

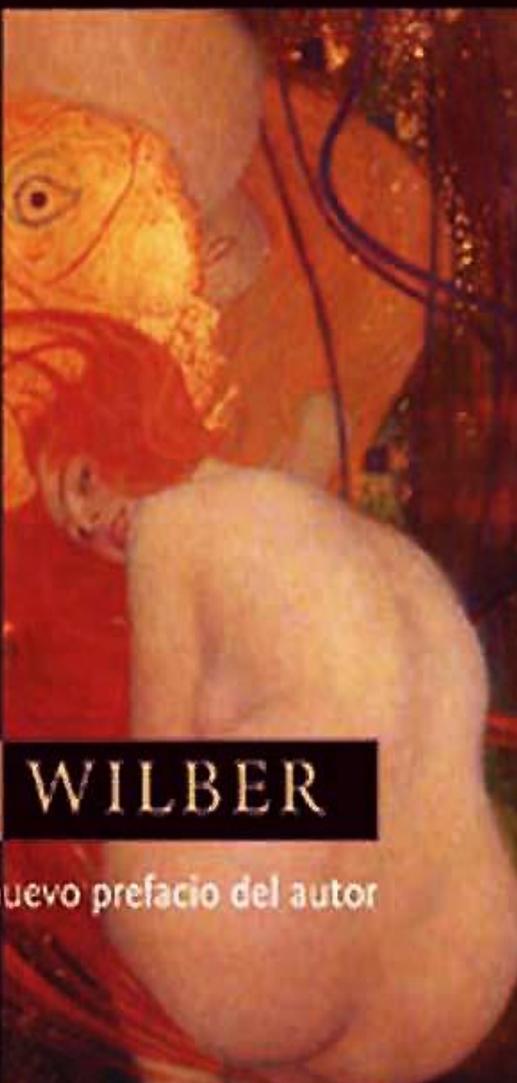


Sexo, Ecología, Espiritualidad

el alma
de la
evolución

KEN WILBER

Edición revisada, con nuevo prefacio del autor



COLECCIÓN
CONCIENCIA GLOBAL
LIBROS PARA UN NUEVO PARADIGMA

SEXO,
ECOLOGÍA,
ESPIRITUALIDAD

EL ALMA DE LA EVOLUCIÓN

KEN WILBER

SEGUNDA EDICIÓN REVISADA



Título original: *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*

Traducción: Miguel Iribarren

Diseño de cubierta: Rafael Soria

© Ken Wilber, 1995, 2000

Publicado por acuerdo con Shambhala Publications, Inc.

Horticultural Hall, 300 Massachusetts Avenue, Boston, Massachusetts (EE.UU.)

De la presente edición en castellano:

© GAIA Ediciones, 1996

Alquimia, 6 - 28933 Móstoles (Madrid) - España

E-mail: alfaomega@alfaomega.es

www.alfaomega.es

Primera edición E-Book: octubre de 2011

I.S.B.N.: 978-84-8445-390-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



13 - 15 - 17 - 0611

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

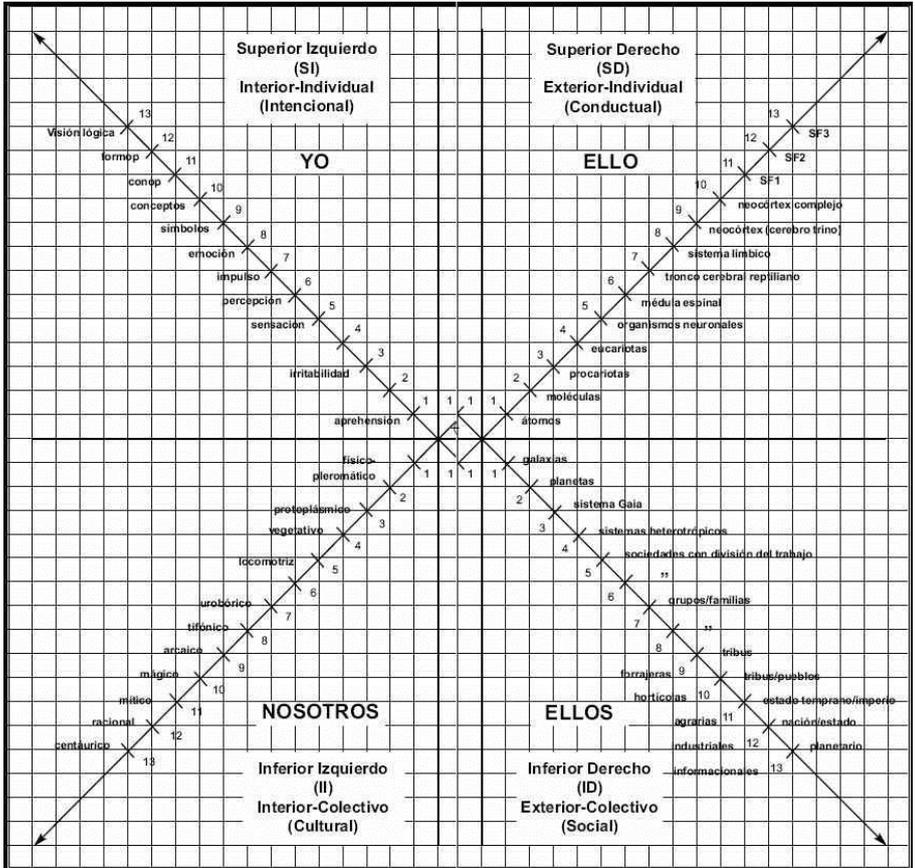
Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 3973



