognitivo. Para empezar, los proponentes de la cognición corporizada argumentan que la fisiología del sistema motor y perceptivo de un ser vivo juega un rol fundamental en la definición de los conceptos y procesos de inferencia cognitiva. Por ejemplo, el que una superficie resulte áspera o lisa depende de lo que el agente pueda sentir a través de sus sensores táctiles ubicados en los dedos. O bien, la inclinación de una pendiente puede resultar muy alta para un ciclista y menos para otro que esté acostumbrado a entrenar en pistas de montaña, puesto que la entrega de glucosa necesaria para el funcionamiento de

⁸² Véase, por ejemplo, De Máquinas y seres vivos (1973), El árbol del conocimiento (1976)

los músculos varía entre el primer y segundo caso, por eso es que se dice que la percepción del agente depende no solo del contexto (la inclinación del camino) sino también del estado del sistema motor del agente.

Otra forma en la que la corporización del sistema cognitivo queda de manifiesto es en su historia evolutiva, la que puede observarse, por ejemplo, en los genes que se traspasan de una generación a otra y que tienen directa incidencia en los procesos de inferencia, percepción y acción.

Quizás donde se hace más evidente la importancia de la cognición corporizada es en las actividades prácticas, en su aprendizaje y dominio, las cuales requieren de un continuo ensayo y error para ajustar las acciones que conducen a conseguir el éxito en las actividades de que se trate y que dependen de la experiencia de cada agente. Las acciones como caminar, montar bicicleta, tocar un instrumento musical, entre muchas otras, dan cuenta de lo anterior.

Se puede observar, además, que en esta perspectiva se alude a agentes biológicos reales, los cuales son al mismo tiempo cuerpos e integrantes de un entorno social que les da origen y exige interacción sociocultural.

Todo lo anterior, también, puede ordenarse a partir de la formulación de tres hipótesis que sirven como pilares sobre los cuales se sostiene y defiende el paradigma de la cognición corporizada. La primera de ellas es la denominada hipótesis de conceptualización, la cual afirma que la morfología física y las capacidades motoras de un sistema tienen una directa incidencia en el modo en que el agente cognitivo entiende el mundo. Igualmente, la hipótesis de constitución sostiene que las características del cuerpo del agente cognitivo tienen un rol constitutivo en los procesos cognitivos, y no solamente de soporte tal como sucede en el paradigma computacional. Cabe resaltar que esta hipótesis constitutiva es todavía más fuerte que la de conceptualización por cuanto las partes del cuerpo son consideradas como una extensión del cerebro y como un recurso cognitivo que contribuyen a lograr los objetivos cognitivos muchas veces de manera independiente del procesamiento neuronal llevado a cabo por el cerebro.

La hipótesis de reemplazo es la tercera afirmación que caracteriza al paradigma corporizado, y se refiere directamente al reemplazo de las representaciones y los procesos representacionales en la cognición. Esto se desprende del fuerte engranamiento que exhiben los sistemas cognitivos en su entorno y, basados en la interacción sensorio motriz, la información se hace accesible de manera inmediata, lo cual es discutido incluso al interior del mismo paradigma. Al respecto, Vernon (2014) propone una ligera variación a las tres hipótesis, con lo cual pretende reducir las polémicas o suavizar un tanto su carácter radical. En tal sentido, afirma que el cuerpo acota, distribuye y regula la actividad cognitiva.

El autor citado también especifica seis diferentes tipos de corporización que pueden ser observados en los distintos sistemas cognitivos. El primero de ellos es el acoplamiento estructural que se da entre un agente y su entorno, y que ha de entenderse como la mutua perturbación que ejercen. El segundo tipo corresponde a la corporización histórica que se deriva del acoplamiento estructural, donde cada momento del sistema debe comprenderse en relación al momento anterior. La tercera forma de corporización es la física, con lo cual se excluyen todos aquellos agentes que carezcan de un soporte estructural capaz de ejercer acciones de fuerza, tales como los softwares. El cuarto tipo es llamado corporización organismoide, y se refiere a los agentes que tienen un cuerpo con la forma de un organismo, tal como ocurre con los robots humanoides. La corporización organísmica, por su parte, es aquella que exhiben todos los seres vivos autopoiéticos. Finalmente, la corporización social da cuenta de la función del cuerpo del agente en lo que se refiere a la interacción social. Respecto de esto último, se distinguen cuatro aspectos en que se relacionan los estados corporales y estados cognitivos/afectivos en la interacción social. El primero de ellos es el hecho de que la percepción de los estímulos sociales gatillan estados corporales en el agente perceptivo. En segundo lugar está la tendencia a imitar los estados percibidos de otros agentes similares al que los percibe. Relacionado con lo mismo, aparece el hecho de que los estados del propio agente (tales como la postura) sirven de manera muy efectiva la momento de gatillar estados emocionales tanto en sí mismo como en otros agentes. Así, los tres aspectos anteriores inciden en el cuarto que puede entenderse como el aumento de la eficiencia en diversas áreas tales como el control motor, memoria, el juicio de expresiones faciales, razonamiento, etcétera, debido a la compatibilidad entre estados corporales y cognitivos.

5.3.1. Términos relacionados a la cognición corporizada.

Uno de los puntos centrales de la cognición corporizada es que las actividades de un sistema cognitivo tienen lugar en el contexto de un mundo real por medio de constante interacción en tiempo real en un continuo ciclo de percepción adaptativa y anticipatoria, acción y ajuste (Vernon 2014, p.131). En un esfuerzo de poner de relieve la importancia del entorno en la cognición del sistema es que se utilizan variados términos afines y relacionados tales como situada, engranada, incrustada, extendida y aterrizada, entre los principales. También, según el autor recién citado, se habla a veces del cerebro-cuerpo-entorno como una unidad que se caracteriza por la cognición corporizada, pero sin dejar muy en claro de qué manera, en qué extensión y cómo el entorno se integra en la unidad. Esta imprecisión, y otras más pueden reducirse si se aclara el significado y alcance de cada término utilizado.

Así, cuando se habla de cognición situada el énfasis recae en el hecho de que ésta está

enlazada con su entorno en una interacción sobre la marcha y en tiempo real, lo cual puede traducirse al decir que el agente se encuentra acoplado estructuralmente con su entorno, pese a que éste pueda resultar en apariencia muy hostil. Por otra parte, los sistemas cognitivos físicamente instanciados presentan capacidades finitas en cuanto a memoria y atención (entre muchas otras), debiendo valerse de estrategias que reducen la carga de trabajo del sistema cognitivo sobre el entorno, simplificando tareas. Ejemplo de ello es la utilización de marcas o señales que ayudan a recordar un lugar.

Otro término muy relacionado con el anterior es el de cognición incrustada, que a su vez es muy cercano al andamiaje externo, que consiste en la utilización del entorno para asistir actividades cognitivas. Dentro de esta categoría se pueden contar el uso de herramientas, signos de navegación y de comunicación.

La cognición extendida, como su nombre lo indica, considera al entorno o partes de él como constitutivas del proceso cognitivo, y no como un mero soporte o lugar donde el sistema se encuentra y con el cual interactúa. Lo anterior quiere decir, además, que la cognición tiene lugar más allá de los límites del cuerpo, cuestión que para algunos es exagerada.

La cognición distribuida, de modo similar, también se caracteriza por ubicar a la cognición allende los límites de un individuo, integrando todo un sistema de interacciones entre distintos agentes, recursos y el entorno, pudiendo entender que un sistema cognitivo realiza una dinámica de auto configuración y coordinación entre distintos subsistemas, dentro de los cuales se puede contar a un individuo. Por ello, la cognición distribuida es un poco más amplia que la corporizada o encarnada, puesto que no se limita al cuerpo de un agente, centrándose más bien en la relación funcional que se da entre los diversos elementos de un sistema. Por otra parte, los procesos cognitivos pueden estar distribuidos a través de un grupo de individuos o una sociedad de ellos.

Cognición corporizada fuera del línea.

Desde el punto de vista de la perspectiva de la cognición corporizada se sostiene, como se ha visto anteriormente, que la cognición se centra en la acción. Así mismo, no se discute que los sistemas cognitivos no siempre actúan o interactúan con su entorno, razón por la cual se ha desarrollado el concepto de cognición fuera de línea o simulación interna para referirse a las actividades cognitivas relativas a la anticipación de eventos, simulación de alternativas o evaluación de acciones ya ocurridas, entre muchas otras; todo lo cual sirve como base para lo que se ha llamado cognición anclada o grounded, presentada más adelante.

De modo similar, Vernon destaca también que la cognición corporizada trata no solo de la interacción con otros agentes o con el entorno, sino que paralelamente desarrolla una actividad fundamental al interior del sistema mismo, sin cuyo soporte sería imposible la

interacción con el exterior. Así, no solo se incluyen bajo este concepto al sistema nervioso central, el sistema afectivo o emocional, y la regulación metabólica.

Como se puede observar, en prácticamente todos los términos o conceptos relacionados a la cognición corporizada, el acento se encuentra más en el rol del entorno físico, social y cultural que en el cuerpo del agente, el que opera muchas veces como un nodo en el que convergen o se concentran las acciones y estímulos a los cuales el agente es sensible, lo cual tiene un enorme impacto sobre la aproximación cognitivista de la cognición, pues no solo hacen imprescindible al cuerpo del ente cognitivo, sino también y en la misma medida a su entorno, el cual no solo es de tipo físico, sino en muchos casos social o cultural. Pese a ello, desde la perspectiva enactiva esto todavía no es lo suficientemente preciso para comprender en su justa medida los fenómenos cognitivos, ya sea que se trate de seres vivos de origen natural o bien artificiales. Por lo anterior, resulta necesario explorar con mayor detenimiento la propuesta enactiva, dado que contiene planteamientos un tanto más radicales y originales, razón por la cual sus cultores no siempre gozan del mayor prestigio, o bien el grueso de sus investigaciones se ubican, históricamente, más cercanas a la periferia dentro del total de la producción científica en ciencias cognitivas. Sin embargo, ello mismo implicar que en su interior se estén desarrollando las ideas, enfoques y metodologías que abran nuevos horizontes para esta disciplina.

5.4. Paradigma enactivo.

En estrecha cercanía, o como una especie de extensión del enfoque corporizado, se presenta el paradigma enactivo en ciencias cognitivas, el cual se desarrolla a partir del aporte de diversos investigadores, pero que encuentra su mejor expresión en la obra del reconocido biólogo chileno Francisco Varela desde la publicación de su libro *Conocer: Las Ciencias Cognitivas. Tendencias y perspectivas* (1988), y que poco a poco ha ido haciéndose un espacio a través del tiempo entre los enfoques dominantes y tradicionales.

En cierto sentido, es una radicalización de la perspectiva corporizada, puesto que, además de concebir la cognición como inherentemente corporizada, critica aspectos ontológicos fundamentales no solo de los demás paradigmas al interior del ámbito cognitivo, sino de todo el quehacer científico moderno, al tiempo que plantea alternativas metodológicas y epistemológicas de gran audacia intelectual.

En primer lugar, el autor manifiesta en diversas obras una debilidad compartida por el resto de orientaciones investigativas de la cognición en lo referente a la incorporación del sentido común en las definiciones de cognición, pues el canon disciplinar persiste en la idea de la cognición como representación al interior del sujeto cognitivo de un mundo o entorno que

le es externo y que se encuentra dado de antemano, razón por la cual el agente ha de captar los elementos informativos que receptiona del exterior o bien resolver situaciones problemáticas que se le presentan.

Según Varela, el principal problema de la noción de representación en cognición es que ello implica que el agente surge en un entorno preexistente e independiente de él, manteniendo la clásica división entre sujeto y objeto tan característica de la tradición de pensamiento occidental. Ante esto, la noción de enacción propone una alternativa en que cada agente hace emerger el mundo en que se encuentra desde un trasfondo histórico a través de un proceso de mutua o co-determinación.

Antes de proseguir, se debe aclarar que el término enacción alude a la acción de poner en acto o enactuar, hacer emerger al conocedor y lo conocido en un círculo indisociable. Al respecto, Varela señala que esta noción sigue la traza del concepto de interpretación desarrollada por algunos filósofos occidentales como Heidegger, Merleau-Ponty y Foucault en tanto crítica explícita de la noción de representación⁸³. Varela (1988/2005, p.90). Además, y como se puede apreciar, esta mirada pone el énfasis en la acción o la actividad que hace emerger a los términos conocedor y conocido desde el trasfondo particular que posee el agente y que se llama sentido común. Al respecto, Varela aclara que éste es la historia corporal y social y que, por su evidencia, suele ser invisible en cuanto a su rol en la cognición. Eso explica que en la década de 1960 se viera con optimismo la próxima construcción de algún tipo de dispositivo capaz de resolver cualquier problema basado en el cálculo lógico, sin embargo, pronto se comprobó la imposibilidad de ello y se incrementó el peso del trasfondo de consideraciones contextuales en constante actualización.

Sistemas enactivos.

Según Vernon (2014), la principal idea de la enacción es que los sistemas cognitivos desarrollan su propio entendimiento del mundo circundante a través de sus interacciones con el entorno. Así, los sistemas cognitivos enactivos operan autónomamente y generan sus propios modelos de cómo funciona el mundo. Según Vernon, hay 5 aspectos fundamentales que caracterizan a los sistemas enactivos:

1. Autonomía, 2. Dar sentido (sense-making), 3. Emergencia, 4. Corporización, 5. Experiencia.

1. Autonomía: Desde una perspectiva biológica la autonomía es una característica organizacional de las creaturas vivas que les permite usar sus propias capacidades para

⁸³ Varela (1988/2005) conocer, las ciencias cognitivas p. 90.

manejar sus interacciones en el mundo con el fin de permanecer viables (permanecer vivos), en otras palabras, para su automantenimiento. Esto significa que el sistema es enteramente autogobernado y auto regulado, esto es, que las perturbaciones del entorno son reguladas por el sistema. Si un sistema es autónomo su principal objetivo es mantener su autonomía. Desde este punto de vista biológico, la cognición es el proceso por medio del cual un sistema autónomo autoregulado actúa efectivamente en el mundo en que está engranado en orden de mantener su autonomía.

Di Paolo, Rohde & De Jaegher (2007)⁸⁴ agregan que los seres vivos autónomos siguen las leyes fijadas o desarrolladas por sí mismos en virtud de la identidad que ellos mismos han producido como entidades distintas a través de su propia acción, y no por obra del diseño de un agente externo. En tal sentido, si una entidad no es capaz de generar su propia identidad, está condenado a seguir un diseño dado externamente.

La autonomía de los sistemas autónomos no significa que no se encuentren constreñidos por limitaciones algunas, sino más bien que son capaces de desarrollar nuevas formas, forzar o doblar las propias acciones. Aquí se hace necesario poner de relieve que los conceptos de “auto-constituido” y “generar sus propias leyes” no implican forma alguna de vitalismo, pero sí la aceptación de un concepto operativo de emergencia, el cual ha de entenderse como que la dinámica del sistema genera y sostiene una identidad. Una identidad, a su vez, es generada toda vez que una precaria red de procesos dinámicos llegue a ser operacionalmente cerrada (p. 8). Un sistema es operacionalmente cerrado si para cualquier proceso dado que forma parte del sistema podemos encontrar siempre entre sus condiciones de posibilidad otros procesos que constituyen al sistema.

Los sistemas cognitivos también son autónomos en un sentido interactivo por cuanto se encuentran vinculados con el entorno como agentes y no simplemente como sistemas acoplados a otros sistemas. Por lo anterior es que no solamente responden a perturbaciones externas, sino que regulan activamente las condiciones de su intercambio con el entorno, y en ello enactúan un mundo o dominio de cognición. Aquí, también, los autores citados recalcan que un sistema autónomo y su acoplamiento sensoriomotor sobre la marcha que encabezan los patrones de percepción y acción son tan iguales que incluso la distinción llega a disolverse, y que la agencia de tales sistemas va más allá del reconocimiento del acoplamiento sensorio motor sobre la marcha como dinámico, y enfatizan el rol del agente en la construcción, organización, mantenimiento y regulación de esos cerrados lazos sensoriomotrices.

2. Dar sentido.

⁸⁴ Horizons for the Enactive Mind: Values, Social Interaction, and Play. En *Enaction. Toward a New Paradigm for Cognitive Science*. Editado por John Stewart, Olivier Gapenne, and Ezequiel A. Di Paolo (2010).

Esta noción se encuentra implicada en la anterior, y consiste en que el organismo efectúa una red de significación de su mundo, la cual apunta, en términos generales, hacia el aseguramiento de la continuidad de la identidad que ha surgido a partir de la autoregulación. A partir de ello se establece una perspectiva del mundo que puede ser entendida como una normatividad desde la cual son valorados los intercambios con el entorno. Así, las acciones y eventos que ejecute o perciba el organismo estarán inherentemente impregnadas de significado o sentido debido a la actividad propia del sistema, y no como un recobrar rasgos o características singnificativas del exterior de un modo pasivo, como en el caso de la propuesta Gibsoniana.

