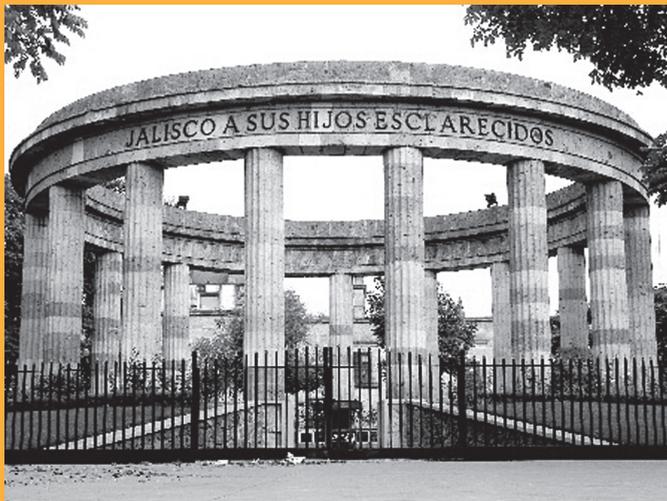


# circum

Revista de Investigación Científica Humanística  
de la Universidad Antropológica de Guadalajara  
Vol. 1 / noviembre 2015

- ◉ El Ser, la Nada y el Debate Ascendiente / Descendiente en la Psicología Transpersonal e "Integral"  
Elías Capriles Arias
- ◉ El mándala epistemológico y los nuevos paradigmas de la humanidad  
Amador Martos García



- ◉ El Llamado hacia una Psicología Espiritual:  
¿Debería cambiar la Psicología Transpersonal?  
Glenn Hartelius, Harris L. Friedman  
y James D. Pappas / Traductor: Joshua Velásquez
- ◉ La verdad científica  
(Epistemología del Desarrollo Humano)  
Juan Lafarga



Revista de Investigación Científica Humanística  
de la Universidad Antropológica de Guadalajara  
Vol. 1 / noviembre 2015



## Universidad Antropológica de Guadalajara

### RECTOR

Mtro. Alejandro Garza Preciado

### FUNDADOR

Dr. José Garza Mora

### DISEÑO E IMÁGENES

Demetrio Rangel Fernández

### DISTRIBUCIÓN

Universidad Antropológica de Guadalajara  
Plantel López Mateos Sur  
Av. López Mateos Sur 4195, Col. La Calma  
Zapopan, Jalisco, México. 45087  
Tel 36-31-68-61.

### IMPRESIÓN

Pandora Impresores, S. A.  
Caña 3657, Col. La Nogalera, Guadalajara, Jalisco, México

**DIRECTOR DE LA REVISTA GIRM**  
Dr. Héctor Sevilla Godínez

---

### COMITÉ DE ÁRBITROS DE LA REVISTA GIRM

Dr. M. Fabio Altamirano Fajardo  
Universidad Antropológica de Guadalajara

Dr. Octavio Balderas Rangel  
Universidad Antropológica de Guadalajara

Dr. Arturo Benitez Zavala  
Universidad de Guadalajara / ITESO

Dra. Ana María González Garza  
Asociación Transpersonal Iberoamericana

Dr. Roberto Govela Espinoza  
Universidad del Valle de Atemajac

Dra. Margarita Maldonado Saucedo  
ITESO

Dr. José Antonio Pardo Oláquez  
Universidad Iberoamericana

Dra. Lilliana Remus del Toro  
Universidad del Valle de Atemajac/ Remus y Asociados

Dr. Juan Pablo Sánchez García  
Universidad Antropológica de Guadalajara / Líder  
Consultores, S.C.

Dr. Guillermo Schmidhuber De la Mora  
Universidad de Guadalajara

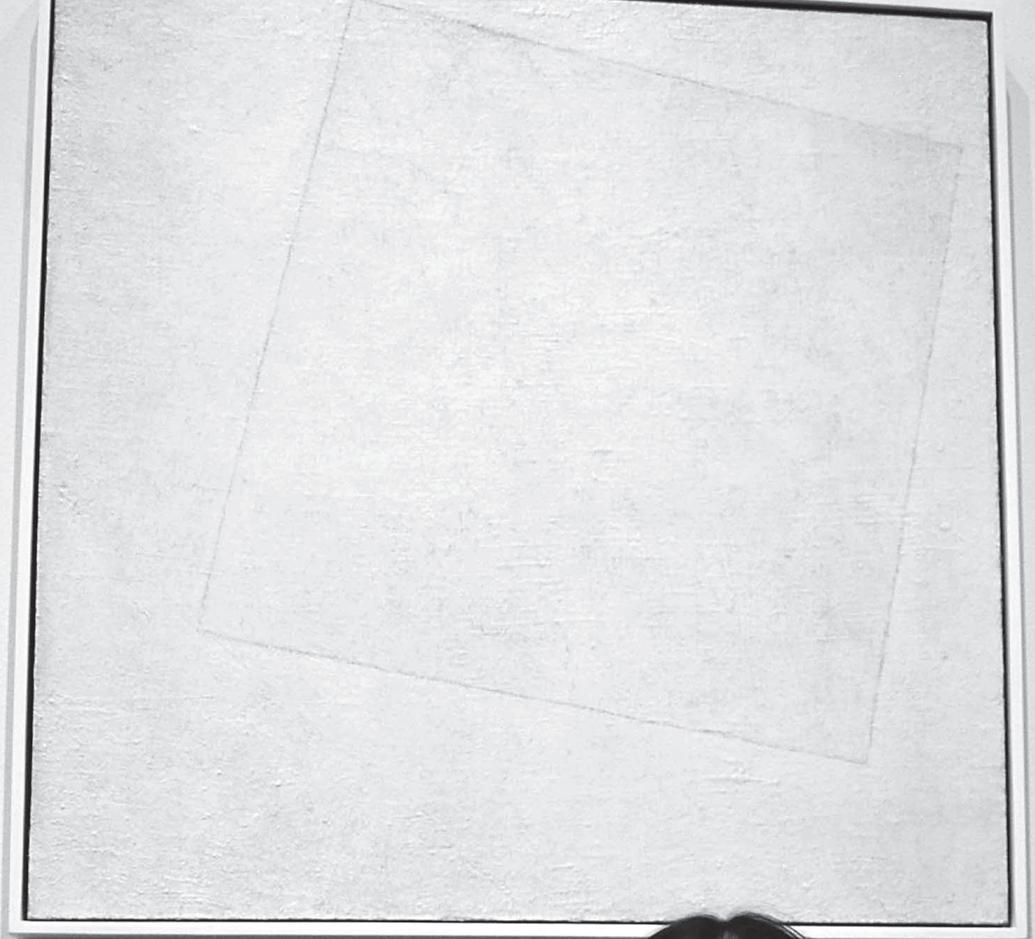
Dr. Juan Manuel Sotelo Vaca  
Universidad del Valle de Atemajac

Dr. Juan Carlos Silas Casillas  
ITESO

Dra. Adriana Berenice Torres Valencia  
Universidad de Guadalajara

Dr. José Alfonso Villa Sánchez  
Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo

GIRM, Revista de Investigación Científica Humanística, Año 1, No. 1, noviembre 2015, es una publicación semestral, editada y publicada por el Instituto de Especialidades de Guadalajara, A.C., también conocido como Universidad Antropológica de Guadalajara, a través del Departamento de Investigación. José Guadalupe Zuno No. 1881, Col. Americana, Guadalajara, Jalisco, C.P. 45150. Tel. (33) 36304170; Editor Responsable: Héctor Sevilla Godínez. Reserva de Derechos al uso exclusivo No. 01-2012-032609534600-102; ISSN: 2594-2751, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impreso en noviembre de 2015; tiraje: 1,000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibido la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la revista sin previa autorización del Instituto de Especialidades de Guadalajara, A. C.