ÍNDICE

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN REVISADA INTRODUCCIÓN

LIBRO UNO

1. LA TRAMA DE LA VIDA 36

La crisis ecológica
Las dos flechas del tiempo
La moderna síntesis evolutiva
El problema de la jerarquía
Holones
Patología
Distinciones cualitativas
Conclusión

2. EL PATRÓN QUE CONECTA 67

La naturaleza del patrón
Los veinte principios

3. INDIVIDUAL Y SOCIAL 118

Micro y macro
Gaia
Tamaño, extensión, abrazo
El problema del tamaño
Relaciones de intercambio al mismo nivel
El cerebro del holón humano
El holón social humano
Diferenciación y disociación, trascendencia y represión
Interioridad

4. UNA MIRADA DESDE DENTRO 150

Interioridad y conciencia
Los límites del punto de vista externo
La evolución del «dentro» de los holones humanos
Los cuatro cuadrantes
Los senderos de la izquierda y de la derecha
El reduccionismo sutil
Un recorrido por los cuatro cuadrantes
El paradigma fundamental de la Ilustración
Los Tres Grandes
Micro y macro, filo y onto

5. LA EMERGENCIA DE LA NATURALEZA HUMANA 197

La emergencia del Homo sapiens
Ventaja masculina y ventaja femenina
Liberación femenina y masculina
Estadio mágico-animista
Estadio mitológico
Estadio mítico-racional
Estadio racional

Liberación en la noosfera
Estadio visión-lógica/planetario
El centauro en la visión-lógica
Los cuatro cuadrantes
El mundo en transformación
La dialéctica del progreso
Transnacionalismo
Pluriculturalismo

6. MAGIA, MITO Y MÁS ALLÁ 252

La falacia pre/trans
Evolución cognitiva
Olas y corrientes
Sensoriomotor (arcaico y arcaico-mágico)
Preoperacional (mágico y mágico-mítico)
El cambio de la magia al mito
Mito y arquetipo
Represión
Operacional concreto (mítico y mítico-racional)
El ego
Formal operacional
Joseph Campbell
La visión romántica de la participación mítica
La batalla de las visiones del mundo
El valor del planteamiento mitológico
El movimiento de los hombres
La razón libera el mito
La mitología en la actualidad

7. LOS DOMINIOS LEJANOS DE LA NATURALEZA HUMANA 307

El castillo interior
Visión-lógica
Los dominios transpersonales
Objeciones a lo transpersonal
Lenguaje y misticismo
Pruebas de validez del misticismo
La reconstrucción del sendero contemplativo

8. LAS PROFUNDIDADES DE LO DIVINO 334

El nivel psíquico
El nivel sutil
El nivel causal
El nivel no-dual
El fin de la historia