3. Emergencia

Es un concepto debatido en distintos ámbitos, sin embargo, en términos operacionales se deriva de la auto-organización que exhiben muchos sistemas, y sirve para describir la formación de nuevos procesos o propiedades a partir de los ya existentes. Hasta aquí podría confundirse esto con un simple agregado de elementos relacionados de manera dinámica, razón por la cual se debe tener en consideración que los procesos emergentes tienen que tener su propia autonomía e identidad, y que el mantenimiento de dicha identidad, así como la interacción entre el proceso emergente y su contexto tiene que estar restringido y modulado por la operación de los procesos subyacentes (cf. p. 10). Los mejores ejemplos de este concepto se extraen de los seres vivos, pues la autopoiesis no se encuentra en ningún nivel de organización celular previo. Igualmente, si se observa la red de transformaciones químicas autoreguladas se verá que dicha propiedad no es consecuencia o responsabilidad de ningún elemento en particular y, todavía más, la nueva propiedad o nivel que aparece ejerce también transformaciones en los niveles inferiores.

4. Encarnación o corporización.

Desde la perspectiva enactiva la cognición no puede sino ser encarnada o corporizada de una manera no trivial. El computacionalismo, por ejemplo, admite la utilización de un soporte físico o hardware de los procesos lógicos y computacionales, los cuales no se ven mayormente afectados por ese sustrato corporal en principio prescindible. Históricamente se ha criticado que el enfoque enactivo solamente afirma que la cognición es intrínsecamente encarnada, sin que presente elementos operativos o concretos que apoyen dicha aseveración, in embargo, con el tiempo se ha enriquecido el cúmulo de investigaciones que muestran cómo la percepción es activamente guiada o modulada por la actividad corporal del agente de que se trate. Ante dicha acumulación de evidencia, la crítica ha apuntado hacia las habilidades, funciones o capacidades cognitivas denominadas superiores, en contraste con las inferiores de tipo perceptivas y motoras, en donde aseguran se mantiene firme la hipótesis cognitivista,

pero como en el caso anterior, el esfuerzo de la investigación enactiva ha conseguido mostrar la relevancia fundamental del cuerpo en el desarrollo y utilización de las llamadas habilidades cognitivas superiores (véase por ejemplo Wilson 2002, Lakoff 1987, citados en Di Paolo y otros p. 12)

5. Experiencia: La experiencia es la historia de interacción del sistema con el mundo circundante. Dichas interacciones no controlan al sistema, sino que gatillan cambios en sus estados, los cuales están estructuralmente determinados, es decir, dependen de la estructura del sistema. Pero más allá de estas distinciones técnicas, en la visión enactiva de la cognición hay una valoración de la experiencia directamente influenciada por la corriente filosófica de raigambre fenomenológica, entre cuyos principales precursores suele señalarse a Husserl, Heidegger y Merleau Ponty, con sus respectivas orientaciones personales. Bajo esta mirada, la experiencia del sujeto adquiere una relevancia de primer orden, a la vez que se entiende como un ámbito de fenómenos a lo cuales es muy complicado acceder desde la posición de un observador en tercera persona, dificultado ello el poder considerar a la experiencia como un dato científico más.

En el campo de la investigación de la cognición propiamente tal, la consideración seria y profunda de la experiencia queda de manifiesto en el trabajo de, por ejemplo, Dreyfus (2002), quien propone una adquisición de habilidades de un modo no representacional. Junto con ello, destacan igualmente los aportes en este campo de Varela (1999), van Gelder (1999), Kelly (2000), Wheeler (2005).

5.4.1. Ejemplos de investigación enactiva.

Uno de los casos más recurrentes que se utilizan para dar ejemplo de la cognición enactiva es el de la visión del color, pues la investigación en ello es profunda tanto en humanos como en otras especies. En tal sentido, se ha demostrado que el color percibido de un objeto es en buena medida independiente de la longitud de onda que recibimos (Varela 1988/2005, p. 105), y es resultado de una combinación de diversos procesos, entre los cuales destaca la expectativa de lo que debería ser dicho objeto por parte del agente. Así mismo, esos otros procesos que participan de la percepción del color corresponden al resultado de la evolución biológica de la especie de que se trate, la cual puede variar considerablemente. Lo anterior permite comprender que diferentes especies puedan tener mundos cromáticos distintos; algunos tricromáticos, tetracromáticos, e incluso pentacromáticos, sin que unos u otros sean más o menos precisos. Lo que sucede es que las diferentes historias de acoplamiento estructural han hecho emerger mundos de datos relevantes que para cada cual es inseparable de su modo de vida. Además, y como se enfatiza en la propuesta enactiva de Varela, la acción

guía a la percepción tanto en su formación como en el operar cotidiano de cualquier ser vivo. Es así que se cita el ya clásico caso experimental del Held y Hein (1958), en el cual se crían dos grupos de gatitos en la oscuridad y luego se exponen a la luz en condiciones controladas. El primer grupo estaba privado de movimiento, pues eran transportados en un carro por el segundo grupo, los cuales se podían desplazar de manera relativamente normal. Tras algunas semanas se liberaron ambos grupos, con la sorpresa de que aquellos que eran transportados en el carro se comportaban como si fueran ciegos, mientras que los que se movían al momento de ser expuestos a la luz eran perfectamente normales. Con ello se muestra que el desarrollo de la visión, así como la percepción visual misma está directamente relacionada con la acción que efectúa el agente.

Marieke Rohde (2010) entiende al enfoque enactivo como la posición más radical al interior de la visión corporizada de la cognición y, además de ser partidaria del paradigma enactivo, lo describe como una forma de naturalismo no reductivo, donde las funciones y fenómenos mentales emergen de un sustrato estrictamente físico. Este énfasis en la no reducción de los fenómenos implica que ellos no son reducidos a un objeto material particular o a procesos locales como en el caso del procesamiento neuronal. Tampoco es permitido reducir las funciones emergentes al sustrato material ni viceversa. Igualmente, y siguiendo el modelo computacional de la cognición que presenta como sustrato físico de la cognición al computador, en el caso de la visión enactiva se trata del organismo vivo.

Pero además de su posición epistemológica y conceptual claramente pro visión enactiva, esta autora destaca por su trabajo en cuanto al desarrollo y divulgación de metodología y herramientas prácticas aplicables bajo esta visión de la cognición, cuestión que suele ser criticada como la mayor debilidad de dicho enfoque. En concreto, Rohde pone de relieve el aporte de la Robótica Evolutiva como una fuente de modelos para el estudio de la cognición y conducta humanas. En este contexto, tiene especial relevancia el estudio de la experiencia del agente cognitivo como parte fundamental del fenómeno en cuestión, el cual suele entenderse como enteramente subjetivo. En este punto se produce una importante confrontación entre este enfoque investigativo y aquellos más tradicionales por cuanto su método consiste precisamente en reducir al máximo todo elemento o presencia subjetiva de la investigación en favor de la obtención de datos sobre variables cuantificables. Así se ha llegado a lo que sus críticos denominan un reduccionismo físico de los fenómenos mentales, ante lo cual se ha propuesto la alternativa neurofenomenológica que intenta combinar las perspectivas de primera y tercera persona con el fin de integrar la experiencia subjetiva en la investigación de lo cognitivo.

La robótica evolutiva ha ganado terreno al interior de la investigación de orientación

enactiva, especialmente en el área de la investigación de la percepción, debido a que es capaz de proveer entornos virtuales que requieren de un mínimo de abstracción en relación al modelo experimental, facilitando la generación de descriptores cuantitativos y predicciones. Por otra parte, el concepto de enacción también ha superado los límites de lo cognitivo propiamente tal para ser apropiado y utilizado en variados campos de investigación, tal como quedará de manifiesto a continuación.

Por ejemplo, Jesús Castro Adriano (2013) desarrolla un trabajo que ha titulado *Una aproximación enactiva a la cognición musical*. En ella se aborda a la música como un medio de sincronización entre el agente y su entorno, al tiempo que se habla de la cognición musical como un sistema motriz autopoietico. Como se puede apreciar, el autor utiliza explícitamente la terminología propia del paradigma enactivo, y en el cuerpo del texto da muestras de un abordaje del fenómeno musical desde la perspectiva de la corporalidad y la situacionalidad, elementos ambos esenciales a la visión enactiva.

Desde una perspectiva mucho más artística, pero a la vez investigativa, Tikka (2008) nos ofrece su *Enactive Cinema. Simulatorium Eisensteinense*. Se trata de un texto en el que se presenta el fundamento teórico de la primera producción y exhibición de una obra cinematográfica enactiva. Para ello se basa en las propuestas estéticas del cineasta ruso Sergei Eisenstein (1898-1948) así como del modelo epistemológico de la ciencia cognitiva de orientación enactiva. En tal empeño se utiliza la tecnología disponible para permitir que el espectador influya activamente en la narrativa, ritmo y paisaje sonoro de la película mientras se proyecta. Técnicamente usa interfaces biosensoriales dispuestas en el apoyabrazos de los asientos, los cuales generan datos sobre su pulso cardíaco y de activación emocional a través del monitoreo de su actividad electrodérmica. Hay un software que procesa los datos capturados y va componiendo la película en tiempo real, teniendo como materia prima una serie de unidades narrativas con las cuales se puede realizar un montaje dinámico. Se entrecruza, de este modo, la investigación con la creación enactiva.

Hasta aquí la revisión del paradigma enactivo ha tocado los principales puntos tanto teóricos, históricos, conceptuales como metodológicos, con el objetivo de permitir al lector hacerse una rica idea de lo que él tiene que ofrecer a la ciencia de la cognición, sus principales fortalezas, debilidades, exponentes y desafíos tanto presentes como futuros. Ciertamente, y debido a los objetivos aquí perseguidos, hay mucho material que quedará excluido de este capítulo, sin embargo, lo aquí expuesto tendrá directa o estrecha relación con ello, razón por la cual se dará por concluida esta sección para así dar paso al capítulo próximo en el que se han de exponer las conclusiones de toda esta investigación y que son la razón de ser de la misma, no sin antes dedicar un párrafo a reflexionar sobre la gran cantidad de temas tratados en

relación a la enacción de manera.

5.4.2. Reflexiones finales sobre el paradigma enactivo.

Como se habrá podido apreciar, y en relación a los otros paradigmas presentes en las ciencias cognitivas, el enfoque enactivo nos ofrece una serie de elementos que en conjunto dejan ver una gran originalidad epistemológica que, entre otras cosas, permite pensar en la abertura de nuevas posibilidades comprensivas. Para comenzar, este enfoque adopta una concepción de la realidad que, sin ser original ni novedosa en otros ámbitos, al ser incluida al interior de la ciencia resulta -por así decirlo- de una frescura notable. Considerar, por ejemplo, que el mundo no es una entidad o algo dado de antemano, sino que se configura en la interacción con cada agente, es cuando menos provocador y raya en lo contraintuitivo, especialmente desde el punto de vista científico tradicional que asume una exterioridad intrínseca entre el espacio y los objetos que se encuentran en él. Más aún, y como consecuencia de la postura ontológica recién citada, el agente cognitivo ha de recobrar -vía información- los rasgos y características propias del entorno para así operar de manera efectiva en él.

En la base más propiamente filosófica y/u ontológica, el enfoque enactivo plantea que sujeto y objeto, observador y observado se implican, delinear, condensan y diluyen constantemente. Es así como adquiere relevancia capital la actividad, transformación, la historia y el contexto.

El agente cognitivo deja de ser un ente principalmente pasivo que captura o recibe la información por medio de sus sentidos para luego ser procesada en su cerebro y actuar de acuerdo al resultado, sino que tanto mundo como agente se especifican continua y constantemente, de manera inevitable. En tal sentido, la promesa de una perspectiva netamente objetiva queda profundamente puesta en entredicho, dado que no habría un ente o sujeto en posición de observar la relación que se da entre agente, contexto y conocimiento. En el mismo sentido, y vista la importancia que adquiere la experiencia interna del agente, que es inaccesible a un observador, el ideal de la objetividad nuevamente queda en cuestionado, dando lugar a una reducción del ámbito de fenómenos en los cuales es esperable tal condición epistemológica en favor de la ampliación del campo de investigación para una aproximación en primera o segunda persona, en las cuales la historia del agente es fundamental en lo que al concepto de sentido común se refiere. este, no sería sino las historia corporal y social de cada agente cognitivo.

Como se puede observar, para el enfoque enactivo la cognición es inseparable del cuerpo vivo en el que ésta emerge en tanto que función de autoregulación con todas las

particularidades ya mencionadas, lo cual se opone directamente a ese rasgo del pensamiento moderno que abstrae las cosas, separa sustancia y esencia, alma y cuerpo, cielo y tierra, etcétera. Ello se relaciona, también, directamente con el método científico que aspira a la objetividad, puesto que la experiencia que puede tener el agente cognitivo no tiene mayor valor ni representa un aporte significativo en el entendimiento o explicación de los fenómenos cognitivos. En cambio, el enfoque enactivo intenta incluir parte de la experiencia propia del sistema cognitivo, de su historia y sentido común. Ciertamente, esto permite hallar importantes resonancias entre el paradigma enactivo y la fenomenología hegeliana, las que por su relevancia serán comentadas, analizadas y estudiadas en mayor profundidad en el capítulo siguiente. No obstante lo anterior, especialmente en lo que respecta a la propuesta de Varela, cabe al menos reseñar que este llegó a hablar de mentes sin fundamento, sin yo, codeterminación, coespecificación, que el conocimiento no existe en un lugar ni preexiste a la enacción, como se piensa desde las aproximaciones propiamente modernas.

Por lo anterior, puede afirmarse que el paradigma enactivo da un paso más allá que el resto de sus pares en lo que respecta a la negación de la ciencia, para usar la terminología hegeliana, desde el interior de ella misma, con lo cual se abre la posibilidad de imaginar una futura y no tal lejana superación de la racionalidad sobre la que se sustenta la investigación cognitiva y la ciencia contemporánea en general. Sin embargo, ésta y otras consecuencias serán tratadas en mayor detalle en el capítulo siguiente.

Capítulo 6. Conclusiones.

En la etapa de planificación de esta investigación se especificaron una serie de problemas, hipótesis y objetivos que pretendían ser trabajados y contestados, siendo el más general el de la identificación de las principales similitudes y diferencias existentes entre el pensamiento hegeliano expuesto en la obra *Fenomenología del Espíritu* y el de la escuela budista China Huayan, basada en el Sutra de la Guirnalda o Sutra Avatamsaka, para lo cual se desarrollaron dos capítulos dedicados a exponer las características particulares de ambos sistemas de pensamiento, sin que se haya efectuado explícitamente la comparación, razón por la cual ahora se efectuará.

Previo a ello, se ha de señalar que son mucho mayores, numerosas y más profundas las diferencias que las similitudes, especialmente si se comparan desde la perspectiva de la racionalidad científica moderna tal como fuera caracterizada en su momento. En parte, lo anterior se explica al considerar la gran distancia histórica y cultural que separa a ambas obras, además de la motivación, estilo de escritura y la fuente desde la cual se extrae el contenido de ambas obras.

En términos culturales, el contexto social, histórico y literario en el que se escribe y constituye el Sutra de la Guirnalda se debe enmarcar dentro de la tradición budista Mahayana de los primeros dos siglos de la era común junto con su desarrollo y expansión a lo largo y ancho de Asia. En tal sentido, se debe recordar que el budismo en su conjunto surge como una respuesta o alternativa a otras tradiciones filosófico-religiosas que le antecedieron, a la vez que pretende diferenciarse de otras escuelas al interior del budismo. Se trata, pues, de textos supuestamente inspirados por seres iluminados, escritos por personas igualmente extraordinarias o testigos de ellas, lo que da como resultado una obra que es considerada como sagrada por parte de sus feligreses, y en cuyo contenido se halla el testimonio y el modo acceder a una forma de existencia infinitamente superior en belleza, pureza, bondad y ausencia de sufrimiento, apego e ignorancia. A lo anterior se debe agregar el hecho de que en sus comienzos el contenido de tales sutras era conservado y transmitido de manera oral, siendo muy posterior su escritura, la cual hacía más fácil la conservación de las enseñanzas sin que sufrieran mayores alteraciones, más que por una cuestión de divulgación, puesto que los reducidos grados de alfabetización de aquel entonces no lo permitían. Por otra parte, las enseñanzas budistas, especialmente al interior de la tradición mahayana, están orientadas a un público muy amplio y diverso, el cual no ha de poseer formación de ningún tipo en área alguna del saber o quehacer humano. Es cierto que hay obras de gran complejidad conceptual, e incluso otras que suelen ser caracterizadas como de tipo esotérico, mas no es el caso del

Sutra de la Guirnalda, rica en imágenes y descripciones gráficas de la realidad de los seres iluminados.