# El Ser, la Nada y el Debate Ascendiente / Descendiente en la Psicología Transpersonal e “Integral”

Elías Capriles Arias

## Resumen

En Occidente, los ontólogos —con excepciones como Pirrón y Nietzsche— tomaron el ser como piedra angular de la verdad. Para la filosofía Mādhyamaka nuestra verdadera condición era inconcebible y era erróneo entenderla en términos de conceptos, incluyendo los de ser, no-ser, ser-y-no-ser y ni-ser-ni-no-ser. Percibir en términos del concepto de ser da lugar al *fenómeno de ser* que, indivisible de la dualidad sujeto-objeto, es el fenómeno más básico que oculta y distorsiona la verdadera condición. Para descubrir dicha condición es imperativo descubrir que las experiencias sostenidas por ese fenómeno y esa dualidad son erróneas, y crear las condiciones para que se disuelvan espontáneamente —vivenciando las distintas formas de lo que el budismo llama vacuidad—. Consiguientemente, el Sendero a la verdadera salud mental es descendiente, pues consiste en ver a través de lo que oculta nuestra verdadera condición, y no en construir estructuras, que son las que ocultan esa condición.

**Palabras clave:** Ontología, budismo, psicología transpersonal, vacuidad.

## Abstract

In the West, ontologists—with exceptions such as Pyrrho and Nietzsche—took Being to be the cornerstone of truth. To Mādhyamaka philosophy our true condition is inconceivable and it is delusive to understand it in terms of concepts such as being, nonbeing, being-and-nonbeing or neither-being-nor-nonbeing. Perception in terms of the concept of being produces the *phenomenon of being* that, indivisible from the subject-object duality, is the most basic phenomenon that conceals and distorts our true condition. In order to discover this true condition it is thus imperative to see through the experiences sustained by that phenomenon and that duality, and create the conditions for them to dissolve spontaneously, facing the various forms of what Buddhism calls emptiness. The Path to true mental health is thus descending in that it lies in seeing through all that concealed our true condition, rather than in producing structures, which are what conceals that condition.

**Key words:** Ontology, Buddhism, transpersonal psychology, emptiness.



## 1. El Ser

Aunque filósofos tanto en Occidente como en Oriente han discutido el concepto de ser, los filósofos de Occidente, con muy pocas excepciones (como Pirrón de Elis y Nietzsche), identificaron el ser con la verdad. En el siglo XX Heidegger llevó la discusión sobre el ser al campo de la fenomenología, *negando* que *ser* fuese una palabra vacía —un mero sonido o signo escrito que no trajese nada a nuestra mente— y afirmando que la misma tenía su “fuerza de nombrar” (Heidegger, 1987, pp. 79 y 82; 1980, pp. 117 y 120). El proyecto declarado por Heidegger consistía en discernir el sentido del ser, que para él había sido ocultado por siglos de vérselas con y pensar sobre la realidad en términos meramente ónticos (o sea, considerando a los entes y su funcionalidad en vez del ser de los entes). A este fin, emprendió lo que designó como una “hermenéutica de la experiencia” que, pasando de la perspectiva óntica a la ontológica, trajese a la luz el verdadero sentido del ser y determinase las estructuras del ser en nuestra experiencia. Ahora bien, en la experiencia ordinaria el ser y sus estructuras parecen *dados*, absolutamente verdaderos y sin dependencia de algo para ser, y puesto que en Heidegger nunca se disolvió la experiencia ordinaria, a pesar de haber estudiado Taoísmo y budismo Zen él fue incapaz de descubrir que el *fenómeno de ser* era un aspecto básico y esencial del error que nos hace percibirlo todo *como no es en verdad*. Así pues, en vez de obtener una comprensión genuinamente ontológica del ser y sus estructuras, llegó a un

punto de vista erróneo al identificar el *ser* (cuya comprensión era *a priori* en un sentido no-kantiano que no se considerará aquí) con la verdad y tomar las estructuras ónticas y ontológicas de la experiencia ordinaria por algo *dado*, universal y justificado por su mera existencia.

Si bien es cierto que el *fenómeno de ser* se manifiesta en la experiencia ordinaria, ello sucede cuando dicho concepto, explícito o implícito, es cargado con una *ilusión* de verdad (o falsedad), importancia (o carencia de ella) y absolutidad —que es lo que denomino hipostatización / absolutización / reificación / valoración, pero que para abreviar denominaré *potenciación* (o, cuando deba usar un verbo, *potenciar*)— por una actividad vibratoria que parece emanar de o tener su núcleo en el centro del pecho a nivel del corazón. Así pues, contrariamente a lo que creyó Heidegger, junto a la dualidad sujeto-objeto con la que es concomitante, el *fenómeno de ser* es la más básica de las apariencias erróneas que enfrenta el individuo ordinario.

Todo concepto se define por *género próximo* —el concepto más general que lo engloba (en la definición de *ser humano* de la escuela primaria, *animal*, que incluye a los humanos y los demás animales) y *diferencia específica* (en dicha definición, *racional*, que supuestamente excluye a todos los demás animales). Aunque se ha dicho que el concepto de “ser” no tiene *género próximo*, si tiene su *diferencia específica* en el de “no ser”, y por ende no puede corresponder a la verdadera, única condición de los entes humanos y no-humanos, que al no excluir nada no tiene *diferencia específica*,

y al no poder ser englobada por algo más amplio (ya que ella es *total*) no tiene *género próximo* —debido a lo cual el filósofo budista Ásvaghoṣa la designó como “lo Inconcebible” (en sánscr. *acintya*; en pāli *acinteya* o *acintiya*; en tib. *samyé* [*bsam yas*] o *samgyi mikhyabpa* [*bsam gyis mi khyab pa*]; en ch. 佛學辭彙 [Hàn yǔ Pīnyīn fóxué cíhuì; Wade-Gilles, *fo<sup>2</sup>-hsüueh<sup>2</sup> tz'u<sup>2</sup>-hui<sup>4</sup>*]). Es por ello que el filósofo budista Nāgārjuna —aparentemente como Pirrón (McEviley, 1982; Carré 1999; Capriles, 1994, 1999), quien bebió del Budismo (Capriles, 2013: Vol. IV, Apéndice I)— afirmó que ni el todo ni sus partes podían entenderse correctamente en términos de alguno de los cuatro conceptos extremos: (1) ser, (2) no-ser, (3) ser-y-no-ser, y (4) ni-ser-ni-no-ser.