LIBRO DOS

9. EL CAMINO ASCENDENTE ES EL CAMINO DESCENDENTE 374

Los dos legados de Platón
Sabiduría y compasión
Eros y Tánatos

Plotino

El camino ascendente es el camino descendente

Un Kosmos de Eros y Ágape

Fobos y Tánatos

El ataque de Plotino a los gnósticos

10. DE ESTE MUNDO, DE OTRO MUNDO 401

La Tierra en la balanza

La trinidad sobrenatural

Los dos dioses

Vedanta occidental

El Dios esquizoide

La gran plenitud

11. UN NUEVO MUNDO 427

Modernidad: buenas nuevas, malas nuevas

La Era de la Razón

Los movimientos de liberación

Los Tres Grandes

La muerte de Dios

La plenitud como programa de investigación

Un nuevo lugar en la naturaleza

12. EL COLAPSO DEL KÓSMOS 468

El colapso del Kosmos

El gran orden interconectado

Un cálculo de placer

El Ego y el Eco

Una visión general dia-gramática

El problema mente/cuerpo

Naturaleza

El Ego

El Eco

13. EL DOMINIO DE LOS DESCENDENTES 534

La paradoja del daño

El deslizamiento Eco en el egoísmo divino

Una naturaleza desnaturalizada

Las tres naturalezas

Sexualidad y modernidad

Evolución

La agonía de la modernidad: Fichte frente a Spinoza

Espíritu-en-acción

14. DESEMPAQUETANDO A DIOS

Incompleto o incierto

Vacío

El legado de los idealistas

Las sombras oscuras

Los contornos de la Caverna

El Ego y el Eco: Fobos y Tánatos

Ética medioambiental: ecología holó-nica

Ego y Eco: los ascendentes y los descendentes

En el filo de la historia

El que tiene que venir

NOTAS

- Capítulo 1. La trama de la vida
- Capítulo 2. El patrón que conecta
- Capítulo 3. Individual y social
- Capítulo 4. Una mirada desde dentro
- Capítulo 5. La emergencia de la naturaleza humana
- Capítulo 6. Magia, mito y más allá
- Capítulo 7. Los dominios lejanos de la naturaleza humana
- Capítulo 8. Las profundidades de lo divino
- Capítulo 9. El camino ascendente es el camino descendente
- Capítulo 10. De este mundo, de otro mundo
- Capítulo 11. Un nuevo mundo
- Capítulo 12. El colapso del *Kósmos*
- Capítulo 13. El dominio de los descendentes
- Capítulo 14. Desempaquetando a Dios

BIBLIOGRAFÍA 952

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN, REVISADA

La génesis de SEXO, ECOLOGÍA, ESPIRITUALIDAD

Sexo, ecología, espiritualidad fue el primer libro teórico que escribí casi diez años después de los sucesos descritos en *Gracia y coraje*. Completé el libro anterior, *Transformations of consciousness* (escrito con Jack Engler y Daniel P. Brown), en 1984; escribí *Gracia y coraje* en 1991; y seguidamente me dispuse a escribir un libro de psicología que llevaba varios años planeando. Tenía pensado darle el nombre de *System, self, and structure*, pero, de algún modo, parecía que nunca conseguía escribirlo. Determinado a completarlo, me senté y empecé a transcribir la obra en dos volúmenes, y entonces me di cuenta, conmocionado, que cuatro de las palabras que había usado en el primer párrafo ya no eran admitidas en el discurso académico (desarrollo, jerarquía, trascendental y universal). Esto, evidentemente, constituía un considerable obstáculo en mi intento de escribir el libro, y *System, self, and structure* volvió, una vez más, al estante. (Recientemente he publicado un versión abreviada de él con el título *Psicología integral*.)

En esos diez años en los que no escribí había ocurrido un hecho al que no había prestado suficiente atención, y era que el posmodernismo extremo había invadido completamente los círculos académicos en general y los estudios culturales en particular: incluso las universidades e institutos alternativos estaban hablando en idioma posmoderno con cierto acento autoritario. Los políticamente correctos determinaban qué tipo de discurso serio se podía expresar, o no expresar, en los círculos académicos. El relativismo pluralista era la única visión aceptable del mundo. Afirmaba que toda verdad está situada dentro de una cultura (excepto su propia verdad, que es cierta para todas las culturas); también declaraba que no hay verdades universales (excepto sus propios pronunciamientos, que trascienden los contextos específicos); reivindicaba que todas las jerarquías o categorías de valor son opresivas y marginalizantes (excepto sus propias categorías de valor, que son superiores a sus alternativas); y también se afirmaba que no hay verdades universales (excepto su propio pluralismo, que es universalmente cierto para todos los pueblos).

Las desventajas del posmodernismo extremo y del relativismo pluralista son ahora bien conocidas y ampliamente admitidas, pero cuando yo estaba intentando escribir *System, self, and structure*, se creía que este sistema era el Evangelio, y sus postulados eran adoptados religiosamente igual que éste, haciendo que cualquier tipo de estudio evolutivo o trascendental fuera declarado anatema. Por tanto, dejé a un lado *System, self, and structure* y empecé a preguntarme cuál sería la mejor manera de proceder, sintiéndome bastante como un salmón, que primero tenía que nadar contracorriente para poder divertirse un poco.