En cuanto a la Fenomenología hegeliana, ésta consiste en un texto filosófico propiamente tal, escrita por un único autor, en el que se hallan claras referencias a otras obras del mismo tipo escritas por diversos filósofos occidentales con los cuales Hegel dialoga o polemiza, pudiendo situarse esta obra al interior de la llamada escuela del Idealismo Alemán, inmersa en una cultura altamente alfabetizada en que es corriente la producción, venta y consumo de obras escritas de muy diverso tipo.

En cuanto al contenido de la Fenomenología, y pese a que haya un capítulo dedicado a examinar la historia de la humanidad a través de la religión, o lo que él llama el elemento de la representación, no se trata de una obra religiosa, ni se defiende en su interior ni se propone la existencia de algún plano que trascienda el humano o terrenal, en contra de lo planteado por otros filósofos, especialmente Kant, quien hace una clara y profunda distinción entre fenómeno y noumeno o entre el cielo y la tierra, para ponerlo en términos más populares.

Del otro parte, la Fenomenología del Espíritu, en tanto que obra introductoria a un sistema filosófico original, intenta ofrecer en su propio contenido una forma novedosa de razonar y concebir tanto a la realidad como al pensamiento, los conceptos y fenómenos que en ella pueden indentificarse, todo lo cual ofrece importantes dificultades incluso a los lectores ya familiarizados con la tradición filosófica occidental basada en el razonamiento y la expresión lingüística.

En el caso del Sutra de la Guirnalda las cosas son muy distintas desde el momento mismo en que dicho texto es el resultado de una compilación de 54 libros independientes escritos por distintos autores movidos por su compasión e intención de colaborar con los demás seres sintientes en lo que respecta al conocimiento de la realidad Búdica, todo lo cual habrá de contribuir al fortalecimiento de su fe en conseguir el ideal de la Iluminación propuesta por esta tradición. Dicha Iluminación, si bien se alcanza en este mundo, se vive en un plano superior, razón por la cual abundan las imágenes y descripciones de los mundos en que moran los seres iluminados, así como las reiteradas exhortaciones al cultivo y control de la mente, principal fuente de ilusiones e ignorancia. Además, y por el mismo motivo, se acentúan los contrastes y diferencias existentes entre los planos búdicos y humanos, llenando de virtudes y cualidades extraordinarias a uno y de sufrimiento, ignorancia y limitaciones al otro. Esto hace comprensible el llamado que hace el budismo a esforzarse por alcanzar la Iluminación, siguiendo la senda marcada por el buda histórico, la cual implica un abandono y desapego gradual de la vida terrena o mundana tal como la conocemos.

Sin embargo, todo esto es entendido en la Fenomenología como una forma de

enajenación por parte de la humanidad, toda vez que los aspectos positivos son asignados a un más allá limunido, y todos los defectos o elementos negativos están referidos a la condición humana o terrenal. En la Fenomenología todos los aspectos pertenecen a un mismo universo, y si bien unos resultan tan excelentes y maravillosos, no quiere decir que pertenezcan a otro tipo de seres o dimensiones de existencia, sino a la propia humanidad, aunque ésta todavía no se reconozca en ello.

Además, como se habrá notado, Hegel habla de la cultura, la sociedad, la humanidad en su conjunto, mientras que el Sutra de la Guirnalda y el budismo en general toman como referencia a sujetos individuales, ya sea que se trate de personas comunes o seres iluminados, cuestión que pone de manifiesto otra profunda diferencia entre ambas obras.

Desde otra perspectiva, el estudio de ambas obras permite apreciar que la Fenomenología es una obra de profundo carácter político, en al cual se revisan y critican diversos aspectos de la vida en sociedad, a la vez que se considera permanentemente las diversas tensiones internas y fuerzas en pugna como cuestiones inherentes a la existencia toda, las que dan como resultado constantes desdoblamientos, extrañaciones, contradicciones, etcétera, frente a lo cual el Sutra de la Guirnalda resulta mucho más conservador y silente en cuanto a temas políticos se refiere, destacando siempre que el plano iluminado es solo armonía, bondad, paz, sabiduría y no contradicción.

Se tiene, por tanto, una obra en que dolor, mezcla, conflicto, negación y desgarramiento son entendidos como elementos ontológicos de la existencia; y otra en que tales cuestiones son parte de una ilusión propia de la mente individual ignorante que no ha llegado a liberarse de ello.

No obstante lo ya mencionado respecto de ambas obras, se procederá a agrupar de manera detallada tanto a las diferencias como a las semejanzas, de modo que puedan ser comparadas con facilidad por el lector.

6.1. Principales diferencias conceptuales entre el Sutra de la Guirnalda y la Fenomenología del Espíritu de Hegel.

1. El Dharmadathu o reino iluminado es presentado en el Sutra de la Guirnalda como un plano distinto del mundano, y posee un estatus ontológico superior. En la Fenomenología hegeliana la Totalidad comprende a toda la realidad y existencia. Desde la Fenomenología sostener esa dualidad entre un plano terreno y otro divino es producto de la enajenación humana. Desde el Sutra, el no poder ver el plano superior es consecuencia de la ignorancia provocada por la mente.

2. Siguiendo con el punto anterior, el planteamiento budista sugiere que la libertad implica superar el plano terrenal de existencia y el acceso al plano iluminado. En cambio, en la Fenomenología se descarta dicha posibilidad, puesto que no existiría tal plano distinto de existencia.

3. En el Sutra los sujetos mencionados siempre son de carácter individual (seres sintientes, personas, budas, seres iluminados, etc.). Seguir la Senda de buda es una decisión personal, y las consecuencias de los actos, intenciones, el karma y darma también. La Fenomenología presenta a un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo.

4. El Sutra de la Guirnalda reconoce una naturaleza inherente al ser humano, la cual es presentada de manera sintética en las cuatro nobles verdades y en la naturaleza de buda que todos los seres comparten. En cambio, en la Fenomenología se critica con vehemencia la atribución de cualquier rasgo humano a una condición inherente, siendo lo natural un grado básico, precario o elemental de desarrollo en cualquier ámbito que se utilice el término.

El budismo Avatamsaka describe la realidad en numerosos aspectos dicotómicos, tales como bueno malo, puro e impuro, verdadero y falso, sabio e ignorante, etcétera, todo lo cual lo acerca al pensamiento moderno. En cambio, todo ello es criticado en la Fenomenología, la cual presenta a una única realidad en la que tales cuestiones se encuentran mezcladas y presentes en los diversos fenómenos en distinta proporción.

6. En cuanto a las verdades, en el budismo Avatamsaka son inalterables. En la Fenomenología, al igual que el ser mismo, la verdad se presenta en distintos grados, e incluso puede variar por la libertad que es inherente al espíritu, al tiempo que puede ser contradictoria. De igual modo, la verdad según la entiende Hegel, no reviste la máxima condición ontológica de algo, sino solo un aspecto más a considerar, pudiendo ocurrir que un fenómeno solo sea verdadero mas no real o efectivo.

7. En términos ontológicos la verdadera esencia de la realidad, tal como lo presenta el budismo Avatamsaka, es una y la misma, inmutable y eterna en su condición, mientras que en la Fenomenología da a entender que la realidad es contradictoria, cambiante, móvil, negativa y se haciéndose otra de sí constantemente.

8. El deseo, por su parte, es considerado como la principal fuente de apego e ignorancia, todo lo cual impide el avance del ser sintiente en su camino hacia la liberación, cuestión que hace necesaria su superación o erradicación. La Fenomenología, en cambio se plantea que el deseo es parte constituyente del Espíritu, el cual coincide con la existencia toda.

9. La figura de buda, así como la de los demás seres iluminados que se presentan en el Sutra, es considerada como lo más real que existe, completamente libre de elementos

percederos, deseo, apego e ignorancia. En la Fenomenología, aunque no se haga referencia explícita a esta escuela budista, se deja entender que cualquier personaje provisto con características divinas es una representación que pone en evidencia un estado relativo de enajenación por parte de la cultura que lo sostiene, puesto que pone en un ser otro (divino) todas las cualidades más perfectas que pueda imaginar, sin reconocerse poseedora de tales características.

Por lo demás, Hegel critica la vida de cualquier divinidad de aquellas que son típicas de muchas religiones, por una serie de razones que a continuación se detallan:

- Su falta de dolor, de paciencia y trabajo de lo negativo, por ser la igualdad no empañada y la unidad consigo misma que no se ve impulsada hacia su ser otro y la enajenación ni a la superación de ésta.

- Por ser una universalidad abstracta que prescinde de su naturaleza de ser para sí y del automovimiento de la forma general.

- Por tratarse de una irrealidad, algo muerto y espantoso.

- Por ser una belleza carente de fuerza.

- Por no ser como el Espíritu que no se asusta ante la muerte y se mantiene en la pura desolación, pues el espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento, en vez de ser esa potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo sin mirarlo cara a cara y permanece en ello.

Como se puede apreciar, en todas estas críticas Hegel está resumiendo su visión de la realidad como una totalidad que contiene los distintos aspectos de la existencia en sí misma, tanto aquellos que son considerados divinos o superiores y los mundanos o inferiores, ofreciendo una lógica ontológica en que tales aspectos o polarizaciones se mantienen unidas o reconciliadas, sin que ello implique ausencia de movimiento, conflicto, caos o alguna forma de trascendencia. En tal sentido, la racionalidad que se encuentra detrás de la escritura del Sutra del Ornamento Floral resulta mucho más afín al pensamiento moderno expuesto por Kant toda vez que ambos proponen una clara distinción entre un reino de fenómenos y otro de noúmenos prácticamente imposible de acceder, experimentar y conocer.

Pero a pesar de las diferencias recién mencionadas, y que se expusieron también al interior de los capítulos dedicados a ello, las obras estudiadas ofrecen al mismo tiempo importantes semejanzas que, a la luz de las categorías típicas de la racionalidad científico moderna, dan cuenta de diversos tópicos del mayor interés para el investigador cognitivo, y que a continuación se resumen.

6.2. Semejanzas entre el Sutra Avatamsaka y la Fenomenología del Espíritu de Hegel.

1. En lo que respecta a la categoría de realismo naturalista que caracteriza a la racionalidad científica moderna, ambos sistemas de pensamiento comparten el hecho de expresar una visión crítica que, aunque difieren en cuanto al contenido, permiten entender que la categoría en cuestión está íntimamente ligada al espíritu de la época y que, por su condición ontológica y existencial, es experimentada como la única forma posible y verdadera de concebir lo natural. En concreto, el realismo naturalista moderno que considera al reino natural como el único y verdadero plano de existencia fenoménico es criticado tanto al interior del Sutra de la Guirnalda como en la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Ciertamente, los argumentos difieren en ambos casos pero coinciden en afirmar que la realidad es más que el mundo natural. Desde la perspectiva budista se plantea que el universo natural es una ilusión, mientras que en la Fenomenología se le considera un momento básico, apenas desarrollado.

2. Otra importante semejanza o coincidencia entre ambas obras se da en el plano epistemológico, específicamente allí donde el pensamiento moderno sostiene que la realidad circundante es independiente del sujeto que la conoce. Nuevamente, los argumentos en que se basan ambas obras son muy distintos, pero coinciden en el hecho de cuestionar tal independencia o exterioridad.

En la Fenomenología se plantea que es el Espíritu el autor de toda realidad a pesar de que no siempre sea consciente o propiamente autoconsciente de ello. En el Sutra del Ornamento floral, así como en otras obras budistas, se sostiene que la percepción de los sentidos es producto de la mente y que según cuán pura sea ésta así será la realidad percibida por el ser sintiente. Ello implica que los distintos seres que se encuentran en cada uno de los diversos reinos de existencia perciben la realidad de manera correspondiente a su mente. Por tanto, la realidad percibida es producida por la mente del ser sintiente, y no es exterior a él.

3. En estrecha relación con lo anterior, la famosa imagen de la Red de Indra -expuesta y comentada en su momento- pone de manifiesto la idea budista de la completa interrelación, interconexión e interdependencia de todas las cosas, seres y elementos de la realidad.

A su vez, en la Fenomenología se propone que el Espíritu es toda la realidad en tanto que sujeto que se diferencia interiormente, criticando intensamente la idea de un universo como una colección de objetos exteriores entre sí y completamente independientes unos de otros, tal como se afirma al interior de la racionalidad científica moderna hasta el día de hoy.

4. La racionalidad científica moderna se caracteriza también por sostener que la realidad en su esencia, fundamento, y más allá de las apariencias de los fenómenos, es estable y constante, encontrándose en ella un predominio de lo común por sobre lo distinto o

cambiante. Frente a ello, el Sutra de la Guirnalda enfatiza el hecho de la transitoriedad y fugacidad de toda existencia no iluminada como un rasgo propio de dicho plano de realidad. Hegel, por su parte, en la Fenomenología presenta una ontología en que la estructura misma de lo real es móvil y cambiante, constantemente haciéndose otra de sí misma, contradictoria y negativa, siendo lo quieto un momento muerto de esa realidad viva.

5. Igualmente, la racionalidad moderna concibe la realidad material como una inmensa colección de cosas o elementos que no son más que objetos o partículas. En cambio, tanto el Sutra del Hornamento Floral como la Fenomenología hegeliana ofrecen una visión en que la realidad en su esencia y fundamento son más bien un sujeto que un objeto o un conjunto de ellos. La escuela budista Avatamsaka lo hace en términos de la Gran Mente o el Gran Espíritu. Hegel, por su parte, también lo hace desde el título mismo de su obra: Fenomenología del Espíritu, cuestión que queda de manifiesto en el contenido que se expone gradualmente en las distintas secciones y capítulos que la componen. Se debe agregar que para el filósofo la realidad material es un momento necesario e imprescindible del Espíritu, pero es solo su base o su momento natural, y su estatus ontológico es secundario con relación al primero.

6. En lo que respecta a la percepción de la realidad tal como fuera descrita recién, es decir, como una colección de objetos, ambos sistemas de pensamiento (budista Avatamsaka y hegeliana) coinciden en sostener que ello no es falso, sino solamente parcial. El problema radica en suponer que dicha percepción corresponda a toda la realidad en sus distintas dimensiones. Hegel explicita su posición en diversas partes de su obra, siendo una de ellas la que se titula "III. La percepción o la cosa y la "ilusión". Allí se dice que la cosa es lo verdadero de la percepción, y la racionalidad moderna se queda en ello como su modo principal de aprehensión de la realidad, mientras que el Espíritu avanza y comprende otros niveles y modos de comprensión.

7. El objetivismo es otro de los bastiones del pensamiento moderno, empero, tanto el Sutra de la Guirnalda como la Fenomenología coinciden en ofrecer una crítica a dicho rasgo de la racionalidad. En el primer caso se hace aduciendo la ilusoriedad de los fenómenos captados por la mente no iluminada, mientras que en el segundo se sostiene que la existencia en sí misma es un sujeto, razón por la cual no se puede excluir a este del conocimiento, salvo que se ejerza la fuerza de la razón observadora.

8. En estrecha relación con el punto anterior, la arraigada operación de efectuar taxonomías para clasificar la ingente variedad de los fenómenos que se presentan a la percepción, propia de la racionalidad científico moderna, es valorada de manera muy menor tanto en la escuela budista como en la fenomenología hegeliana. En el caso del Sutra

estudiado, en su lugar se ofrecen extensas enumeraciones de distintos seres iluminados, virtudes, mundos, cualidades, poderes, etcétera, sin que se establezcan taxonomías precisas para la elaboración de cada uno de dichos conjuntos o categorías. En cuanto a la Fenomenología, allí se hace explícita crítica a dicho afán por cuanto se reconoce en ello la acción de forzar a los elementos para adecuarse a una u otra categoría considerando aquellos rasgos comunes pero obviando los particulares que, por su misma naturaleza, restarían mucha utilidad al trabajo taxonómico.

9. De manera similar, el pensamiento moderno se caracteriza por su amplia utilización del lenguaje para la descripción y comunicación de la realidad en sus distintos niveles fenoménicos. Si bien se reconocen ciertas limitaciones del mismo, se suele utilizar el lenguaje matemático en la expresión de leyes o principios naturales y se confía en la posibilidad de desarrollar métodos que gradualmente eleven la precisión de tal lenguaje de modo de reducir al mínimo las interpretaciones o ambigüedades que pudieran surgir. Sin embargo, para la escuela budista Avatamsaka la verdadera esencia de la realidad es inefable y, por ende, escapa a cualquier tipo de lenguaje, pudiendo solamente referirse a ella de manera alegórica o metafórica. Por su parte, en la Fenomenología se defiende la idea de una realidad viva, en continuo movimiento y cambio, donde las palabras son una forma de capturas fotográficas que detienen dicha fluidez. Además, se reconoce en esa obra que el lenguaje trabaja con universales o particulares, mas no puede hacerlo de manera eficiente con lo singular.