Lo anterior está circunscrito al ámbito de la lógica, sin alcanzar el de la ontología fenomenológica. Sin embargo, nuestra experiencia errónea y confundida resulta de percibir y experimentar lo que nuestras mentes figura-fondo abstraen en el continuo sensorial en términos de conceptos que confundimos con aquello a lo que se le aplican o que tomamos como absolutamente ciertos o falsos con respecto a ello. Ello resulta de la hipostatización / absolutización / reificación / valoración del pensamiento que, como ya se señaló, resumiré como *potenciación del pensamiento*. Cabe advertir que según las enseñanzas Dzogchén (*rdzogs chen*) hay varios tipos de pensamiento, entre los cuales tres son particularmente relevantes para nosotros: (a) supersutiles; (b) sutiles / intuitivos, y (c) burdos / discursivos, todos los cuales son fenómenos mentales constituidos por la forma

de manifestación de la energía que la enseñanza Dzogchén llama *dang* (*gdangs*), que es la que conforma todos los pensamientos, las memorias, las fantasías y lo imaginado.

Entre los primeros, (a) el pensamiento supersutil paradigmático y básico es la triple estructura direccional de pensamiento (en sánscr. *trimaṇḍala*; en tib. *khorsúm* [*khorgsum*]), que concibe la noción de una experiencia / acción / pensamiento / etc. *que son*, un sujeto de la acción / experiencia / pensamiento / etc. *que es*, y un objeto de la experiencia / acción / pensamiento / etc. *que es*.

Los segundos (b) y los terceros (c) son *imágenes mentales* del tipo que los filósofos budistas Dignāga y Dharmakīrti llamaron configuraciones generales / colecciones generales de características (en sánscr. *sāmānyalakṣaṇa*; en tib. *chitsen* [*spyi mtshan*]), que parecen corresponder parcialmente a lo que empiristas anglosajones —entre quienes señalo a David Hume por coincidir con el budismo en su deconstrucción del yo, la substancia, etc.— denominarían ideas, y que para ellos, como para Dignāga y Dharmakīrti, se formaban en base a impresiones de fenómenos particulares / colecciones particulares de características (en sánscrito *svalakṣaṇa*; en tib. *rangtsén* [*rang mtshan*]; nótese que *no* debemos leer los prefijos *sva* y *rang* como implicando que ellos *sean autoexistentes*, ya que *no* están en sí mismos separados de lo que percibimos como su entorno) del tipo que llamamos físico y que se manifiestan por medio de los sentidos.<sup>1</sup> Dichos fenóme-

<sup>1</sup> Se trata de los fenómenos discutidos en el punto 1.



nos mentales, puesto que no se manifiestan a través de los sentidos, son intangibles y menos brillantes y nítidos que los fenómenos “físicos” que son la expresión paradigmática de la forma de manifestación de la energía que la enseñanza Dzogchén denomina tsel (*rtsal*), o que las visiones autoluminosas de la forma de manifestación de la energía que la enseñanza Dzogchén designa como rölpa (*rol pa*), que aparecen en modos de experiencia distintos de la experiencia ordinaria<sup>2</sup>.

Entre estos últimos, los segundos —(b) los sutiles o intuitivos— son comprensiones asociadas a imágenes mentales recibidas por uno o más de los sentidos —y por lo general principalmente del sentido de la vista— del tipo que Dignāga y luego Dharmakīrti llamaran *conceptos universales de entes* [resultantes de síntesis mentales] que son *categorías de sentido* (en sánscr. *arthasamānya*; en tib. *dönchi* [*don spyi*]), los cuales no son temporales pero sí espaciales: son los conceptos que Descartes y Locke llamaron intuitivos pero que, contrariamente a lo que creyó Descartes, en vez de ser una fuente de verdad indudable, al confundirse con los segmentos del continuo sensorio / continuo de energía que para la física actual es el universo, resultan en error y confusión. Ellos son la base de las *instantáneas y mudas comprensiones de esencia*

que ocurren al reconocer fenómenos particulares / colecciones particulares de características y fenómenos de otros tipos (interviniendo, por ejemplo, en el pensamiento discursivo para asociar pensamientos y así establecer e hilvanar sentidos).

Los terceros, que son (c) los burdos o discursivos y que Dignāga y Dharmakīrti llamaran *patrones sonoros de palabras que resultan de síntesis mentales y son categorías auditivas* (en sánscr. *śabdāsāmānya*; en tib. drachí [*sgra spyi*]), reproducen las impresiones auditivas de las palabras, aunque despojándolas de características particulares como timbre de voz y así sucesivamente, y son temporales en cuanto, en el pensamiento discursivo (en gr. *διάνοια*, que es lo que la mayoría de nosotros considera como pensamiento), se van pronunciando en la mente, en la que parecen sonar.

La potenciación de cada uno de estos tres tipos de pensamiento —o sea, el cargarlos con la ilusión de absolutidad, verdad, valor e importancia— da lugar a un tipo de fenómeno particular: en el caso de (a) la triple estructura direccional de pensamiento surge la ilusión de que hay: (i) un sujeto mental —el polo noético de la experiencia / acción / pensamiento / etc.— *que es, que existe, que tiene ser*; (ii) un objeto —el polo noemático de la experiencia / acción / pensamiento / etc.— *que es, que existe, que tiene ser*, y (iii) una experiencia / acción / pensamiento / etc. *que es, que existe, que tiene ser*. En consecuencia, sentimos que somos sujetos mentales que existen en sí mismos y por sí mismos y que se hallan a una distancia de un mundo “físico” que también existe en sí mismo (razón por la

<sup>2</sup> El modo de experiencia en el que se manifiestan estos fenómenos es el que el budismo tibetano en particular designa como *estado intermedio de la verdadera condición de los fenómenos* (en tib. *chöñi bardo* [*chos nyid bar do*]; en sánscr. *dharmatā antarābhava*). Sin embargo, ello no significa que sólo se manifiesten luego de la muerte, ya que en el Dzogchén la práctica más decisiva se realiza accediendo a dicho estado intermedio en esta misma vida.



cual Descartes tomó el sujeto mental por un *cogito* o alma substancial, dada, objetiva, autoexistente, y el mundo extenso como otra substancia dada, objetiva y autoexistente).

La potenciación de (b) los pensamientos sutiles / intuitivos que intervienen en la percepción por medio de los sentidos, nos hace tomar la figura que la mente figura-fondo abstrae en el continuo sensorio por un ente en sí mismo separado de lo que entonces parece su entorno y experimentarla como siendo en sí misma el pensamiento en términos del cual la hemos percibido —de este modo tomando el mapa conceptual por el territorio que el mismo interpreta—.

Finalmente, la de (c), los pensamientos burdos o discursivos, nos hace tomar

sus contenidos como una verdad absoluta o, en caso de que inmediatamente *a posteriori* los neguemos, como siendo absolutamente falsos.