10. En un plano distinto, y en relación a la racionalidad moderna, ambas obras comparadas ponen de relieve ciertos valores sociales que facilitan la convivencia y que dicen relación con la superación de la venganza como método de justicia. En el Sutra budista se exhorta al desarrollo de la compasión hacia todo los seres sintientes como una virtud esencial en cualquier punto del camino hacia la liberación, y como una de las principales virtudes de los seres iluminados. Hegel, por su parte, llega al perdón y la reconciliación como un momento necesario para superar el terror de la revolución, lo cual implica reconocer en el otro a sí mismo, cuestión que puede llamarse piedad. Todo lo anterior contrasta vivamente con el pensamiento moderno que se caracteriza por buscar una racionalidad fría, calculadora, competitiva y que intenta despojarse de los valores profesados por la religión que, desde su perspectiva, solo contribuía a mantener a la sociedad en la oscuridad de la ignorancia.

11. En lo que respecta a la dimensión religiosa, la propuesta del Sutra del Ornamento Floral es muy coherente con el estilo de vida que caracteriza al budismo en general, ya sea que se trate de la alternativa monástica, laica o incluso de aquellos que buscan la Iluminación de manera individual. En este caso, la unión última que se busca es la del ser sintiente con su naturaleza de buda que le es intrínseca pero que ha quedado oculta tras capas de ignorancia,

impureza, apego, etcétera. Igualmente, la shanga o comunidad discípulos de la doctrina de buda prioriza la congregación de los fieles bajo las prácticas, enseñanzas y rituales que se mantienen casi inalterados a lo largo del tiempo.

En el caso de la Fenomenología hegeliana la religión es entendida de manera filosófica como toda actividad que fortalece o coadyuva a la congregación de las personas en una sociedad. En el fondo se trata de unir al ser humano, a la comunidad, con su propia dimensión divina que, producto de la enajenación ha sido puesta en un más allá o en un super ser que posee todo aquello que él no puede realizar. Es el creador de todo lo existente, inmortal, todopoderoso, omnisciente, etcétera. Y su autor pone de relieve la importancia de los valores y prácticas que fortalecen y hacen efectivo el sentimiento de comunidad que en la modernidad, según su diagnóstico, está en plena decadencia.

Frente a ello la racionalidad científico moderna es descrita como una era carente de religión, es decir, hay una tendencia cultural e intelectual generalizada hacia el rechazo de las prácticas de este tipo en favor de la luz de la razón, pero cuyas consecuencias parecen contribuir con la disgregación social que ha hecho posible al caos y el terror de la Revolución Francesa que describe Hegel.

Como se ha podido apreciar en esta comparación, son variadas y de gran importancia las similitudes que se han encontrado entre los sistemas de pensamiento en cuestión

Hasta acá las principales similitudes que se han encontrado entre ambos sistemas de pensamiento de acuerdo a las categorías más representativas de la racionalidad científico moderna.

6.3. ¿Qué función cumplen las categorías de la racionalidad científico moderna en cada una de los sistemas de pensamiento?

Esta es otra de las interrogantes que han guiado esta investigación a través de la Fenomenología hegeliana y el Sutra del Ornamento Floral, razón por la cual aquí se dará la respuesta que se ha ido construyendo en el transcurso de la misma. Previo a ello se ha de aclarar que la pregunta “¿qué función cumplen ...?” también puede entenderse como “qué lugar ocupan” o “qué rol tienen”, sin que ello implique que hayan sido diseñadas explícitamente y en su consideración directa. Más bien, lo que ocurre es que tales categorías, tanto en uno como en otro caso, son identificadas a posteriori y en el plano del pensamiento antes que en la realidad efectiva o social.

En tal sentido, la relación entre la racionalidad científico moderna y la Fenomenología hegeliana es mucho más explícita y directa que con el Sutra Avatamsaka, sin embargo, esta

obra también permite observar una importante relación de oposición y o superación por parte de la racionalidad moderna, principalmente debido a sus aspectos en común con la racionalidad cristiana medieval y su carácter evidentemente religioso.

Como es sabido, la era moderna emerge como una reacción histórica ante el modo de vida medieval en que opera la racionalidad de la fe, la cual comparte mucho con la racionalidad contenida en el Sutra Avatamsaka. Pero esto no tiene que entenderse como una reacción meramente ideológica o intelectual, sino práctica e histórica, puesto que las transformaciones afectaron a la amplia mayoría de los niveles de actividad humana. Por ejemplo, las formas productivas del medioevo dieron paso a unas de tipo industrial sustentadas en nuevos descubrimientos y desarrollos técnicos, científicos y tecnológicos. También, y al mismo tiempo, se fueron dando transformaciones sociopolíticas, económicas, demográficas, etcétera, que tuvieron directas implicancias en la conformación de las ciudades, centros urbanos, modos de alimentación, crecimiento demográfico, esperanza de vida, etcétera, que impactó igualmente en el modo de relacionarse las personas.

La división social del trabajo también fue alejando al trabajador de su obra, fragmentando su relación tanto con el entorno natural y material, como con la comunidad humana de la cual cada vez fue más una cosa o un elemento dentro de la cadena productiva en vez de un ser humano integrado o encastrado en el mundo. Y, como la racionalidad budista avatamsaka presenta importantes similitudes con el cristianismo, la superación o al menos oposición que significa la racionalidad moderna respecto de la racionalidad cristiana también son aplicables en gran medida a las categorías del Sutra del Ornamento Floral.

Pero más allá de estas disgresiones recién apuntadas, conviene abordar el tema que aquí concierne en detalle, tal como se presenta a continuación.

1. En la categoría Racionalismo, por ejemplo, y de acuerdo a la definición que se hiciera de ella en su momento, y que diferenciaba un racionalismo psicológico, otro epistemológico y uno metafísico, se observa claramente cómo en cada uno de ellos se produce una oposición por parte de la racionalidad científica moderna. En primer lugar, el texto del sutra de la guirnalda es una fuente de conocimiento perfectamente válida dentro de la comunidad de seguidores, especialmente debido a que su escritura ha sido inspirada a través de una especie de revelación o intuición obtenida por sus autores gracias a su nivel de pureza, sabiduría y avance en el camino de la iluminación, y no utilizando como fuente los sentidos corporales tal como lo plantea la época moderna. Esto se debe, en parte, a que la tradición budista concibe a la realidad empírica como una apariencia de nivel inferior a la verdadera realidad, sosteniendo que hay otras fuentes de conocimiento distintas de los sentidos, tales como la meditación que permite desarrollar hábitos y facultades especiales, o la voluntad por

la iluminación. Igualmente, para esta tradición budista, los textos sagrados representan una fuente de conocimiento tanto o más válida que los sentidos para la razón moderna. Al respecto, y tras considerar el profundo arraigo que alcanzara el uso de textos como fuente de conocimiento durante la época medieval basados en el peso de la autoridad de tales escritos, la racionalidad moderna reacciona ante ello poniendo en su lugar a la razón formal como medio para resolver los problemas y determinar la veracidad de las cosas, los discursos y las demostraciones, sosteniendo que lo experimentado a través de los sentidos es la principal fuente de conocimiento o bien la única. También, como se vio al momento de presentar y caracterizar esta categoría, se asume que el ser y el saber son racionales en tanto que carentes de contradicción y de obediencia ciega a una legalidad natural. Regularidad, simplicidad, armonía. Acá cabe hacer notar una maniobra intelectual de mucha audacia efectuada por Hegel en su Fenomenología al equiparar la racionalidad de la Fe o del catolicismo con la racionalidad moderna cuando sostiene que ambas son un idealismo, cuestión que también sería válida para el budismo Avtamsaka. Recuérdese que la verdadera esencia de la naturaleza es inmóvil, eterna, no cambia, una y la misma en todo tiempo y lugar. O que el estado de iluminación es de máxima calma, paz, no hay ira, problemas, deseo, dolor, etcétera.

Otro punto en el que se observa la oposición entre la categoría de racionalismo en el pensamiento moderno y en el budismo Avatamsaka es allí donde destaca la realización de taxonomías para catalogar los fenómenos bajo el supuesto que bajo las apariencias de cambio y singularidad existe y se impone la regularidad y lo constante. Al respecto, como quedó de manifiesto al comentar el hecho de que en muchos de los libros que componen el sutra se presentan extensas enumeraciones de nombres, lugares, virtudes, seres iluminados y budas que bien pueden entenderse como un desafío a la propensión moderna a las taxonomías, o, más bien al revés; frente a tan extensas enumeraciones la modernidad opera clasificando e igualando elementos sobre algún rasgo en detrimento de sus diferencias.

2. La categoría Realismo naturalista nos ofrece otra forma en que se expresa la oposición de la racionalidad científica al pensamiento de la escuela budista Avatamsaka, pues, en la época moderna la naturaleza en tanto que entorno físico es la realidad, sin que se otorgue validez a creencias en dimensiones superiores o inferiores ni reinos de realidad con seres iluminados o demoníacos. Simplemente existe la naturaleza que es materia y energía, átomos y vacío. Frente a ello el Sutra Avatamsaka muestra la firme creencia en que el entorno físico percibido por los sentidos de los seres sintientes es una apariencia fugaz, efímera y cambiante, tras la cual se halla la verdadera esencia de la realidad que es la naturaleza de buda, desde la cual emanan los distintos planos y dimensiones de la realidad y hacia la cual pueden volver si se sigue la senda adecuada.

En este caso, la principal oposición se da entre una ontología que apuesta por los objetos como las entidades fundamentales frente a una racionalidad que concibe a lo más esencial como una especie de sujeto, una entidad viva, cognoscente, volitiva, bondadosa, sensitiva, etcétera, lo cual es un rasgo compartido por la mayoría de las tradiciones místicas y religiosas ante las cuales se erige el pensamiento moderno, en cuya experiencia se ha perdido la trascendencia del sujeto. Así, la naturaleza vista como una apariencia por el Sutra Avatamsaka, es decir, como algo irreal, superfluo, erróneo, es considerada por el pensamiento moderno como la realidad de mayor estatus ontológico.

3. En lo que respecta al tema de la libertad, se tiene que una postura defiende la idea de que ser libre es atenerse a la ley natural sin que nada interfiera en ello, mientras que en otra ser libre es apartarse de lo natural y transitar hacia la Iluminación.

En el diccionario de Filosofía de José Ferrater Mora se consignan varios conceptos de libertad, entre los que se cuenta tanto al concepto contenido y usado en el Sutra Avatamsaka como aquellos que predominan en la época moderna. Así, libertad entendida como liberación frente a algo o condición no sometida corresponde a la visión budista, mientras que libertad como espontaneidad, margen de indeterminación y ausencia de interferencia caracterizan la concepción moderna.

El tema de la libertad, en tanto categoría característica de esta investigación, también presenta aspectos en los cuales las racionalidades budista Avatamsaka y moderna se ven opuestas al modo en que se ha expuesto en los puntos anteriores. De este modo, si en el Sutra de la Guirnalda la libertad es entendida como una liberación respecto de una condición de sometimiento o esclavitud, la visión científica moderna clásica propondrá que la libertad es una suerte de espontaneidad, un margen de indeterminación o ausencia de interferencia en la conducta propia por parte del entorno, lo cual puede entenderse como dejarse llevar por el curso de la ley natural que impera en cada caso.

Como se puede apreciar, una vez más la diferencia se fundamenta en el lugar que ocupa lo natural en cada sistema de pensamiento, pues, si lo natural es una apariencia carente de existencia intrínseca en la que el ser sintiente permanece como esclavo de dichas apariencias y de la ignorancia que ello provoca, el esfuerzo de liberación tiende a apartarse de ello. En cambio, la visión moderna desecha todo aquello que esté más allá de la experiencia sensorial y, basada en la supuesta racionalidad de la naturaleza, plantea que lo óptimo de la libertad es dejarse guiar por las inclinaciones espontáneas, que bien puede interpretarse como el extremo opuesto de la posición budista, toda vez que ésta sostiene que la senda de la liberación se encuentra más allá de la capacidad de los sentidos y que se requiere un esfuerzo y disciplina extraordinarios para obtener la completa y perfecta Iluminación.

La libertad del ser humano, y todo ser sintiente, es perfectamente posible de alcanzar, e incluso se considera uno de los objetivos vitales más importantes y nobles que se pueden cocebir. Sin embargo, se reconoce gran dificultad y gradualidad en el proceso o camino que conduce a ella, identificándose una serie de numerosas liberaciones particulares, medios, recursos, puertas de liberación, etcétera, que van acercando al ser sintiente a su liberación final. Se trata de una posibilidad cierta y gradual, hacia la cual se avanza paso a paso a medida que se van dominando y desarrollando los medios y habilidades para romper con el apego y la ignorancia de este reino de realidad en el cual el ser sintiente se encuentra esclavizado.

Desde la perspectiva científico moderna, en cambio, el tema de la libertad es bastante menos trascendente, y ésta puede ocurrir de manera casi contingente en un momento u otro y así mismo dar paso o un estado no libre en la medida que algo entorpezca la libertad personal, tal como queda graficado en esa especie de refrán popular que indica que la libertad de un individuo termina allí donde comienza la del otro.

4. En la categoría denominada Idea de Naturaleza Humana se halla una de las principales coincidencias entre todas las oposiciones expuestas, dado que en uno y otro caso se reconoce la existencia de una naturaleza humana en tanto que condición fundamental. Al respecto, en la modernidad se tienen dos versiones de dicha condición: una que afirma que por naturaleza los individuos son egoístas, competitivos, buscan el placer, evitan el daño y son capaces de pasar por sobre los demás para conseguir sus fines. La otra versión, un tanto opuesta, indica que las personas son sociables, cooperadoras, productivas y tienden al intercambio en busca de una conveniencia mutua.

En el caso de la escuela budista en cuestión, también se identifican dos versiones de la naturaleza humana, aunque éstas coexisten de manera paralela, por así decirlo. Se reconoce una naturaleza ignorante, engañada, plena de apego y sufrimiento, propia de un reino de realidad inferior. Pero al mismo tiempo se afirma la existencia de una naturaleza búdica que se encuentra en lo más profundo de la existencia de cada ser sintiente, en la cual se fundamenta la posibilidad de obtener la Iluminación que implica la liberación de la segunda naturaleza un tanto más superficial reseñada anteriormente.

El hecho de que ambas racionalidades coincidan en este punto nos induce a pensar que es una de las ideas más arraigadas del pensamiento humano en lo que respecta a esta condición inherente y prácticamente inalterable llamada naturaleza humana. Cabe señalar, sin embargo, que la época moderna es todavía más radical que la budista por cuanto descarta toda posibilidad de sustraerse a dicha naturaleza, mientras que el pensamiento de la escuela budista invita a sus seguidores a doblegar la naturaleza humana en favor del descubrimiento y acercamiento a su naturaleza búdica. En relación a esto, y como se comentará más adelante, la

posición hegeliana constituirá una propuesta completamente novedosa, toda vez que rechaza la idea de tal naturaleza.

Como resultado, tenemos una profunda diferencia que incluso puede interpretarse como una oposición entre ambas posturas, pues, una sostiene la pasibilidad de doblar o superar la condición natural del ser humano, mientras que la otra lo considera imposible e impropio.

5. La categoría de Objetividad ofrece nuevamente la posibilidad de percibir la oposición que se da entre el pensamiento budista Avatamsaka y el moderno científico, pues, este último se basa en el supuesto básico de la posibilidad de la objetividad en tanto que clara separación entre sujeto y objeto en la operación cognitiva, y en el ideal de eliminar toda distorsión que pueda causar el sujeto en la tarea de conocer o de captar al objeto.

Como se mostrara más arriba, para la tradición budista los objetos son una creación ilusoria de la mente ignorante y, además, se reconoce que tales ilusiones dependerán exclusivamente del ser sintiente que las genere, del reino de realidad en que se encuentre, de su nivel de pureza, de su estado de avance en el sendero de la liberación, entre otros factores.

Para la racionalidad moderna, por una parte, la realidad está ahí fuera del sujeto de manera transparente. Las diferencias que se presentan en cuanto al conocimiento de los objetos corresponden a errores de método en principio corregibles. Así, y en conjunto con las otras categorías del pensamiento científico moderno, la objetividad contribuye a desacreditar la creencia en otros planos de realidad extrasensoriales o no verificables desde la perspectiva de la tercera persona en tanto que garante de la objetividad. De ello se desprende que no tenga validez alguna un texto como el Sutra Avatamsaka, puesto que la fuente de lo relatado en él no pertenece al mundo empírico cotidiano y, por tanto, es imposible de constatar bajo el método científico. Si no es objetivo es falso o no es conocimiento, sino simplemente invención, imaginación, delirio, etcétera.