En consecuencia, la dimensión fenomenológica no está dissociada de la lógica: los fenómenos surgen de, y están determinados por, la potenciación de los pensamientos —el cargarlos con una ilusión de absolutidad, valor, importancia, verdad o falsedad— y los pensamientos están sujetos a la lógica. Aquí nos concierne el *fenómeno de ser*, que nos hace vivenciar los fenómenos como *siendo*, como *ya no siendo*, como *no habiendo sido nunca*, etc., y que por lo tanto, contrariamente a lo que afirmó Sartre (1980) *es el ser de todos los fenómenos* (pues los mismos no son en sí o por sí mismos, sino que *reciben la ilusión de*



ser cuando la potenciación del concepto de ser implícito en [a] la triple estructura direccional de pensamiento produce el *fenómeno de ser*). Es porque el concepto de ser se define por contraste con el de no-ser y en cuanto tal está sujeto a la lógica, que la fenomenología del ser no puede separarse de esta última. Y sin embargo lo fenomenológico no es lo mismo que lo lógico, pues mientras que lo segundo es *atemporal y reversible*, lo fenomenológico *está determinado por el tiempo (es temporal)* y por ende es *irreversible*: si niego una negación lógica (por Ej. no-a) ello resulta en la ausencia de la negación inicial (o sea, a); en cambio, si en una sola operación y de manera instantánea fenomenológicamente niego algo, niego que he negado algo, y así sucesivamente hasta el infinito —como sucede en la mala fe de Sartre y la elusión de Laing— el resultado estará muchísimo más lejos de la ausencia de negación inicial que su negación, pues estaré tomando el olvido de algo por la ausencia de algo, lo cual es un caso extremo de falsedad e inautenticidad.

Desde Husserl, se supone que la fenomenología es una ontología limitada a la experiencia humana que evita supuestos y ficciones de tipo metafísico —aunque ninguna fenomenología logró este cometido—. En cambio, lo que llamo *metafenomenología* es una *metaontología* que, en base a la vivencia del contraste entre la experiencia humana que tiene como base el erróneo *fenómeno de ser*, y la disolución de dicha experiencia y por ende del *fenómeno de ser*, discierne el verdadero carácter del

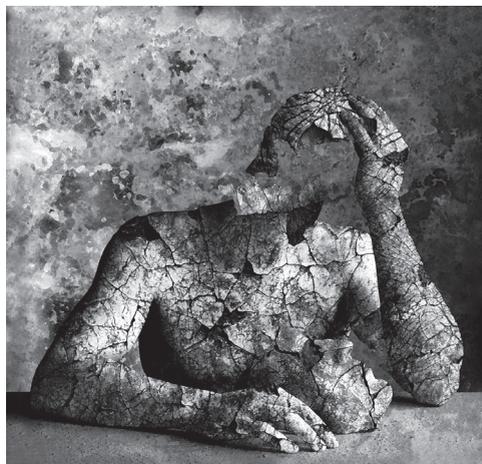
*ser*: el de ser una apariencia errónea producida por la potenciación de la triple estructura direccional de pensamiento que se manifiesta sólo en cuanto aparece y, en concomitancia con la dualidad sujeto-objeto, fundamenta todas las apariencias erróneas que surgen de esa potenciación. Esto requiere: (a) discernir cómo el concepto de ser implícito en dicha estructura es cargado con ilusorias autoexistencia, absolutidad y verdad, generando el erróneo *fenómeno de ser*; (b) discernir las erróneas *estructuras ontológicas y funciones ontológicas del ser* que deben disolverse para que se manifieste la verdadera condición de nosotros mismos y de todo el universo, y (c) contrastar la errónea, sufriente *estructura y función del error* que tiene como base el *fenómeno de ser* con lo que se manifiesta cuando cesa la potenciación de los tres tipos de pensamientos y se hace patente dicha verdadera condición.

En lo que respecta al método de la metafenomenología, si aceptásemos el concepto de Heidegger de una hermenéutica de la experiencia humana que discierne las *estructuras del ser* que se manifiestan en dicha experiencia y partiésemos de él, entonces el método de la metafenomenología sería una *hermenéutica metaontológica de la experiencia humana* basada en el contraste entre el *fenómeno de ser* y todo lo que surge de la potenciación de los tres tipos de pensamientos, y la disolución de todo ello y la consiguiente patencia de la verdadera condición cuando cesa dicha potenciación.

## 2. La Nada o Vacuidad

### a. La Nada o Vacuidad en Cuanto Experiencia Ilusoria

El *fenómeno de ser*, que junto con la dualidad sujeto-objeto es el más básico de los fenómenos erróneos que velan nuestra verdadera condición, nos da el ser de los entes, que consiste en la apariencia errónea de que los entes son en sí mismos, o sea, de que en sí mismos *tienen ser y autonaturaliza*: lo que la filosofía Mādhyamaka designa como *ilusión de ser*, *ilusión de existencia* o *ilusión de existencia hipostática e intrínseca*. Esa filosofía designa como *vacuidad de autoexistencia* (en sánscr. *prakṛtiśūnyatā* o *svabhāvaśūnyatā*; en tib. rangzhin[gui] tongpañi [rang bzhin (gyi) stong pa nyid]; en ch. 自性空 [Hànyǔ Pīnyīn, zìxìngkòng; Wade-Giles, tzu<sup>4</sup>-hsing<sup>4</sup>-k'ung<sup>4</sup>; jap. jishōkū] o simplemente *vacuidad* (en sánscr. *śūnyatā*; en tib. tongpañi [stong pa nyid]; en ch. 空; [Hànyǔ Pīnyīn kòng; Wade-Giles k'ung<sup>4</sup>; jap. kū]) el hecho de que *el ser*, *la existencia* o *la existencia hipostática e intrínseca* no son verdaderos, sino meras ilusiones. Algo está vacío cuando no contiene lo que esperamos encontrar en él: consideramos que el vaso está vacío cuando no contiene una bebida, aunque esté lleno de aire. Lo que esperamos encontrar en todo ente es su *ser*, *existencia* o *existencia hipostática e intrínseca*, pues ordinariamente experimentamos todos los entes como *siendo*, *existiendo* o *existiendo de manera hipostática e intrínseca*. *Vacuidad en cuanto experiencia ilusoria* es el *no encontrar el ser*, *existencia* o *existencia hipostática e intrínseca* en los entes: en



lenguaje sartreano (que se explicará abajo), la *vacuidad en cuánto experiencia ilusoria* es la *presencia de la ausencia de los fenómenos erróneos que surgen de la potenciación de los tres tipos de pensamientos*.

Lo anterior implica que *la nada*, *el no ser* y *la vacuidad* también nos son dados por el *fenómeno de ser*. En efecto, es el *fenómeno de ser* el que nos permite experimentar que un ente *ya no es* (cesó de ser), o que (como en el caso del cuerno de un conejo o de un burro) *nunca ha sido*, etc.: se trata de la percepción de una ausencia que percibimos como *siendo* (o sea, como algo verdadero, hipostático e intrínseco) porque está sostenida por el *fenómeno de ser*. Toda percepción de ausencia resulta de una negación llevada a cabo por el proceso mental digital que Freud (1974) denominó “secundario” (asociado sobre todo al hemisferio cerebral izquierdo<sup>3</sup>), en base al *fenómeno de ser* que

<sup>3</sup> Escribo “sobre todo” porque cuando hay daños en una región del cerebro, las funciones correspondientes a ella pueden ser desempeñadas por otras regiones, e incluso por el hemisferio opuesto.



surge de la potenciación del concepto de ser implícito en el más básico concepto super-sutil. Aunque el *concepto de ser* es digital y pertenece al proceso secundario, el *fenómeno de ser* es analógico y pertenece al proceso mental que Freud (*op. cit.*) llamó “primario” (asociado sobre todo al hemisferio cerebral derecho). Puesto que la *negación de que un ente está aquí en este momento*, la *negación de que un ente sigue teniendo efectividad* (o sea, de que sigue produciendo efectos), y la *negación del ser, existencia o existencia hipostática e intrínseca de un ente que la filosofía Mādhyamaka designa como vacuidad*, son sostenidas y hechas aparecer como absolutamente verdaderas por el *fenómeno de ser*, dichas negaciones son sostenidas por dicho *fenómeno*, con respecto al cual son secundarias y superficiales. Es por esto que en todos estos casos se trata de experiencias ilusorias: en los primeros dos casos, de *nada* o, en el último caso, de *vacuidad*.