6. El Carácter Analítico característico de la racionalidad científico moderna corresponde a la operación de desintegrar las cosas o fenómenos para poder comprender su estructura y funcionamiento siguiendo la idea de mecanismo. En el caso del Sutra de la Guirnalda la tendencia es distinta, especialmente en lo referido a la realidad más allá de las apariencias, puesto que estas últimas se encuentran en un plano secundario en relación a la realidad Iluminada y, en este sentido, lo que se expone en el Sutra es una idea más bien integradora al modo en que queda de manifiesto en la doctrina de la Red de Indra así como en varias otras oportunidades, todas las cuales apuntan a poner de relieve el concepto de la interrelación e interdependencia de todas las cosas, seres y fenómenos.

La escuela budista Avatamsaka se caracteriza por el desarrollo y profundización de

estas ideas integradoras, tal como se expuso en su momento al reseñar "la contemplación del reino de realidad", la "cesación y contemplación en cinco enseñanzas del Hua-yen", o "las diez misteriosas entradas", todas ellas llenas de sutiles matices que grafican la vacuidad de existencia inherente y las complejas formas de compenetración del todo con las unidades.

En lo que a Hegel se refiere, y en particular al pensamiento expuesto en su Fenomenología, la función que cumple cada una de las categorías de la racionalidad científico moderna es mucho más específica y preponderante dentro de la propuesta hegeliana en su conjunto, dado que puede afirmarse que ellas son el pivote que el filósofo utiliza para construir su sistema de pensamiento con vistas a una superación -cuando menos filosófica- de cada una de ellas en el sentido hegeliano del término, esto es, son suprimidas, conservadas y superadas en una totalidad que las contiene y va más allá de ellas. Para hacer esto más evidente conviene revisar las pruebas en que se funda dicha hipótesis.

1. Uno de los aspectos que caracterizan al Racionalismo es la confianza en la evidencia de los sentidos como una o la principal fuente de conocimiento del entorno. En relación a ello, no es casual que el filósofo de Stuttgart abra su Fenomenología con una sección dedicada a examinar las propiedades, defectos y virtudes de la certeza sensible para mostrar que, pese a la alta estima en que se halla, es al mismo tiempo la fuente más pobre de determinaciones de aquel supuesto mundo exterior, y que en vez de captar directamente los rasgos de las cosas, requiere de una serie de mediaciones en las que se van originando cada una de las características que se experimentan de los objetos y su marcada diferencia con el sujeto que las percibe. Pues bien, como se expuso en su momento, esto es para Hegel una ilusión, real y verdadera como tal, pero de un estatus ontológico derivado y no fundamental o básico, sino producido tras ciertas operaciones o mediaciones. A partir de esa primera afirmación y crítica o negación, el autor desarrollará la lógica o desenvolvimiento del pensamiento en que se muestra que esas cosas concebidas de manera simple se presentarán como una infinitud o juego de fuerzas que, por si fuera poco, se revelarán más adelante -en su Fenomenología- como vivientes y contradictorias. Igualmente, al referirse a la actividad de efectuar taxonomías, e incluso a la búsqueda de leyes naturales, Hegel expresará que todo ello es producto de la fuerza o el arte humanos más que atributos de la realidad.

En aquel aspecto del racionalismo que se refiere a la confianza en la razón formal para juzgar los discursos y las demostraciones, Hegel criticará que se trata de un ejercicio de abstracción o separación de tales cuestiones respecto de la realidad efectiva, formuladas como algo singular y quieto o momentos singulares llamados a desaparecer, y cuyo lenguaje es incapaz de comunicar la movilidad de la realidad. El aspecto que se describió como racionalismo metafísico o exento de contradicciones es discutido ampliamente por Hegel en su

Fenomenología, y enfatiza que la realidad es, en sus más íntimas dimensiones, contradictoria, lo cual dará sustento a la tesis de que la realidad es un sujeto libre que, en su devenir se hace otro de sí en diversas experiencias de escisión, lucha, apetencia, desgarramiento, etcétera. En particular, Hegel dedica numerosas páginas de su obra a describir la situación crítica a que se ha llegado en la época moderna en figuras como el "reino animal del espíritu", "el señor del mundo", "el lenguaje del mutuo engaño" y "la libertad absoluta y el terror", descritas y analizadas en su momento.

Respecto de la realización de taxonomías, atomismo, determinismo, mecanicismo y búsqueda de leyes naturales el filósofo es preciso al criticar dichas cuestiones y proponer alternativas a cada una de ellas en una forma que es coherente con su sistema de pensamiento en que la razón no es primariamente una facultad intelectual de individuo sino más bien una situación histórica de la sociedad. Por lo anterior, la razón no es la principal ni más excelsa facultad humana, cosa que es todavía más evidente si se toma en cuenta la cantidad de rasgos existenciales y subjetivos que se hallan a lo largo de toda la Fenomenología, ni parece sensato encasillar esta obra de Hegel como una expresión de su supuesto archi racionalismo, sobre todo luego de conocer la cantidad y forma de las críticas que efectúa en la Fenomenología. A nuestro modo de ver, ello se debe más bien a un desconocimiento de los textos escritos por Hegel, como a la amplia difusión que han tenido tantos mitos en torno a su pensamiento, muchos de los cuales han sido consignados por Jon Stewart (1996)⁸⁵.

2. La categoría denominada Realismo Naturalista es otro claro ejemplo de la función pivote que éstas cumplen para llegar a lo que Hegel pretende proponer y que, como tales, parten por ser duramente criticadas para luego dar paso a un concepto distinto en que ellas tienen lugar pero de un estatus filosófico menor o bien contenido dentro de la nueva concepción. En dicho punto, Hegel tomará la concepción moderna para la cual la naturaleza es la realidad en sí misma con el mayor estatus ontológico y posteriormente mostrará que, si bien ésta es real, lo es en tanto que producto de la actividad humana y como un momento o estadio precario en el cual el espíritu experimenta a la realidad empírica como completamente independiente y exterior a sí. Además, el filósofo enriquece el significado habitual del término natural y nos da a entender que ello también puede utilizarse como sinónimo de poco desarrollado, básico o inicial; un punto de partida desde el cual se puede llegar al momento de autoconsciencia en que lo que parecía otro externo se experimenta como un producto propio, y por ende, susceptible de ser transformado a voluntad. Como es su costumbre, Hegel comienza criticando las inconsistencias de las filosofías que afirman que los objetos y cosas

⁸⁵ The Hegel myths and legends. Northwestern University Press, Illinois.

que rodean al ser humano poseen una realidad autónoma, para luego dar paso a su propuesta en que éstas se muestran más bien como un juego de fuerzas completamente dinámicas, cambiantes, opuestas y como resultado de la actividad de la esencia absoluta. Así, Hegel no afirma que la realidad empírica de los objetos o cosas del mundo, y que la modernidad entiende por naturales, sean una apariencia furto de la imaginación o creaciones de la mente ignorante, sino que son perfectamente reales pero no por la ley de una naturaleza objetiva, sino productos de un sujeto y en constante cambio no armónico. Y el hecho de que sean experimentados como distintos y exteriores por parte de los seres humanos es un fenómeno momentáneo e histórico que, como tal, es susceptible de transformarse y ser percibido de maneras muy distintas en la medida en que se transforma el quehacer social en que tienen lugar.

En tanto momento poco desarrollado, Hegel suele utilizar en su Fenomenología expresiones tales como conciencia natural o naturaleza inorgánica (cultura), para mostrar que esto constituye solamente el concepto del saber o saber no real, puesto que lo que se limita a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata. Pese a lo anterior, Hegel hace un amplio trabajo para mostrar que lo natural es algo muy distinto de la simpleza moderna mecanicista, y da a entender que es un juego de fuerzas más bien orgánico, pero todavía es un momento intermedio entre dicha simpleza y la complejidad del espíritu libre, autosciente, que es lo que al filósofo le interesa.

3. El concepto de libertad

En la racionalidad científica moderna se produce un profundo conflicto cuando se sostiene que el mundo y todos sus fenómenos se encuentran regidos por leyes deterministas, puesto que dentro de ellos se encuentra la esfera del ser humano y todo su actuar. Por otra parte, especialmente para muchos intelectuales cristianos, católicos o protestantes, el único ser propiamente libre es Dios, con lo cual atribuir libertad al humano común y corriente es una especie de metáfora o, en el peor de los casos, un pecado de humanismo, toda vez que se le atribuye una propiedad divina a alguien que no lo es. De este modo, las alternativas del concepto de libertad se ven reducidas a una forma de margen de indeterminación y/o ausencia de interferencia en la conducta personal. Así, se es libre siempre y cuando el individuo, ateniéndose a las leyes naturales que rigen en él, encuentra cierto espacio para obrar de acuerdo a su propia voluntad y siempre que nadie interfiera en ello. La consecuencia de esto es que para ser libre se requiere de una situación de aislamiento y un poco de suerte para encontrar ese momento de indeterminación, en cual opera como una especie de vacío legal en las leyes de la naturaleza.

Ante esto, Hegel se pronuncia con firmeza y asegura que la libertad es uno de los

atributos inherentes a la condición humana, aunque bien pueda que no sea consciente de ello ni la haga efectiva. Esto conlleva el problema de lograr realizar la libertad que a lo largo de la historia humana se ha podido percibir pero al mismo tiempo se ha atribuido a seres superiores o divinos.

Por otra parte, Hegel entiende a la libertad como un atributo de la totalidad espiritual que describe en su Fenomenología, y no primeramente del individuo humano en tanto que producto de la sociedad en su conjunto. Además, lo antedicho resulta bastante problemático a la racionalidad científica y, por lo mismo, contraviene al sano sentido común, dado que esta libertad entraña la contradicción, la negación de sí, etcétera. Todo esto hace que el sujeto libre sea, en última instancia, impredecible, razón por la cual las ciencias sociales carecerían de sentido al proponerse construir una ciencia de lo humano al modo en que lo intentan las ciencias naturales y exactas. Ello no debe entenderse como que es imposible saber algo sobre el ser humano a "ciencia cierta", pues hay tendencias que limitan las posibilidades de los fenómenos que han de ocurrir. Por cierto, en una tradición de pensamiento dicotómica, suele pasarse de sostener que todo está determinado o bien nada lo está.

En síntesis, la libertad que bajo el prisma moderno es experimentada como individual, contingente, azarosa o divina, adquiere en Hegel un carácter fundamental, social y efectivamente posible. Ésa es la lectura que el filósofo hace de la historia de la cultura hasta su presente más inmediato, que es donde se presentan las coyunturas y logros sociales inéditos en la humanidad, como la formación del individuo, la Revolución Francesa, los avances en el desarrollo del derecho en detrimento del poder monárquico y la secularización del Cristianismo de acuerdo la tradición protestante. Sin embargo, eso es solo un primer paso, pues estas primeras manifestaciones de la libertad se precipitan casi sin mediación, teniendo como consecuencia el terror de la revolución, la disolución del sentimiento de comunidad y una marcada tendencia al individualismo y al capitalismo que se encuentra ad portas. Pese a todo, el que la libertad se perciba y realice en su máxima expresión es una mera posibilidad, muy deseable si se quiere, pero nada garantiza o exige su cumplimiento más que la propia voluntad de la humanidad.

4. En cuanto al concepto de Naturaleza Humana, esta categoría es utilizada por Hegel, una vez más, para dar un paso más allá en su empresa de superar la racionalidad científico moderna. Como se mostrara en su momento, el concepto de naturaleza en la fenomenología es un momento básico o poco desarrollado de cualquier proceso o fenómeno, pero no representa una condición originaria límite infranqueable. Por otra parte, dicha naturaleza humana no es un producto de la evolución de la especie según las supuestas leyes de la física, química y biología, sino más bien obra del espíritu humano que, en su enajenación,

experimenta tales cuestiones como exteriores a él y como puestas ahí por un ser superior o bien por la realidad natural.

Las leyes naturales que el instinto de la razón supone encontrar, dice Hegel, son puestas por ella misma, aunque no se dé cuenta de ello. Igualmente, al hablar de lo orgánico, el filósofo expresa la idea de que ello lleva en sí la simplicidad del concepto, es decir, es el concepto, lo encarna, pero de manera inmediata, simple, no desarrollada o natural.

También se especificó que lo natural puede ser cualquier cosa, proceso o conducta que, con el paso del tiempo y la práctica continua, se halla nanturalizado o ha resultado de ese modo, y que posteriormente es experimentada por el espíritu como independiente de él. Ante esto, Hegel plantea la posibilidad de historizar dichos procesos para así dar cuenta del modo en que tales cuestiones llegaron a hacerse naturales, pues nada es natural por sí mismo o por "la naturaleza".

Así, Hegel, una vez más, no desecha el concepto de lo natural o a la naturaleza, sino que lo resignifica e incluye dentro de uno más amplio, profundo e importante como el Espíritu, relegando al primero a un estatus secundario o básico. Con esto pensar a la humanidad y a la realidad como un espíritu libre resulta más verosímil que si ésta ha de atenerse a una naturaleza tal como la entiende la racionalidad moderna, al tiempo que se deja al ser humano la responsabilidad de dirigir su destino de acuerdo a su voluntad, y no según las condiciones y limitaciones de terceros.

5. Objetividad.

La objetividad característica del pensamiento científico es cuestionada con severidad por Hegel por cuanto es un punto central de tal racionalidad. En dicho empeño el filósofo muestra que la ontología de la realidad no está compuesta de objetos, y además argumenta que si bien las cosas son reales, han de considerarse momentos de una realidad esencialmente fluida, móvil, y como productos del sujeto espiritual.

En tanto esencia móvil, cambiante, fluida, contradictoria, negativa, etcétera, los momentos captados como objetos fijos y regidos por leyes naturales son una especie de fotografía engañosa y sesgada a partir de la cual se intenta validar el conocimiento.

Por otra parte, en vez de abordar la objetividad como una cuestión epistemológica o de teoría del conocimiento, Hegel le da un tratamiento más cercano a la ontología, toda vez que concibe a la objetividad como aquella actividad por medio de la cual el sujeto se hace objeto constantemente. De esta manera, el saber científico tal como lo conocemos queda cuestionado en uno de sus atributos más importantes y característicos, con lo cual se abre la posibilidad de ser superado por otra forma o método de conocimiento que no presente los mismos defectos de este y que sea más adecuado a la realidad que se aboca, y que en opinión

de Hegel, es negativa, contradictoria, subjetiva, entre otras características ya mencionadas. Ante esto no ha de pensarse ligeramente que dicho método de conocimiento haya de ser subjetivo, o que el conocimiento generado por la ciencia sea erróneo y desechable; antes bien, lo que propone Hegel es que tal forma de conocimiento revela más cosas del sujeto que lo produce que de un objeto exterior a él, y que es apropiada para examinar cierto tipo de fenómenos acotados en cuanto a complejidad y riqueza conceptual. Frente a ello, Hegel resalta en su Fenomenología al conocimiento filosófico como el más apropiado para entender la profundidad del concepto, que ha de entenderse como el aspecto lógico y epistemológico que la razón separa de la totalidad, pero que en la realidad no se halla de manera distinta. Por cierto, para Hegel la filosofía es una ciencia, la más apropiada para entender la realidad toda, y no porque opere de acuerdo al método científico, sino porque se encuentra ante la posibilidad de ser la disciplina que supere el mero amor, por la sabiduría, sino que posea y ofresca el conocimiento como tal, el cual versa sobre el concepto, el desarrollo de la cosa misma, no solo el resultado o su comienzo, como las ciencias naturales que separan tajantemente la verdadero de lo falso y ven en la diversidad de sistemas filosóficos o teorías la diversidad de la contradicción, eliminándose unas a otras como incompatibles. La filosofía, en tanto ciencia, ve en este fluir de sistemas contradictorios distintos momentos necesarios de una unidad orgánica que constituye la vida del todo.

Para comenzar, dice Hegel, está bien abstraerse un tanto de la inmediatez de la vida sustancial o real, adquiriendo principios y puntos de vista universales para llegar al pensamiento de la cosa en general (el todo, la cosa misma, el espíritu), pero además aprehendiendo la rica y concreta plenitud con arreglo a sus determinabilidades. Pero no basta con ese inicio, pues hay que adentrarse en la seriedad de la vida pletórica y adentrarse en la experiencia de la cosa misma, de lo real en tanto que totalidad espiritual.