Sartre explicó un sentido esencial de la nada como la *presencia de una ausencia*. Si me han sacado la cartera del bolsillo, ésta estará ausente del bolsillo, pero hasta que no me percate de ello esta ausencia no estará presente para mí. Es cuando busco la cartera para pagar que su *no estar allí* se me hace presente. Si entre las cenizas busco un entepreciado para mí y luego a encontrar restos reconocibles del mismo, se me hará patente su *no ser ya más* (o sea, la ausencia de su existencia en cuanto efectividad). Todas las experiencias ilusorias de nada o de vacuidad son *presencias de una ausencia*.

Por ejemplo, si se me hace presente que (a) los pensamientos burdos o discursivos no son ni verdaderos ni falsos en sí

mismos, ello constituirá una experiencia de vacuidad de verdad o falsedad que consistirá en la *presencia de la ausencia de su verdad o falsedad*. Si se me hace patente que el ente que soy y/o otros entes que experimento como *siendo en sí mismos separados* y como *siendo en sí mismos* el (b) concepto sutil o intuitivo en términos del cual los percibo, *no son en sí mismos separados y no son en sí mismos el concepto en términos del cual los percibo*, ello constituirá una *vivencia de vacuidad de ser, existencia o existencia hipostática e intrínseca* —que la psiquiatría y la psicología clínica imperantes caracterizarán como una experiencia de desrealización psicótica, pero que es una vivencia clave en el sendero hacia el descubrimiento de la verdadera condición de nosotros mismos y todo el universo—. Todas estas experiencias son ilusorias *en cuanto están sostenidas por el fenómeno de ser que es el fenómeno más básico que oculta nuestra verdadera condición y nos hacer percibirlo todo erróneamente, como no es en verdad*. Quizás, a pesar de todas las comprensiones erróneas que Heidegger tuvo del *ser*, de la *nada* y de las relaciones entre su propio sistema y el budismo que en otro trabajo (Capriles, 2007, Vol. I) denuncié de manera muy precisa, haya sido esto lo que quiso decir cuando afirmó (Heidegger, 1987 p. 85; 1980, pp. 122-123<sup>4</sup>): “Todo lo que no es simplemente nada es, y para nosotros incluso la nada pertenece al ser”.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Curso dictado en 1935 y luego preparado para su publicación con incorporación de nuevos materiales y publicado en 1953.

<sup>5</sup> También podría tratarse de la hegeliana identificación del ser con la nada que refutó Sartre (1980).



Cabe señalar que aunque la filosofía Mādhyamaka reconoce que todos los tipos de vacuidad en cuanto experiencia ilusoria pertenecen a la (pseudo-)verdad relativa, que como se mostrará abajo ella caracteriza como *error*, designa a algunos de ellos como *verdad última figurativa* o *mímesis de la verdad absoluta* (en sánscr. *paryāyaparamārtha*; en tib. *rnam grangs pa'i don dam*).

### **b. La Vacuidad en Cuanto Verdad Absoluta**

La vacuidad o vacuidad de autoexistencia en cuanto verdad absoluta se manifiesta al disolverse el *fenómeno de ser* junto con la dualidad sujeto-objeto gracias a la disolución espontánea de los pensamientos potenciados de los tres tipos. Es que los conceptos, puesto que se definen por *género próximo* y *diferencia específica*, son relativos, mientras que la verdad absoluta, que es patencia desnuda de la verdadera condición de todo lo que existe, al *carecer de género próximo* y *diferencia específica* y por ende *no ser relativa*, no puede entrar en ningún concepto. Más aún, incluso los entes relativos, en cuanto pertenecen a una realidad que es analógica y en cuanto tal continua, son distorsionados al percibirlos en términos de conceptos, que son digitales y en cuanto tales discontinuos —tal como una foto digital puede parecer idéntica a lo que reproduce si tiene el número suficiente de píxeles, pero al aplicar el zoom repetidamente encontramos un conjunto de cuadros de distintos colores que no se parece en nada a lo fotografiado—. Esto ilustra el por qué el filósofo indio Can-

drakīrti, considerado como fundador de la subescuela Mādhyamaka Prāsaṅgika, afirmó que la *verdad relativa era* [pseudo-]verdad *errónea* (Gendūn Chöphel & Elías Capriles, en prensa). Puesto que la verdad absoluta es por definición captación directa de la verdadera condición de toda la realidad, más allá de toda relatividad y todo error, no puede constituir una aprehensión en términos de conceptos.

Es debido a lo anterior que los Mādhyamikas afirman que la verdad absoluta sólo se puede descubrir por medio de una *gnosis primordial* (en sánscr. *jñāna*; en pāli *ñāṇa*; en tib. *yeshe* [*ye shes*]; en ch. 智[Hànyǔ Pānyīn zhì; Wade-Giles *chih*<sup>4</sup>]) cuyo carácter se define como libre de construcciones mentales (en sánscr. *niṣprapañca*; en tib. *thödräl* [*spros bral*]; en ch. 離戲論[Hànyǔ Pīnyīn líxìlùn; Wade-Giles *li<sup>2</sup>-hsi<sup>4</sup>-lùn<sup>4</sup>*]).

Por contraste con las experiencias de vacuidad que pertenecen a la verdad relativa y que los Mādhyamikas llaman *verdad última figurativa* o *mímesis de la verdad absoluta*, esta genuina verdad absoluta se designa como *verdad absoluta no figurativa* o *auténtica* (en sánscr. *aparyāyaparamārtha*; en tib. *rnam grangs ma yin pa'i don dam*).

### **c. La Vía al Descubrimiento de la Verdadera Condición y la Metafenomenología Metaexistencial y Metatranspersonal**

Nuestra condición original es la verdadera condición de todos los entes que sólo se puede descubrir en la condición de vacuidad en cuanto verdad absoluta. Sólo esa



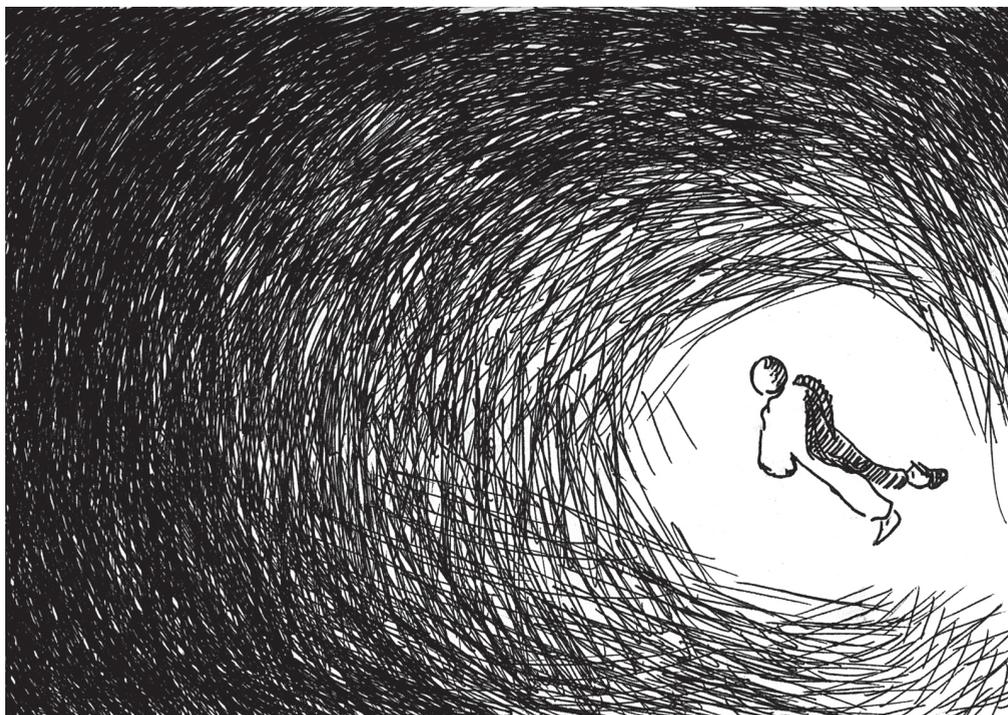
condición original y su hacerse patente en la vacuidad en cuanto verdad absoluta son *no-producidas / incondicionadas / no-intencionales / no-forzadas / no-compuestas / espontáneas* —o sea, son lo que en adelante, a fin de abreviar, designaré por el adjetivo sánscrito *asaṃskṛta*, que subsume todos estos conceptos (en pāli *asaṅkhata*; en tib. dūmaché [‘du ma byas]; en ch. 無爲 [Hànyǔ Pīnyīn wúwéi; Wade-Giles, wu<sup>2</sup>-wei<sup>2</sup>])— y por lo tanto no son transitorias y no pueden ser afectadas por el sufrimiento.

Dicha condición es ocultada por la ignorancia innata de dicha condición y luego es ocultada aún más por la ilusión de un dualismo substancial que surge de la potenciación de (a) la triple estructura direccional de pensamiento y por la ilusión de pluralidad substancial que surge de (b) la potenciación de los pensamientos sutiles o intuitivos. Dichas ilusiones son *producidas, condicionadas, intencionales, forzadas o compuestas* —o sea, son lo que en adelante, para abreviar, designaré el adjetivo sánscrito *saṃskṛta*, que subsume todos estos conceptos (en pāli *saṅkhata*; en tib. dūché [‘du byas]; en ch. 爲 [Hànyǔ Pīnyīn wéi; Wade-Giles, wei<sup>2</sup>])— y por lo tanto todo lo que las tiene como base es transitorio y está sujeto al sufrimiento.

Ahora bien, como lo han señalado correctamente la *Existenzphilosophie* y la filosofía existencial, la *vivencia desnuda del ser del individuo humano es angustia*, y como señaló Sartre (*op. cit.*), la *vivencia desnuda del ser-para-otros* (el hacernos lo que otros perciben como nosotros) es originalmente vergüenza. En consecuencia, eludimos el infierno de la vivencia desnuda de nuestro

ser por medio de negaciones fenomenológicas (lo que Sartre llamó mala fe y que Laing llamó elusión) que en la operación misma de negar niegan que se ha negado algo (y que se ha negado que se ha negado algo y así sucesivamente *ad infinitum*), a fin de ascender hacia estados psicológicos que el budismo llama superiores, pero que afirma comprenden cada vez mayor inautenticidad y autoengaño.

Lo anterior significa que la vía que conduce al descubrimiento de nuestra verdadera condición —la vacuidad en cuanto verdad absoluta— es descendente en un doble sentido: fenomenológicamente descendente —o más bien *metafenomenológicamente descendente*, pues dicha verdad no es un fenómeno propiamente dicho— en cuanto implica *ver a través de las negaciones fenomenológicas y de los pensamientos potenciados que originan los fenómenos que ocultan nuestra condición original y producen error, y existencialmente descendente* en cuanto implica *descender al infierno para enfrenarlo*. Ahora bien, a diferencia del existencialismo, esta perspectiva no considera que la autenticidad radique en permanecer en el infierno; la llamo *metaexistencial* en cuanto lo que propone es que, cual Dante, *bajemos a los infiernos y por ellos cada vez más abajo, para pasar por el agujero en el fondo que representa la gnosis primordial que hace que descubramos que el proceso infernal tiene salida, de modo que el infierno se transforme en purgatorio y, purgando el error, podamos acceder al paraíso* —que en este caso no es un paraíso *saṃskṛta* de los que el budismo denomina *estados psicológicos superiores de la existencia cíclica*



(*saṃ sāra*), sino la *asaṃ skṛta* revelación de lo *asaṃ skṛta* que la enseñanza Dzogchén denomina Tierra Pura de *Akaṇiṣṭha* o *Akaṇiṣṭha-Ghanavyūha* (en tib. *'og min stug po bkod pa'i zhiṅ*).

Consideremos el contraste entre el enfoque transpersonal y el metatranspersonal. La psicología transpersonal y la llamada psicología “integral” de Ken Wilber hasta ahora no han distinguido entre estados transpersonales (o sea, estados en los que se disuelven los límites que nos hacen sentir que somos la persona o el ego) y holotrópicos (que tienden a lo total [*holos*: ὅλος]) u holistas (totales) de signos muy distintos. En efecto, el budismo distingue entre estados transpersonales y holotrópicos que son *saṃskṛta* y que en cuanto tales son

transitorios y están sujetos al sufrimiento —en terminología budista, pertenecen al *saṃsāra* (en tib. *korwa* [*'khor ba*])— y la condición transpersonal y plenamente holista en la cual se hace patente nuestra verdadera condición, que es *asaṃskṛta* y que el budismo designa como *nirvāṇa* (en pāli *nibbāna*; en tib. *myangan le depa* [*mya ngan las'das pa*]; en ch. 涅槃 [*Hàn yǔ Pīnyīn nièpán*; Wade-Giles, *nieh<sup>4</sup>-p'an<sup>2</sup>*]) —y en particular el *nirvāṇa* de las formas superiores de budismo: el *nirvāṇa no-estático* (en sánscr. *apraṭiṣṭhitanirvāṇa*; en tib. *minepe myang-dé* [*mi gnas pa'i myang 'das*]).

En efecto, perfeccionando lo *saṃskṛta* se puede ascender en el *saṃsāra* a estados más apetecibles, como (a) la cúspide de la esfera de la sensualidad, que implica



alcanzar placer estable y excepcional, éxito y/o poder mundanos —o, por medio de la meditación condicionante, a estados como (b) los de la esfera de la forma, a los que se accede mediante la concentración en una figura, excluyendo el fondo, y (c) de la esfera sin forma, a los que se accede yendo más allá de la división figura-fondo e identificándose con la infinitud resultante, a raíz de lo cual se derivan formas sutiles de orgullo y placer—. Ahora bien, todo lo *saṃskṛta* es transitorio y fuente de sufrimiento, aunque se logre eludir este último por un tiempo: los trances de los reinos sin forma pueden experimentarse como duraderos —incluso como durando ciclos cósmicos temporales, evos o eónes (en sánscr. *kalpa*; en pāli *kappa*; en tib. *kälpa* [*bskal pa*]; en ch. 劫 [Hànyǔ Pinyin *jié*; Wade-Giles *chieh*?; en jap. *gō*])— pero a diferencia de la *asaṃskṛta* revelación irreversible de nuestra *asaṃskṛta* verdadera condición, son transitorios y al disolverse el individuo que en ellos permanece, desacostumbrado a los límites del hermético foco de atención consciente y a la totalidad de la experiencia del reino de la sensualidad, desarrolla aversión hacia esos límites —lo cual lo hace caer en los estados psicológicos más bajos y sufrientes—. Fue porque sus dos maestros sucesivos accedían a dichos estados, creyendo que los mismos eran el *nirvāṇa*, que quien luego sería el Buda Śākyamuni los abandonó.