Desde cierto punto de vista, podría decirse que Hegel propone una vía media (como la escuela budista Madhyamaka) entre el extremo de la religión que desprecia la determinabilidad o la exteriorización concreta de Dios, la medida y la determinación, (la materia, la naturaleza, etcétera) en favor de lo bello, el cielo, el amor y el sentimiento, y el extremo de la ciencia natural que desprecia todo esto último por centrarse exclusivamente en lo sensible o empírico, para usar una expresión más contemporánea. En este diagnóstico de Hegel, se ha pasado de un extremo al otro y es necesario elevar a esta época científica hacia la espiritualidad que rechaza y menosprecia. Además, según su perspectiva, la sociedad se encuentra ante una especie de punto de inflexión o un momento de transformación en que esto es posible, una suerte de cambio de época en la cual es factible realizar la propuesta hegeliana, dentro de la cual lo primero que se observa de esa nueva época es su concepto, que

viene en parte a ser expuesto por el sistema filosófico que él pretende desarrollar, siendo la Fenomenología solamente la primera parte de él.

6. Carácter analítico.

De la mano de la categoría anterior, el carácter analítico propio y característico de la racionalidad científica moderna es criticado por Hegel y superado en cuanto a su concepto. De una parte, Hegel destaca que la cualidad que el entendimiento posee de separar es la más grande y maravillosa de las potencias, es la potencia absoluta, lo que puede ser muy positivo, pero ello es solo un momento básico a partir del cual la razón científica obtiene pensamientos fijos y determinados en los que se pierde o no se aprecia la fluidez de la esencia que se exterioriza en la naturaleza, a la vez que falta la integración histórica de los distintos momentos a que ha arribado dicha razón, para de ese modo captar el continuo movimiento en que la determinabilidad del concepto absoluto se extraña y recobra.

Por otro lado, el análisis de un fenómeno, una representación o pensamiento consiste en descomponer aquello en sus elementos originarios, los que no son sino distintos momentos que, como tales, se suceden y niegan mutuamente. Si la ciencia se queda solo con la separación de los elementos se tiene meramente pensamientos de suyo conocidos, determinaciones fijas y quietas que son lo irreal mismo o la muerte, inmediatez abstracta, formalismo general. Los pensamientos fijos se hacen fluidos al conocer que el pensamiento puro es un momento. A través de este movimiento los pensamientos puros devienen conceptos, automovimientos, esencialidades espirituales. Así, Hegel nuevamente critica pero no desecha el carácter analítico, sino que intenta mostrar que es un momento parcial y necesario en el proceso de llegar al conocimiento del espíritu en su movilidad y no solamente de la realidad muerta o pensamientos fijos de suyo conocidos por el entendimiento.

6.4. ¿Qué estatuto alcanzan las categorías de la racionalidad moderna en los paradigmas actuales de las ciencias cognitivas?

Como se ha podido observar, la racionalidad científica moderna impregna tanto al pensamiento como a la producción de la sociedad contemporánea, especialmente si se trata de producción científica. Por ello es completamente esperable y normal que cada una de las categorías por medio de las cuales se definió a la racionalidad científica moderna estén presentes en los paradigmas aquí estudiados, sin embargo, en el paradigma enactivo se aprecia cómo varias de ellas son cuestionadas y en cierto sentido desplazadas o transformadas en favor de otras que podrían reemplazarlas en el seno de una racionalidad distinta que superara a la actual. Para que esto quede más claro se detallará punto a punto el estatuto que

poseen dichas categorías en cada paradigma de los aquí estudiados. Además, la evolución o surgimiento de nuevos paradigmas en investigación cognitiva sirve para observar el deterioro o vencimiento de la racionalidad en su conjunto. Ello queda en evidencia al observar el paso del paradigma cognitivista al conexionista y luego al enactivo.

1. Racionalismo

En lo que respecta a la categoría de racionalismo, este se desagregó en una serie de conceptos o rasgos constitutivos tales como el ser una forma de empirismo que considera a la evidencia de los sentidos como la principal fuente de conocimiento; ausencia de contradicción tanto en la naturaleza como en el discurso; y que la lógica formal es el medio correcto para juzgar el discurso y las demostraciones.

Pero esto también se ha hecho más flexible toda vez que la observación es mediada por un aparataje técnico-instrumental, matemático-estadístico y teórico-metodológico, que incluye modelos y simulaciones computarizados, promedios estadísticos en el funcionamiento de, por ejemplo, las tomografías por emisión de positrones, ya comentada anteriormente a propósito de ciertos problemas metodológicos.

Respecto del racionalismo se debe destacar que los paradigmas cognitivista y conexionista lo adoptan y encarnan en la medida de sus posibilidades, especialmente en aquellos rasgos que se refieren a la ausencia de contradicción y a la lógica como instrumento para juzgar la verosimilitud de los enunciados científicos, al igual que el paradigma enactivo. Sin embargo, por la dirección que ha tomado el grueso de la investigación cognitiva de corte biológico, neuronal, químico y físico, la observación de la naturaleza de la mente, el cerebro y la cognición a escala individual se ha hecho cada vez más mediada por aparataje técnico-instrumental, matemático estadístico y teórico metodológico que hacen extremadamente difícil sostener -como hace esta ciencia cognitiva- que la fuente de conocimiento que utiliza es de tipo empirista, pues, aquello que se obtiene como un dato científico está altamente encorsetado en operaciones previas que lo convierten en tal, y sin las cuales no se podría obtener dicho dato. Así, por ejemplo, el que un impulso electroquímico pueda ser detectado requiere no solo de los instrumentos que sean sensibles a la escala en que operan, sino además, un modelo teórico en que interpreta a tales impulsos como portadores de información. En el caso del paradigma conexionista, a partir del modelo anteriormente citado, se realizan simulaciones enteramente computarizadas del comportamiento que exhiben neuronas artificiales radicalmente simplificadas en cuanto a su composición, operación e interconexión. Luego, lo que se obtiene por parte de los investigadores son experiencias más bien racionales y lógicas que de tipo corporal. Requieren de una serie de condiciones difícilmente reproducibles para su obtención.

En el ámbito del paradigma conexionista, sobre lo que se trabaja cuando se experimenta con redes neuronales artificiales son productos humanos completamente artificiales inspirados en ciertos aspectos de fenómenos o componentes naturales, y a partir de ellos se extraen conclusiones de alcance bastante más amplio y que incluyen a aquellos fenómenos naturales originales.

En cambio, en el paradigma enactivo se retoma el valor de la experiencia tanto desde la perspectiva de la primera persona como de tercera persona y se reconoce -al menos en ciertas declaraciones de Varela- la presencia insoslayable de contradicción especialmente en lo que se refiere a la expresión verbal de la realidad de los fenómenos cognitivos de acuerdo con esa perspectiva, evitando rechazar a priori las contradicciones que pudieran observarse.

2. Realismo naturalista

El realismo naturalista se encuentra en el centro mismo de gran parte de la ciencia contemporánea, incluida la ciencia cognitiva de corte cognitivista toda vez que ella hace uso del método científico tradicional que es aplicable a la naturaleza en su conjunto. Es por ello que, tanto el cerebro como la mente, son entendidos como sistemas naturales que procesan información de acuerdo a ciertas leyes naturales o, en su defecto, regularidades. La mente, o el cerebro, operan de acuerdo a la naturaleza en la que ha evolucionado el ser humano según leyes perfectamente regulares y, en gran medida, conocidas por la ciencia biológica, entre otras. No cabe la posibilidad, dentro de este paradigma y su método, de que la mente o el cerebro trabajen de un modo mágico o según el modelo de las potencias místicas, razón por la cual no se emplean métodos del mismo tipo para investigar el procesamiento de información que estaría en su fundamento. La realidad toda del sistema cognitivo es natural, no hay una dimensión de él que quede fuera o más allá de la naturaleza y, por tanto, puede ser entendida y explicada en dichos términos. Todo lo anterior puede afirmarse de los tres paradigmas descritos. Sin embargo, en el seno mismo de estos paradigmas se aprecia una expansión del dominio de la naturaleza, pues, se crean sistemas artificiales que se admite operan de manera natural, como en el caso de las redes neuronales artificiales, cuya artificialidad es explícitamente reconocida, y de las cuales se espera que exhiban conductas perfectamente naturales y conocibles por las ciencias también naturales.

A modo de síntesis, se tiene que las categorías nucleares de la racionalidad científico moderna presentan un estatus distinto en cada uno de los paradigmas en cuestión, no solo al interior de las ciencias cognitivas, sino también al examinar su incidencia al interior de los sistemas de pensamiento comparados durante toda esta investigación.

Por ejemplo, al interior del Sutra de la Guirnalda se podría decir que dichas categorías no ocupan ningún lugar ni desempeñan siquiera un rol secundario, puesto que la racionalidad

de la escuela basada en el sutra mencionado se sustenta en otras categorías muy distintas, tanto en su aspecto ontológico como epistemológico, lógico y metodológico. sin embargo, al realizar una comparación entre dicho sistema de pensamiento y la racionalidad científico moderna se podrán encontrar puntos en los que las categorías de esta última racionalidad se ven negados por los de la primera, lo cual permite, por una parte, entender que hay y ha habido más de una racionalidad en el pensamiento humano a lo largo de su historia y, por otra parte, que así como estas racionalidades han ido cambiando con el transcurso del tiempo y las transformaciones sociales, es esperable que el sistema de pensamiento actual se transforme y de paso a un sistema distinto.

En el caso de la Fenomenología hegeliana las categorías de la racionalidad científico moderna ocupan un papel central y a la vez secundario, puesto que sirven de pivote para comprender la historicidad de la era moderna al tiempo que sobre y a partir de ellas se desarrolla la superación conceptual o filosófica de las mismas. Resta, por tanto, la superación real, histórica y efectiva de las mismas; cuestión que en términos hipotéticos está ocurriendo en el interior mismo de la producción científica tal como se aprecia en la transformación de dichas categorías en el trabajo de la ciencia cognitiva, entre otras.

Otra forma de entenderlo es pensar que el trabajo científico, como cualquier otro, es reacio a abandonar una categoría, e incluso posiblemente escape en gran medida a la voluntad personal del agente individual, o que esto no tenga mayor relevancia a nivel social o cultural. Por tratarse de un categoría que se desarrolla a partir de una forma de producir la vida, la ciencia o lo que sea, esta forma de producción es conceptualizada a posteriori en la mayoría de los casos (con excepciones como la de Hegel) tanto en la ciencia como en otros ámbitos parciales de la experiencia humana, como lo serían el arte, la industria, la política, etcétera. A modo de ejemplo, entre muchos otros que se pueden citar, los cultores pioneros de un estilo en pintura no están creando cubismo, o expresionismo, etcétera, sino que expresan la realidad, un aspecto o momento de ella de acuerdo con otros parámetros o desde una perspectiva diferente, y serán los críticos, historiadores o intelectuales quienes con el tiempo clasificarán, categorizarán y darán una denominación a un conjunto de obras relativamente similares, y ante las cuales siempre existirá un grado de desacuerdo y discusión respecto de su pertenencia o no a tal estilo, movimiento o conjunto.

Por lo anterior, puede afirmarse que la ciencia, en su producción, irá resultando distinta, construyendo sobre la marcha unos cimientos nuevos que, con el tiempo, serán identificados como tales. La tesis de Hegel, como ya se mencionara, es que estas nuevas categorías superan a las anteriores en un movimiento contradictorio, negativo, de oposición interna. Es por eso que la superación intelectual, especulativa o filosófica no es más que el

concepto de ello y, por tanto, no puede considerarse como una superación real, efectiva y cultural. Del mismo modo, tampoco es suficiente con que algún individuo, como un científico, designe, sea consciente y trabaje con una categoría superadora, o que un movimiento o corriente científica lo haga como una especie de vanguardia ilustrada. Y tampoco se trata de un suceso, evento o hecho puntual que marca un punto de quere y desencadena la revolución científica o paradigmática.

Tomando como referencia otra época, se puede apreciar la ocurrencia de lo afirmado recién en la obra de Tomás de Aquino quien, con su monumental ejercicio de fundamentar y dar un respaldo racional la fe cristiana ya se encuentra operando desde las categorías que caracterizarán a la racionalidad moderna que sucederá y superará a la época medieval. Puntualmente, no se puede sostener que él iniciara este movimiento superador, ni si quiera que se lo propusiera, pero sí se puede afirmar que en su obra se expresa ese proceso transformador, histórico y soterrado que desde nuestra perspectiva se puede apreciar con suficiente claridad, gracias a la lectura filosófica y cultural de Hegel.

Basados en este caso puntual, y considerándolo como una referencia, podrán hallarse otros autores y obras de su tiempo en los cuales se presenten ya rasgos de categorías modernas de manera incipiente o híbrida, las que convivirán o compartiran su tiempo con categorías previas o contemporáneas.

3. Concepto de Libertad.

En la que respecta a los paradigmas descritos en el ámbito de las ciencias cognitivas, el concepto de libertad ha de ser uno de los más ausentes y menos relevantes, puesto que, como es característico del pensamiento científico moderno, la libertad es un atributo que impide la obtención de regularidades o leyes en aquello que se investiga bajo el modelo moderno. Esto es así debido a que un objeto provisto de libertad, o alguna de sus funciones, conductas o dimensiones, en cualquier momento podría alterarse sin motivo, razón o causa aparente, reduciendo en gran medida la posibilidad de efectuar predicciones medianamente fiables. En otras palabras, y aunque todavía sea objeto de debate, la libertad se encuentra confinada al ámbito del sujeto, no de los objetos que abundan en la naturaleza. En tal sentido, la cognición es estudiada como un fenómeno perteneciente a la naturaleza, y concebida como un sistema perfectamente determinista, pese al comportamiento estocástico que puedan presentar alguna de las variables en cuestión.

4. Naturaleza Humana.

El tema de la naturaleza humana, vista desde la perspectiva de la investigación cognitiva, no tiene mayor relación con el carácter egoísta o cooperador del ser humano, como

lo fuera para el debate clásico de los pensadores del siglo 18 (hobbes y hume). Más bien, los paradigmas característicos de la investigación cognitiva asumen que la naturaleza es el elemento ontológico a partir del cual se produce el fenómeno cognitivo y, por ende, queda subsumido por sus características y leyes, sin que se conciba la posibilidad de que algo pueda escapar a su alcance o se sustraiga aunque sea momentáneamente. En el mismo sentido, tampoco es concebible que se pueda superar el ámbito de la naturaleza tal como lo plantea Hegel en su Fenomenología toda vez que señala a la naturaleza como un momento básico y elemental, el cual por su misma condición, es completamente susceptible de ser superado por momentos más elaborados, complejos y espirituales (culturales). Recuérdese el capítulo dedicado a la exposición y estudio de la Fenomenología hegeliana en que explicitó el concepto que el filósofo de Stuttgart tenía de lo natural y la naturaleza.

Pero más allá de lo anterior, el debate y lo que diferencia a un paradigma de otro es su concepción de la naturaleza de la cognición, la cual varía en cada uno. Así, para el cognitivismo la naturaleza de la cognición es la representación de un entorno por parte de un agente. Para el conexionismo se trata de un fenómeno emergente, y para el punto de vista dinámico lo es la naturaleza de los sistemas dinámicos. En el caso de la visión enactiva encontramos una concepción que se aleja un tanto del concepto de naturaleza y en su lugar utiliza el de historia, puesto que el hacer emerger un mundo a partir del acoplamiento estructural entre agente y entorno está determinado por el momento inmediatamente anterior, y no por una naturaleza estable o un conjunto de condiciones limitantes establecido a priori ante el cual el agente deba someterse inevitablemente. Es por esta razón que desde el paradigma enactivo se habla de la codeterminación entre agente y entorno de manera constante, no de la aparición o formación del agente al interior del entorno preexistente. En este sentido, el entorno y el agente cambian simultáneamente de acuerdo con la historia de dicha relación de codeterminación. Ciertamente ello no significa que el agente cambie de manera instantánea y de igual modo cambie el entorno, sino más bien que ello ocurre de manera gradual, requiriéndose muchas veces el concurso de prolongadas extensiones de tiempo en que se sostienen las nuevas formas de acoplamiento estructural, lo que llevado al plano de la evolución implica la participación de unas cuantas generaciones de individuos de una especie.

5. Objetividad.

Al igual que en las categorías previas, el paradigma que más fielmente busca y reclama objetividad es el que aquí se ha llamado cognitivista. La principal razón de ello es su apego a una ontología en que se plantea una exterioridad entre sujeto y objeto, al tiempo que se asume que el sujeto puede acceder al objeto sin intervenir o perturbar el proceso por medio del cual eso ocurre. Claramente, la objetividad es más un ideal que una realidad de facto, pero

se persigue y confía que con el paso del tiempo y el refinamiento de las metodologías y técnicas la objetividad se vaya haciendo más alta o accesible.