Igualmente, hay un estado que ocurre recurrentemente en nuestra experiencia, pero que se puede estabilizar por medio de una supresión habilidosa de los pensamientos, que es el que la enseñanza Dzogchén designa como base-neutra-de-

todo (en tib. *kunzhī lungmatén* [*kun gzhi lung ma bstan*]), en el cual no hay pensamientos y por ende tampoco dualidad sujeto-objeto ni ilusión de pluralidad, y que es neutro en el sentido en que un auto se encuentra en neutro cuando no se halla en reversa ni tampoco en una de las velocidades de marcha hacia adelante: es una condición que no es el *nirvāṇa* y que técnicamente pertenece al *saṃsāra*, pero en la cual este último no está activo —y cuyo peligro radica en que, como predijo el maestro de Dzogchén Jigme Lingpa, en nuestra época muchos meditadores la confundirán con el *dharmakāya* que en la enseñanza Dzogchén constituye el primer nivel de realización espiritual—.

Lo que ahora denomino Psicología del Despertar y que anteriormente designaba como psicología metatranspersonal es la que distingue claramente entre todos estos estados, insistiendo en la necesidad de alcanzar el *nirvāṇa no-estático* en vez de conformarse con acceder a la base-neutra-de-todo o a las condiciones superiores del *saṃsāra* activo —y distinguiendo también claramente entre los métodos que permiten acceder al *nirvāṇa no-estático* y los que conducen sólo a la esfera sin forma y/o la base neutra de todo—.

Ahora se puede sopesar el “debate ascendiente / descendiente” que en la década de los 1990s enfrentó a Ken Wilber como representante del enfoque ascendente, con Stan Grof y Michael Washburn como representantes del descendente (Rothberg & Kelly, Eds. 1998). El sendero que Wilber esboza es ascendente y en cuanto tal contrario al que conduce al descubrimiento de



la verdadera condición, pues consiste en el establecimiento de sucesivas estructuras, que el autor divide en (a) estructuras básicas, que resultan de un aprendizaje multidimensional y se mantienen cuando el desarrollo sigue hacia nivel más elevado, integrándose en estructuras básicas subsiguientes, y (b) estructuras *transicionales* o de *reemplazo*, definidas como “formas en que se experimenta el mundo a través de las estructuras básicas de un nivel psíquico” y que, a diferencia de las anteriores, no se preservan al seguir a un nivel psíquico superior. Como sucede con toda estructura, las de ambos tipos surgen de conjunciones de causas (en sánscr. y pāli *hetu*; en tib. *guiu* [rgyu]; en ch. 因 [Hàn yǔ Pīn yīn yīn; Wade-Giles *yin*<sup>1</sup>]) y condiciones (en sánscr. *prat-yaya*; en pāli *paccaya*; en tib. *kyen* [rkyen]; en ch. 緣 [Hàn yǔ Pīn yīn yuán; Wade-Giles *luan*<sup>2</sup>]), y por ende según el budismo son *saṃskṛ.ta* y por ende son transitorias, están sujetas al sufrimiento y pertenecen al *saṃsāra*. Aparte de dichas estructuras Wilber postula un “sí mismo”, que para él se identifica con estructuras básicas sucesivas, *produciendo* lo que llama *fulcra* o *fulcros*; puesto que la *identificación* en la base de los *fulcros* comprende una *conjunción del sujeto que se identifica con aquello con lo cual él se identifica*, los mismos son *saṃskṛ.ta*, y en cuanto tales también pertenecen al *saṃsāra*. Más aún, la dualidad sujeto-objeto que es la condición de posibilidad de toda *identificación* es el núcleo mismo del *saṃsāra* activo y se manifiesta sólo en éste. Igualmente, toda *identificación* da lugar a un sentido-de-sí, y para el budismo todo sentido-de-sí es por definición espurio,

erróneo y producto de confusión. Esto confirma que en términos budistas la visión que Wilber tiene del desarrollo espiritual podría aplicarse a senderos hacia reinos *samsáricos* superiores más no a genuinos senderos de Despertar y que por lo tanto el sendero que esboza, en vez de alcanzar lo que Wilber dice que alcanza —el objetivo final del budismo y del Dzogchén— desde el punto de vista budista es una forma de espiritualidad inauténtica.

Ahora bien, los sistemas de sus contrincantes —Stan Grof y Michael Washburn— son descendientes en el sentido *regresivo* (siendo así *temporalmente* descendientes), y no en el sentido *metafenomenológico*, pues no consisten en ver a través de estructuras creadas para descubrir lo increado, ni en el *metaexistencial*, pues no yacen en enfrentar la angustia y ver a través de ella para que los pensamientos en su base se disuelvan espontáneamente, como sucede en el Sendero que se ilustró con la *Divina Comedia* (aunque Washburn está consciente de que el proceso que postula implica atravesar experiencias conflictivas). Grof, en particular, establece las condiciones para que se revivan las que llamó MPBs (Matrices Perinatales Básicas) —que identifica con etapas en el proceso perinatal que culmina en el nacimiento del individuo, habiendo afirmado hasta alrededor de 1997 que las determinantes para un individuo eran las que había enfrentado durante su proceso perinatal— como si ello fuese en sí mismo terapéutico y, lo que es peor, confundiendo algunas MPBs con los logros de Senderos de iluminación espiritual. Aparte de ello, su visión del fruto de



la vía hace de éste algo relativo y condicionado.

Washburn, por su parte, insiste en que la estructura triádica (o diádica si juntamos el superyó y el yo) de la psiquis de la segunda tópica freudiana es inherente a lo humano y se mantiene en lo que llama “iluminación espiritual”; plantea que hay que reintegrar lo que llama el Fundamento Dinámico, que lo que designa como *represión primordial* a temprana edad dejó fuera del alcance del consciente; identifica Fundamento Dinámico e *id* (*ello*) con la región pélvico-anal y *ego-superego* (*yo-superyó*) con la cabeza, como si los *topoi* de la Segunda Tópica freudiana fuesen puntos del cuerpo; y establece una división diádica de los tipos de meditación —errores que, junto a los de Wilber y Grof señalados arriba y muchos otros de los tres autores en cuestión, refuté en un libro en inglés en cuatro tomos (Capriles, 2012) titulado *The Beyond Mind Papers: Transpersonal and Metatranspersonal Theory*—.

Lo anterior muestra que en el debate que Ken Wilber llamó “del Ascendente y el Descendente” no se puede dar la razón a ninguna de las partes. En todo caso, en la vía hacia el descubrimiento de la *vacuidad en cuanto verdad absoluta* y la estabilización irreversible de la misma tenemos que enfrentar la *vacuidad en cuanto experiencia ilusoria*, lo cual implica lo que Ronald Laing (1961) denominó una “desrealización de lo que erróneamente considerábamos como real”. Ello es necesario para que pueda hacerse patente la *vacuidad en cuanto verdad absoluta* y con ello se obtenga lo que Laing (*op. cit.*) designó como una “re-realización

de lo que erróneamente considerábamos como irreal”. Por ende, la terapia / el Sendero son metafenomenológica y meataexistencialmente descendentes.

Aunque Freud y en general el psicoanálisis, la psicología y la psiquiatría imperantes consideran que toda desrealización es psicótica, la desrealización sólo trae problemas en los casos en que el individuo nunca la buscó y circunstancias adversas la desencadenaron, de modo que, desorientado, el mismo se aferra a la falsa realidad que está disolviendo, tratando infructuosamente de reconstruirla —a lo cual lo impulsa también su entorno, aterrorizado porque está yendo en una dirección en la que para ellos *hay un abismo, hay bestias salvajes* (Laing, *op. cit.*), probablemente llevándolo a una institución en la que se le diagnostique y se le enajene, despojándolo de su dignidad humana, y se transforme el proceso en uno de destrucción—. Ahora bien, cuando en un *episodio inicial* de desrealización, en vez de interrumpir el proceso, se le permite seguir su curso natural, el mismo no dura más de seis o siete semanas y resulta en una drástica reducción de la alienación, del malestar y del conflicto (Cf. O’Callaghan, 1982).

En un genuino Sendero espiritual, en cambio, la desrealización no se experimenta como algo patológico que le ocurre al individuo en contra de su voluntad; dependiendo de la capacidad del individuo, puede incluso resultar en gran alegría. En todo caso, el Sendero *comienza con experiencias ilusorias de vacuidad, sigue con la vivencia de la vacuidad en cuanto verdad absoluta, y culmina con la estabilización irreversible de*



la verdad absoluta. Un maestro Chán / Zen relató algo así como: “Cuando comencé a practicar el Zen para mí las montañas eran simplemente montañas y los ríos eran simplemente ríos. Cuando me adentré en la práctica del Zen para mí las montañas dejaron de ser montañas y los ríos dejaron de ser ríos. Cuando alcancé la verdad del Zen, para las montañas llegaron a ser verdaderamente montañas y los ríos llegaron a ser verdaderamente ríos”.

En efecto, inicialmente el individuo experimentaba todo en términos de conceptos potenciados que distorsionaban lo percibido y lo hacían percibirlo como algo familiar, en cuanto percibía todo en

términos de memorias. Luego experiencias ilusorias de vacuidad desrealizan esta falsa realidad. Y finalmente se disuelve la experiencia en términos de pensamientos potenciados que se derivan de la memoria y se aprehenden todos los entes en su desnudez, como (son) en verdad.

En mi libro *Beyond Being, Beyond Mind, Beyond History*, y en particular en el vol. I, *Beyond Being: A Metaphenomenological Elucidation of the Phenomenon of Being, the Being of the Subject and the Being of the Object*,<sup>6</sup> produjo una metafenomenología en base a la filosofía Mādhyamaka, la ense-

<sup>6</sup> Es un libro de unas 93.000 palabras.



ñanza Dzogchén (*rdzogs chen*) y mi propia experiencia de la práctica de esta última enseñanza, en la que los pensamientos potenciados de los tres tipos se disuelven espontáneamente junto con los fenómenos erróneos que ellos producen. Invito al lector al que le haya interesado este trabajo a examinar la versión provisional de dicho tomo (en lengua inglesa), la cual hasta que complete el tercer tomo del libro se bajará gratuitamente en <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/>. Igualmente, lo invito a leer el ya mencionado libro *The Beyond Mind Papers: Transpersonal and Meta-transpersonal Theory* (cuatro tomos).

## Referencias

- Capriles, Elías (1994). *Individuo, sociedad, ecosistema*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.
- Capriles, Elías (1999b). El anarquismo político y gnoseológico de Antístenes en el hilo de Ariadna de una antigua tradición soteriológica. Mérida: *Dikaio syne* 2, 67-134.
- Capriles, Elías (2007). *Beyond being, beyond mind, beyond history: A Dzogchen-founded metatranspersonal, metapost-modern philosophy and psychology for survival and an age of communion*. 3 vols.: *Volume I: Beyond being: A metaphenomenological elucidation of the phenomenon of being, the being of the subject and the being of objects*. Internet: <http://www.webdelprofesor.ula.ve/humanidades/elicap/> (Edición provisional inacabada).
- Capriles, E. (2013a). *The Beyond mind papers: Transpersonal and metatranspersonal theory. A critique of the systems of Wilber, Washburn and Grof and an outline of the Dzogchen Path to definitive true sanity*. Volume 1: *Introduction: Essential concepts*. Nevada City (CA): Blue Dolphin Publishing.
- Carré, Patrick (1999). *Nostalgie de la vacuité (Nostalgia de la vacuidad)*. Paris: Pauvert.
- Gendün Chöphel & Elías Capriles (en prensa) (2 tomos). *Gendün Chöphel's Mādhyamaka: Ascertaining the Prāsaṅgika-Mādhyamaka View (A Nyingmapa Interpretation). A Revised Version of the Translation of Gendün Chöphel's Ornament of the Thought of Nagarjuna with an Introductory Study on the Definitive Meaning of Mādhyamaka, its Development and its Subschoools in India and Tibet, and a Commentary on Gendün Chöphel's Text* (all by E. Capriles). Revised Version of the Translation by Pema Wangjié and Jean Mulligan. Arcidosso, GR, Italia: Shang Shung Editions.
- Freud, S. (1974). *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial (Original alemán 1895: *Entwurf einer Psychologie*.)
- Heidegger, Martin (1987). *An Introduction to Metaphysics (Einführung in Die Metaphysik; English translation by Max Niemeyer)*. New Haven and London: Yale University Press. (1980) *Introducción a la metafísica* (trad. Emilio Estiú); Buenos Aires: Nova. (1953) *Ein-*



- führung in die Metaphysik*. Tübingen, Alemania: Max Niemeyer Verlag.
- Laing, R. D. (1961). *The self and the others*. London: Tavistock. (Paperback [1969]. *Self and others*. Harmondsworth, Middlesex, UK: Pelican.)
- McEviley, Thomas (1982). Pyhrrhonism and Madhyamika. Honolulu, HI, USA: University of Hawai'i Press, *Philosophy East and West*, Vol. 32, 1982, 3-35.
- O'Callaghan, M. (1982). A conversation with Dr. John Weir Perry. From
- When the dream becomes real: The inner Apocalypse in mythology, madness and the future*. Internet: <http://www.global-vision.org/papers/JWP.pdf>
- Rothberg, D. & Kelly, S. (Eds.) (1998). *Ken Wilber in dialogue*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Sartre, Jean-Paul (1980). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique (El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica)*. Paris: NRF Librairie Gallimard. (Ed. original 1943; la de 1980 es la Ed. # 31.)



UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA  
DE GUADALAJARA

---

La Universidad humanista de Guadalajara