En el caso del paradigma conexionista las cosas son un poco menos taxativas en lo que a la objetividad se refiere dado que se reconoce que los patrones de conexiones y respuestas que emergen entre las distintas capas del sistema pueden ser el resultado de procesos distintos. Es decir, diferentes estímulos podrían llegar a configurar un mismo patrón de activación, y viceversa, un mismo patrón de activación o de estímulos puede generar distintos patrones de activación o respuesta. Lo anterior es discutido solo en aquellos casos en que los elementos que componen las diferentes capas del sistema permanecen inalteradas al igual que la hacen los medios receptores de los estímulos. Sin embargo, cuando se trata de sistemas adaptativos y más aún si están vivos, es prácticamente imposible que el sistema, con sus capas de elementos componentes se mantenga inalterado, razón por la cual los mismos estímulos serán procesados de manera distinta y darán como resultado patrones distintos. Además, en sistemas de varias capas y numerosos elementos componentes, como en el caso de los sistemas complejos, se tiene que son altamente sensibles a las condiciones iniciales, cuestión que redundará en resultados completamente diferentes.

Todo lo anterior afecta directamente a la posibilidad de efectuar demostraciones, experimentos y experiencias completamente objetivas, dado que muchas de ellas resultan irrepetibles salvo en entornos virtuales o artificiales estrechamente acotados. En este plano, el conocimiento científico producido en las investigaciones desarrolladas bajo el paradigma conexionista todavía persigue la objetividad, mas ello no se espera del conocimiento que puedan efectuar los agentes cognitivos investigados bajo este punto de vista cumpla con todas las demandas epistemológicas requeridas por este tipo de categoría.

Bajo el paradigma enactivo la objetividad pierde todavía más importancia en la investigación cognitiva, lo cual no debe confundirse con un abandono completo de dicha característica. Antes bien, lo que ocurre en esta perspectiva es que se admite explícitamente dos cosas:

1. Que no hay un mundo separado, distinto y exterior al sujeto cognoscente del cual un tercero pueda dar cuenta.

2. Que hay un ámbito del fenómeno cognitivo inaccesible a la percepción de un tercero, el cual solo es perceptible, en parte, desde la primera persona o desde el agente mismo, y que intenta ser integrado en la investigación científica con metodologías diseñadas para tal efecto y que se trata de abarcar bajo el concepto de experiencia.

6. carácter analítico.

Esta categoría del pensamiento moderno se encuentra muy arraigada en las ciencias

cognitivas, especialmente en el paradigma cognitivista que se caracteriza, entre otras cosas, por su trabajo de identificar las unidades fundamentales que intervienen en el procesamiento, generación y almacenamiento de la información. Así se entiende la existencia de bits, elementos neuronales, componentes funcionales claramente separables y mecanismos específicos que operan en cada parte del sistema cognitivo. Por lo anterior es que el trabajo de investigación, en términos prácticos, consiste en identificar los tipos de unidades elementales y operaciones de un sistema o proceso cognitivo y cuantificar cada cosa, para luego buscar patrones, relaciones, proporciones, propiedades, etcétera, a partir de dichos datos, los cuales permiten diseñar modelos que facilitan la realización de experimentos que, a su vez, darán pie a la formulación de hipótesis y tesis respectivas.

Por un lado se tiene a la teoría de la información con sus bits, algoritmos, unidad central de procesamiento, unidades de memoria, etcétera, y por otro a las neuronas, sinapsis, y áreas cerebrales especializadas.

Visto esto desde el punto de vista metodológico se puede entender que el paradigma cognitivista trabaja principalmente desde una estrategia cuantitativa que, a su vez, se encuentra fuertemente vinculada al enfoque positivista y empirista, puesto que trabaja sobre medidas numéricas de ciertos aspectos de los fenómenos. Es por ello que la teoría estadística y de probabilidades juegan un rol fundamental.

Por otra parte, es importante destacar que esta orientación metodológica se caracteriza además por considerar que la realidad es o se comporta de manera estable y que para generar conocimiento científico se han de evitar (en la medida de lo posible) las situaciones o casos extraños y únicos, prefiriendo datos y comportamientos asimilables en que impera lo común y lo constante (que se repite o mantiene en el tiempo).

Como se puede observar, el uso generalizado de herramientas matemáticas como la forma de obtener y procesar los datos necesarios para la obtención del conocimiento científico se corresponden con una visión de la realidad que es compartida principalmente por los paradigmas cognitivista y conexionista, aunque en este último caso la concepción de la realidad sea un poco distinta o bien ciertos énfasis sean diferentes, como en el caso de la exterioridad existente entre el agente y su entorno, o en la estabilidad o regularidad que tales entidades puedan exhibir a través del transcurso del tiempo.

En el caso del enfoque dinámico aplicado a la investigación cognitiva se puede observar una utilización considerable de herramientas matemáticas, pero a pesar de ello algunos de los supuestos característicos de la visión positivista pierden parte de su relevancia, sobre todo con lo concerniente al aspecto dinámico y cambiante del sistema cognitivo de que se trate. Sin embargo, el paradigma enactivo de la cognición se aleja bastante más tanto del

enfoque positivista como de la estrategia cuantitativa que le es afín, al tiempo que sus concepciones ontológicas le acercan a la estrategia metodológica cualitativa. Ello queda en evidencia especialmente en el trabajo de Varela, quien, como ya se ha visto, reconoce en su obra un carácter fenomenológico inspirado en la tradición iniciada por Husserl pero enriquecida con aportes personales como de Merleau-Ponty entre varios otros. Ha de señalarse que dentro de la perspectiva enactiva mencionada se ha realizado un importante esfuerzo por desarrollar una metodología que complemente el punto de vista de la tercera persona tan característico del método científico que trata explícitamente de reducir la distorsión que efectúa el sujeto investigador sobre todo el proceso de la recolección, procesamiento e interpretación de los datos. En tal sentido es que parte del trabajo realizado bajo el paradigma enactivo apunta al estudio de metodologías previas, desarrolladas en distintos ámbitos, dirigidas a rescatar parte de la experiencia personal e íntima del sujeto cognoscente, la cual es factible de ser enriquecida desde una perspectiva de “segunda persona”. Antes de proseguir es conveniente reconocer que para el punto de vista enactivo, y cada vez también para el resto de los paradigmas cognitivos, la cognición es un fenómeno propio de un agente y que, como tal, tiene un componente experiencial irreductible desde una mirada de tercera e incluso de segunda persona.

Es por ello que el paradigma enactivo se puede asociar sin mucho esfuerzo con la orientación de investigación cualitativa, puesto que ella es más apropiada para tratar con objetos de naturaleza más cambiante o inestables, basada en un fuerte componente interpretativo que incluye aspectos históricos, de contexto y experienciales. En palabras de Varela, la cognición de cada ser vivo se desarrolla a partir del acoplamiento del agente no solo con su entorno natural, sino que además está inevitablemente mediada por la cultura y la historia tanto de la especie como del grupo más próximo en que ha emergido el agente y su mundo. Recuérdese que desde esta mirada se produce una co-emergencia del agente y su entorno, sin que dichas entidades estén dadas de manera objetiva, puesto que la percepción del agente y la emergencia de su mundo dependen de operaciones efectuadas a lo largo del tiempo hasta producir regularidades que carecen de constreñimientos necesariamente estables. De este modo se abarca la temporalidad de la cognición como historia vivida, lo cual establece una conexión muy directa entre el desarrollo conceptual y metodológico de esta parte del paradigma enactivo con la Fenomenología hegeliana, la cual amerita un apartado exclusivamente dedicado a explorar dicha relación.

De este modo se puede concluir que de los paradigmas existentes en ciencias cognitivas es el enactivo el que mayormente se relaciona con los dos sistemas de pensamiento comparados, el de la escuela fundamentada en el Sutra Avatamsaka y la Fenomenología

hegeliana. Respecto al primero, se debe destacar la profunda fertilidad que significó para Varela el conocimiento y la práctica del budismo (aunque no directamente el de la escuela Avatamsaka, pero sí el de la tradición Mahayana, especialmente de Nagarjuna), al punto de desarrollar la neurofenomenología que, en conjunto con aseasonados meditadores, permitió observar el funcionamiento del cerebro en estados de meditación profunda y obtener descripciones en “primera persona” de los meditadores para contrastarlas con los datos obtenidos desde la posición de “tercera persona”; guiados desde la perspectiva de “segunda persona”.

Por otra parte, se ha visto que una de las principales funciones o más evidentes que cumplen las categorías de la racionalidad científica moderna en relación al pensamiento contenido en el sutra avatamsaka es la de negar o contradecir sus principales ideas y categorías, no tanto por un afán o intención explícita de hacerlo, sino por una especie de vaivén histórico. Ahora bien, esto no significa que se pase de un extremo a otro y luego de este al primero, pero sí que las experiencias sociales a veces llevan a crisis desde las cuales reaparecen ciertos elementos previamente superados, o bien se desarrollan y/o adquieren nuevas prácticas que intentan alejarse o bien ofrecer una alternativa a aquellas que se entiende llevaron a dichas crisis. Esto lleva a plantear la posibilidad, por lo que se puede observar en ciertos ámbitos de la vida global actual, de que varias de las categorías y conceptos centrales dentro de las tradiciones orientales y budistas puedan resurgir como respuesta a ciertos excesos del pensamiento científico moderno, como es el caso del atomismo, racionalismo, etc, en los cuales se fundamenta el sistema productivo denominado Capitalismo, depredador de los recursos naturales, la contaminación que ha hipotecado el futuro de las próximas generaciones, etc. y por el auge en la asimilación de prácticas de origen religioso en la sociedad occidental, el Yoga, meditación, el pensamiento integrador, la vida en comunidades, las corrientes New Age, etcétera.

6.5. Proximidad entre el pensamiento de Varela y Hegel.

Como se ha podido observar a lo largo de esta investigación, la Fenomenología hegeliana encarna una especie de negación y superación teórica de la racionalidad científica moderna en cada una de las categorías estudiadas. El paradigma enactivo, por su parte, y en el contexto de los demás paradigmas estudiados en las ciencias cognitivas, es el que más se aparta de los supuestos clásicos de la visión científica, llegando a proponer cuestiones que la contradicen directamente. De igual modo, el interés y desarrollo de un pensamiento basado en y desde una perspectiva fenomenológica pone en consonancia, de manera general, a la

obra hegeliana y de Varela. Ciertamente, en cada uno de los casos la fenomenología es entendida de manera particular, encontrándose una serie de diferencias conceptuales, metodológicas y de matices; sin embargo, la importancia del Fenómeno y su incidencia en la experiencia del sujeto son fundamentales en ambos pensadores, al igual que una serie de rasgos que a continuación se especificarán.

Previo a lo anterior, es menester aclarar algunas ideas que, pese a la coincidencia terminológica que puedan exhibir, contienen profundas diferencias conceptuales o semánticas si se quiere.

En primer lugar, en una de las versiones de su Fenomenología del Espíritu, Hegel coloca como subtítulo “ciencia de la experiencia de la conciencia”, cuestión que para un conocedor de la obra de Varela le parecería sumamente familiar, o bien podría servir perfectamente como subtítulo de un libro de Varela, puesto que parte no menor de su trabajo se dedicó a ello. Sin embargo, el sentido que da Hegel y Varela a cada uno de los términos en cuestión es profundamente distinto.

Como se expusiera en su momento, específicamente al final del capítulo dedicado a la Fenomenología hegeliana, para este filósofo el concepto de ciencia difiere mucho la producción de conocimiento de acuerdo con un método racional, hipotético-deductivo, experimental propio de un gremio de personas entrenadas y validadas para ello, como suele entenderse de manera general. Más bien, como se dice en el apartado correspondiente, la ciencia en la Fenomenología es el concebirse del sí mismo. Para comprender esa sentencia es necesario tener presente varias figuras lógicas como las de sí mismo, ser allí, objetividad, esencia y concepto.

Consciente de la dificultad y densidad de las ideas que plantea, Hegel utiliza diversas fórmulas para ayudar a comprender su significado, como cuando dice que la ciencia es el espíritu que se manifiesta a la conciencia bajo la forma del concepto. O que la ciencia es el concebir al espíritu en la conciencia, o que es el ser allí del concepto una vez que el espíritu ha llegado a esta conciencia sobre sí mediante diversas experiencias. Con todo, el lector puede remitirse a dicha sección de esta investigación para profundizar sobre este concepto y otros, como el de saber absoluto, que en la Fenomenología implica lo anterior y al mismo tiempo incluye un aspecto extra como el de la sustancia.

Para no repetir lo ya expuesto, ni para desviarnos del punto que se quiere tratar, se debe señalar que la ciencia en la Fenomenología hegeliana es un momento histórico de la humanidad en su conjunto, al igual que el resto de experiencias presentadas en dicha obra, entre las que se ha de contar a la conciencia como aquel momento en que el sujeto humano se distingue del resto de la existencia.

En el enfoque enactivo, particularmente el de Varela, el estudio de la experiencia y de la conciencia bajo una perspectiva científica es mucho más convencional y comparte con el resto de los paradigmas de las ciencias cognitivas el rasgo del individualismo metodológico. En otras palabras, la fenomenología varelina trabaja a escala del individuo, e intenta rescatar la experiencia personal que provocan los fenómenos cognitivos en la conciencia del sujeto o agente en estudio.

Puestas de relieve estas importantes diferencias resta explorar aquellos puntos de convergencia o proximidad conceptual entre ambos puntos de vista fenomenológicos.

En primer lugar, a diferencia del paradigma cognitivista y científico moderno en general, la propuesta enactiva parte de un supuesto epistemológico en que las operaciones cognitivas no se pueden separar de la actividad corporal, tal como lo hace la visión computacional de la mente en que la cognición es el software y el cuerpo el hardware, pudiendo el primero ser desarrollado de manera independiente en relación al segundo, al tiempo que se puede tanto instalar como desinstalar de su respectivo hardware sin mayores complicaciones. Esta idea a dado pie a la posibilidad de imaginar la exportación de la mente de un ser humano y su posterior implantación en algún tipo de hardware.

De manera similar, y pese a las injustas y mal informadas críticas que se le hacen a la obra hegeliana en lo que se refiere a su archi-racionalismo, en su Fenomenología constantemente está mostrando que conceptos tales como espíritu, conciencia, autoconciencia, sustancia, razón, esencia, el concepto, la historia, etc, son momentos, situaciones humanas concretas, reales y efectivas. Ha de recordarse las diversas ocasiones en que el autor pone de relieve las críticas que Hegel hace de la abstracción que el pensamiento moderno hace de la realidad, o la tajante separación que se efectúa entre lo divino y lo profano, el cielo y la tierra, o entre fenómeno y noúmeno kantianos.

En una famosa frase de la Fenomenología, Hegel sintetiza lo anterior diciendo que el Espíritu es un hueso, lo cual no debe entenderse como que solo sea un hueso, sino que como mínimo ha de ser un hueso, una cosa concreta y material, efectivamente existente, no una mera idea o concepto abstracto.

Lo anterior se conecta directamente con una concepción ontológica que aleja al paradigma enactivo de sus congéneres y lo acerca a la visión hegeliana de la realidad en la que sujeto y objeto, en tanto que entidades distintas, son solo un momento circunstancial y una realidad parcial fruto de un incompleto desarrollo de la experiencia social que se produce cuando el espíritu o la cultura no se reconocen en el entorno circundante. Recuérdese que el paradigma enactivo defiende la idea de la co-determinación y co-emergencia del mundo y del agente en la actividad que sostiene el acoplamiento estructural entre tales entidades

distinguibles solo de manera relativa, pues, para esta perspectiva no hay algo así como un mundo preexistente del cual el agente cognitivo deba y/o pueda informarse para efectuar una adaptación óptima.

De igual modo, las ciencias cognitivas enactivas trabajan estudiando y simulando historias prolongadas de acoplamiento o co-determinación a través de diversas estrategias evolutivas viables en que emergen las tendencias en que se observan los desempeños cognitivos. Es en tales procesos históricos -temporales- en que ocurren las regularidades que condicionan tanto a la percepción como a al ser mismo del mundo que se enactúa. Varela habla, entre otras cosas, de que el sentido común no es más que historia corporal y social que se ha traspasado de generación en generación.

Se debe aclarar que en la Fenomenología hegeliana lo histórico es un concepto que supone la libertad, razón por la cual la temporalidad es mucho más frecuente y apropiada para su utilización en el ámbito biológico y/o natural tal como se investiga bajo el paradigma enactivo. De todas formas, la inclusión de la dimensión temporal en el estudio de los fenómenos cognitivos, más allá del modo en que lo hace la perspectiva dinámica, es un punto importante que acerca a Varela a la Fenomenología de Hegel, puesto que para el primero es fundamental dar cuenta del modo en que se produce y transforma el acoplamiento estructural - historia vivida- que se da entre las entidades de una misma tipología, género, especie o familia, ya que se atribuye a ello el modo en que se configura el mundo de cada agente.

Como se aprecia en lo anterior, la visión enactiva encabezada por Varela concibe a los agentes cognitivos de una manera mucho más cercana al concepto de sujeto hegeliano que la visión clásica que supone al sistema cognitivo como una unión entre un software y un hardware que reaccionan ante los estímulos procedentes de un entorno extraño e imparcial, donde no tiene relevancia su historia ni el contexto donde operan o se encuentran. Sin embargo, la importancia biológica otorgada a los agentes cognitivos estudiados bajo la mirada enactiva todavía se encuentra "a medio camino" entre la visión cognitivista y la hegeliana que, como se dijo al hablar del aspecto histórico, supone en el sujeto una libertad inherente, aunque ésta bien pueda no expresarse de manera explícita todavía, o quizás nunca, pues ello no es necesario sino deseable.

6.6. Propuesta de futuras investigaciones.

En relación a lo estudiado en esta investigación, y tras las comparaciones efectuadas entre las obras en cuestión resta destacar aquellas temáticas que se considera ofrecen un importante bacancia y potencial de ser exploradas y desarrolladas con objeto de enriquecer el

arsenal de conceptos, perspectivas y herramientas teórico-metodológicas ya existentes en el seno de las ciencias cognitivas contemporáneas.

En tal sentido, la vertiente más profunda y de mayor fertilidad se halla en la obra hegeliana aquí comentada, principalmente por la relación superadora que guarda con la racionalidad científica moderna y que opera como un punto de referencia para poner en perspectiva ciertas ideas que se apartan del núcleo más tradicional de supuestos o principios generalmente incuestionables e incuestionados, tal como lo expresa el paradigma enactivo más arriba citado.

En ese contexto, una de las nociones, teorías o conceptos de mayor transversalidad en la investigación contemporánea, no solo al interior de las ciencias cognitivas, sino de muchas otras variadas disciplinas científicas, es la de sistema, la cual es considerada por ello mismo como una meta teoría de la que se pueden derivar teorías más específicas y acotadas a campos de aplicación más restringidos. También, en la actualidad se habla de ciencia de sistemas o sistémica para referirse al conjunto de especialidades dedicadas al estudio de los sistemas de modo de obtener herramientas que puedan ser aplicadas por cualquier rama científica.

De manera general, un sistema se define como un conjunto o agregado de elementos en interacción, el cual puede diferenciarse de un entorno y exhibe una estructura particular. Tal definición, por su plasticidad, puede ser aplicada a casi todo tipo de fenómenos, ya sean de tipo material o conceptual y de la más diversa escala física y temporal, que van desde la mecánica cuántica o física de partículas subatómicas, hasta galaxias o el universo en su conjunto, sin dejar de lado su adopción por parte de las ciencias sociales.

Pero la idea no es profundizar tanto en la descripción del amplio alcance de la perspectiva sistémica, sino más bien plantear su relación con la idea hegeliana de totalidad, la cual presenta ciertos rasgos que permiten pensar a esta última como un complemento a explorar en lo sucesivo. Esto se justifica principalmente en las conclusiones expuestas recientemente que muestran el lugar intermedio que ocupa la visión enactiva de Varela respecto de la racionalidad científica moderna y la fenomenología hegeliana.

En primer lugar se debe considerar que el concepto hegeliano de totalidad se encuentra estrechamente ligado a una serie de otros conceptos y momentos ya presentados en el estudio de la Fenomenología, y que acá es abstraído del conjunto con fines analíticos y de exposición. No se debe por ello pensar que la totalidad o una totalidad es una entidad distinta del sí mismo, la cosa en sí, la razón, el espíritu o el concepto, entre otros; sino que, como suele ocurrir en dicha obra, el concepto de totalidad está presente o contenido en todos ellos. Otra forma de entender lo antedicho es considerar a cada uno de los conceptos mencionados como

distintos momentos de lo mismo, correspondiendo a cada uno de ellos la explicitación de un aspecto en particular y un cierto grado de complejidad de aquello. Hegel usa dicho concepto, pero la riqueza de su contenido se aprecia solo tras el estudio en profundidad de la obra, razón por la cual quizás no se haya percibido anteriormente su semejanza con el concepto de sistema, también utilizado por el filósofo pero de un modo general, previo al desarrollo de la teoría o ciencia de sistemas.

Una de las principales diferencias entre la noción de sistema y totalidad consiste en que la primera es una especie de objeto, más compleja si se quiere, pero una cosa, no un sujeto, cuestión que caracteriza a la totalidad.

Antes de proseguir se debe decir que Hegel habla de LA totalidad, no de totalidades parciales, más pequeñas o menores, cuestión que en cierto modo nos pone en contradicción con el sentido original que le da el autor en su obra. Sin embargo, pensar en totalidades parciales puede operar como un concepto intermedio entre la totalidad y el de sistema.

Volviendo a lo anterior, el que un sistema sea un objeto y no un sujeto implica que no posee voluntad, tampoco ejerce libertad, es determinista, no es contradictorio ni político, entre otros rasgos que caracterizan al concepto de totalidad, pues este, tal como se vio en la Fenomenología, es negativo, contradictorio, inherentemente libre, se enajena y hace otro de sí, es deseante y trágico, por dar algunos ejemplos que lo caracterizan. Igualmente, se debe aclarar que aquí no se propone reemplazar el concepto ni la teoría de sistemas por el de totalidad, sino que se plantea la existencia de fenómenos o realidades que por su complejidad y por su carácter subjetivo escapan al alcance de la noción de sistema y son más plausibles de ser abordados desde la perspectiva de la totalidad.

Para ejemplificar lo anterior, y basados en el camino que sigue la fenomenología hegeliana, se propone la idea de explorar el desarrollo que se observa en el área de las ciencias cognitivas que trabaja en los ámbitos de la vida e inteligencia artificial. En este punto, es evidente la utilización de la teoría de sistemas para modelar o para diseñar agentes que exhiban capacidades y funciones cognitivas cada vez más completas y similares a las que poseen seres vivos del reino natural o el ser humano, sin embargo, cabe la posibilidad de que en la medida que se produzcan avances en dicha dirección sea pertinente el uso de los conceptos hegelianos involucrados bajo la idea de totalidad, especialmente si se trata de sociedades de agentes cognitivos artificiales. Más aun si se logran crear sujetos cognitivos y no solo agentes con ciertas capacidades cognitivas, es probable que tales agentes se desarrollen aspectos psicológicos y éticos, donde el pensamiento fenomenológico de Hegel es profundo y perspicaz.

Al respecto, cabe mencionar que ya se han dado algunos pasos en esa dirección, como

cuando se desarrollan agentes autónomos evolutivos que pueden interpretar su propia experiencia a través de la corporización, un contexto y cierto grado de normatividad, con lo cual se obtiene una forma rudimentaria de dialéctica hegeliana (Borret et al 2011) (international Journal of machine Consciousness) Hegelian Phenomenology and Robotics).

Si bien es cierto que el pensamiento fenomenológico hegeliano es considerado en tal línea de investigación, el centro de la atención está puesto en el desarrollo del paso que va desde la conciencia hasta la autoconciencia de los agentes autónomos, sin embargo, en la Fenomenología se presenta una rica trama de experiencias en las que el ser social se va conociendo a sí mismo a través de la mediación, lucha, oposición y extrañamiento, por nombrar algunas, y que en el plano de la exposición parten desde una dimensión epistemológica para luego dar paso a momentos predominantemente éticos y políticos, siendo todos ellos consustanciales al ser social o espiritual. En ese sentido es pertinente proyectar la ocurrencia de todas o muchas de esas experiencias en los robots o agentes inteligentes autónomos y de características sociales que se desarrollen de aquí en más.

En cuanto al Sutra de la Guirnalda, con toda su riqueza de imágenes extramundanas, se ha advertido una llamativa relación de similitud con las llamadas experiencias cercanas a la muerte (ECM) cada vez más estudiadas por la ciencia contemporánea, especialmente desde el punto de vista médico. Igualmente, estas experiencias exhiben una estructura común a las distintas edades de las personas que las viven sin importar la cultura, religión, estatus socioeconómico o momento histórico en que se encontraran, razón que ha motivado la creación de diversas escalas para la clasificación de la profundidad o cercanía a la muerte de tales experiencias, las cuales se dividen en cuatro aspectos principales: cognitivos, afectivos, paranormales y trascendentales. Entre los de tipo cognitivos destacan el sentido alterado del tiempo, aceleración del proceso de pensamiento, comprensión instantánea, percepción extrasensorial, memoria panorámica, telepatía e intuición directa, entre los principales. Un aspecto ampliamente transversal e igualmente de interés para la investigación cognitiva, especialmente en lo relativo a la discusión de la necesaria corporización de la cognición es el conocido fenómeno de las experiencias extracorporales (EEC), en las que la consciencia efectúa procesos cognitivos aun estando separada del cuerpo al que suele estar asociada. Ciertamente, el que efectivamente la consciencia pueda separarse del cuerpo y ser sujeto de diferentes experiencias es materia de amplia discusión, sin embargo, el hecho de que diversos investigadores aborden estos fenómenos desde una perspectiva científica ha contribuido a cambiar en cierta medida la concepción que se tiene de ellas no ya como relatos fantásticos de experiencias imaginarias, sino como hechos susceptibles de ampliar el conocimiento humano.

Referencias bibliográficas.

1. Bear, M. (2007). *Neuroscience. Exploring the brain*. Third edition. Baltimore. Lippicott Williams & Wilkins.
2. Beer, R. (2000). *Dynamical approaches to cognitive science. Trends in cognitive Sciences - Vol. 4, No. 3. Pp. 91-99*. Elsevier Ltd.
3. Bermúdez, J. (2014). *Cognitive science. An introduction to the science of the mind*. Second edition. New York. Cambridge University Press.
4. Bly, B. & Rumelhart, D. (1999). *Cognitive science. Hadbook of preception and cognition*. Second edition. California. Academic Press.
5. Buswell Jr, R. (ed.). (2004). *Encyclopedia of Buddhism*. USA. Macmillan Reference.
6. Capra, F. (2000). *El tao de la Física*. Tercera edición. Málaga. Editorial Cirio.
7. Castro, J. (2013). *Una aproximación enactiva a la cognición musical*. Tesis de maestría en Ciencias Cognitivas. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
8. Cleary, T. (1983). *Entry into the inconceivable. An introduction to Hua-yen Buddhism*. Honolulu. University of Hawaii Press.
9. Cleary, T. (1993). *The flower ornament scripture. A translation of the Avatamsaka Sutra*. Boston. Shambala publications.
10. Dragonetti, C. (1990). *Tres aspectos del budismo: Hīnayāna, Māhayāna, Ekayāna*. Conferencia Inaugural de la Fundación Instituto de Estudios budistas, Buenos Aires, Argentina. En *Revista de Estudios budistas* n° 1 año 1.
11. Ferrater, J. (1964). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana.
12. Frankish, K. & Ramsey, W. (2012). *The Cambridge handbook of cognitive science*. New

York. Cambridge University Press.

13. Friedenber, J. & Silverman, G. (2006). *Cognitive Science. An introduction to the study of mind*. California. Sage Publications Inc.
14. Gazzaniga, M. (2000). *The new cognitive neurosciences*. Second edition. Cambridge. The MIT Press.
15. González, J. (2008). *Filosofía y ciencias cognitivas. Inventio, la génesis de la cultura universitaria en Morelos*, N°. 8, 2008 , págs. 57-66.
16. Hegel, G. (1807). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Jiménez, M. (2009). España. PRE-TEXTOS.
17. Hegel, G. (1807). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Gómez, A. (2010). España. Abada Editores.
18. Hegel, G. (1807). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Roces, W. (1966). México. Fondo de cultura económica.
19. Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*. Traducción de Fernández, Francisco. España. Ediciones Península.
20. Iglesias, L. (2006). *La ciencia cognitiva. Introducción y claves para su debate filosófico*. Investigación dirigida por el profesor Jaime Nubiola. Universidad de Navarra.
21. JeeLoo Liu (2006). *Tian-tai Metaphysics vs. Hua-yan Metaphysics A Comparative Study*. Versión electrónica. Recuperado de: <http://faculty.fullerton.edu/jeelooliu/Tian-tai%20vs.%20Hua-yan.pdf>
22. Kolak, D. Y otros (2006). *Cognitive science: an introduction to mind and brain*. New York. Routledge.
23. Krasnoff, L. (2008). *Hegel's Phenomenology of Spirit. An introduction*. Cambridge:

Cambridge University Press.

24. Lytton, W. (2002). *From computer to brain. Foundations of computational neuroscience*. New York. Springer.
25. Maturana, H. & Varela, F. (2004). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Sexta edición. Buenos Aires. Editorial Universitaria, Editorial Lumen.
26. Maturana, H. & Varela, F. (2009). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Décimo novena edición. Santiago de Chile. Universitaria.
27. McGovern, W. (1922). *An introduction to Mahāyāna Buddhism. With especial reference to Chinese and Japanese Phases*. Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., Ltd. London.
28. Nyaponika, H. (2005). *The heart of Buddhist Meditation*. Sri Lanka. Buddhist Publication Society.
29. Ó Nualláin, S. (2002). *The search for mind. A new foundation for cognitive science*. Portland. Intellect Books.
30. Peirce, C. (1877). *La fijación de la creencia*. Traducción castellana de José Vericat (1988). Recuperado de <http://www.unav.es/gep/FixationBelief.html>
31. Pérez, C. (1998). *Sobre un concepto histórico de ciencia. De la epistemología actual a la dialéctica*. Santiago: Lom Ediciones.
32. Pérez, C. (2008). *Desde Hegel. Para una crítica radical de las Ciencias Sociales*. D. F., México: Itaca
33. Pérez, C. (2009). *Sobre Hegel* (2ª ed.). Santiago: Palinodia.
34. Pérez, C. (2012). *Una nueva antipsiquiatría: crítica y conocimiento de las técnicas de control psiquiátrico*. Santiago. LOM Ediciones.

35. Pinkard, T. (2002). *Hegel. Una biografía*. Traducción de García-Trevijano, Carmen. España. Acento Editorial.
36. Rockmore, T. (1997). *Cognition: an introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Berkeley: University of California Press.
37. Rohde, M. (2010). *Enaction, Embodiment, Evolutionary Robotics, Simulation Models for a Post-Cognitivist Science of Mind*. Paris. Atlantis Press.
38. Rosen, S. (1974). *G. W. F. Hegel. An introduction to the Science of Wisdom*. New Heaven: Yale University Press.
39. Russell, S. & Norvig, P. (2010). *Artificial Intelligence. A modern approach*. Third edition. New Jersey. Pearson Education Inc.
40. Sögen, Y. (1912). *Systems of Buddhist Thought*. Calcuta: Calcutta University Press.
41. Stern, R. (2002). *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. London, Routledge.
42. Stewart, J., Gapenne, O. & Di Paolo, E. (2010). *Enaction. Toward a New Paradigm for Cognitive Science*. Massachusetts. The MIT Press.
43. Thagard, P. (2005). *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Psychology and Cognitive Science*. Amsterdam. North Holland.
44. Thagard, P. & Stewart, T. (2011). *The AHA! Experience: Creativity Through Emergent Binding in Neural Networks*. *Cognitive Science* 35. Pp. 1-33. Cognitive Science Society.
45. Tikka, P. (2008). *Enactive Cinema. Simulatorium Eisensteinense*. Finlandia. Gummerus Printing.
46. Tola, F. & Dragonetti, C. (1977). *La doctrina de los dharmas en el budismo*. Boletín de la Asociación Española de Orientalistas. Año 13, pp. 105-132. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10486/6486>

47. Tola, F. & Dragonetti, C. (1980). *El budismo Mahâyâna*. Estudios y textos. Buenos Aires: Kier.
48. Tylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
49. Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. España. Promociones y Publicaciones Universitarias, S. A.
50. van Gelder, T. (1998) The dynamical hypothesis in cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*, 21, 1-14.
51. Varela, F. & Otros, (1992). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona. Gedisa.
52. Varela, F. (2005). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas*. Cuarta reimpresión. Barcelona. Gedisa.
53. Vernon, D. (2014). *Artificial cognitive systems. A primer*. Cambridge. The MIT Press.
54. Ward, J. (2015). *The student's guide to cognitive neuroscience*. Third edition. New York. Psychology Press.
55. Williams, P. (2009). *Mahâyâna Buddhism: The doctrinal foundations*. 2nd edition. London: Routledge.
56. Wilson, M. (2002). Sixs views of embodied cognition. *Psychonomic Bulletin & Review*, 9 (4), 625-636. Santa Cruz, California.
57. Willson, R. & Keil, F. Editores. (1999). *The MIT encyclopedia of the cognitive sciences*. Massachusetts. The MIT Press.
58. Yamakami, S. (1912). *Systems of Buddhist Thought*. Calcuta. Calcuta University Press.