Pero hasta el momento sólo me he referido a las desventajas del posmodernismo y del relativismo pluralista. Sus beneficios y aspectos positivos son igualmente amplios y numerosos, y también merecen ser escuchados. Como he tratado de sugerir en diversos lugares (por ejemplo, en *The marriage of sense and soul*, *Integral psychology* y *A theory of everything*), el relativismo pluralista en realidad es un gran logro evolutivo surgido de los niveles de conciencia postformales que despliega una serie de verdades muy importantes. («Posformal» hace referencia a los estadios cognitivos que están inmediatamente más allá de la racionalidad lineal o del pensamiento formal operacional. Así, el desarrollo cognitivo va pasando del estadio sensoriomotor al preoperacional, al operacional concreto, al operacional formal, a la cognición posformal y posiblemente a otras modalidades superiores [véase seguidamente]. También me he referido a la cognición posformal como visión-lógica o reticular-lógica —Gebser la llama *integral-aperspectival*—, y es la visión-lógica la que impulsa lo mejor del posmodernismo.)

Como sugerí en aquellas publicaciones, las verdades del posmodernismo incluyen el constructivismo (el mundo no sólo es una percepción sino una interpretación); el contextualismo (todas las verdades dependen del contexto, y los contextos son ilimitados); y el aperspectivismo integral (finalmente no hay ningún contexto privilegiado, de modo que una visión integral debería incluir múltiples perspectivas; pluralismo; multiculturalismo). Todas estas verdades importantes pueden derivarse de los primeros estadios de la visión-lógica posformal, y el posmodernismo es, en el mejor de los casos, una elucidación de su profunda importancia.

En particular, los primeros estadios del operacional concreto (que sustentan una visión del mundo llamada «participación mítica») y del operacional formal (que sustentan una visión del mundo

llamada «formalismo universal») tienen limitaciones y debilidades inherentes, y dichas limitaciones, cuando son presionadas hacia la acción social, producen diversos tipos de jerarquías sociales rígidas, de visiones del mundo mecanicistas que ignoran el color local, y de pronunciamientos universales sobre los seres humanos que violan las ricas diferencias existentes entre culturas, pueblos y lugares. Pero cuando la conciencia evoluciona del nivel formal al posformal —y por tanto pasa del formalismo universal al relativismo pluralista— estos múltiples contextos y tejidos pluralistas surgen al primer plano. El postmodernismo ha pasado buen parte de las últimas dos décadas tratando de *deconstruir* las jerarquías rígidas, los formalismos y los esquemas opresivos que son inherentes a los estadios preformales y formales de la evolución de la conciencia.

Pero el relativismo pluralista no es en sí mismo la ola más elevada del desarrollo, como numerosos estudios han mostrado consistentemente (véase *Psicología integral*). Cuando la visión lógica madura hacia sus fases medias y tardías, el relativismo pluralista da lugar progresivamente a modos de conciencia más holísticos, que empiezan a entretejer las voces pluralistas en preciosos tejidos de intención integral. El relativismo pluralista da lugar al *integralismo universal*. Mientras que el pluralismo libera las diversas voces y múltiples contextos, el integralismo universal empieza a unificarlos en un coro armonizado. (El integralismo universal se alza de este modo en el límite de otros desarrollos aún superiores, que despliegan directamente los reinos transpersonales y espirituales, desarrollos en los que el mental posformal da lugar al posmental o supramental.)

Pero esto deja al relativismo pluralista en una posición difícil. Después de haberse desarrollado heroicamente más allá de un rígido formalismo universal, empezó a sospechar de todos los universales, y de ese modo tendió a combatir la emergencia del integralismo universal con la misma ferocidad con que deconstruyó todos los sistemas anteriores. Dirigió sus críticas no sólo hacia los estadios prepluralistas (lo cual era apropiado), sino también a los estados pospluralistas (lo que resultó desastroso). Así, el postmodernismo deconstructivo empezó a luchar activamente contra cualquier estado de crecimiento superior, convirtiendo frecuentemente los círculos académicos en un cementerio de furia deconstructora. Se crearon pocas cosas nuevas; las viejas glorias simplemente fueron demolidas. Pocas novedades se construyeron; las construcciones previas

simplemente fueron deconstruidas. Pocos edificios nuevos se elevaron; los antiguos simplemente fueron dinamitados. El posmodernismo a menudo degeneró hacia el nihilismo y el narcisismo, por los que ahora es tan conocido, y los ojos vacíos, asustados y huecos de los académicos profesionales, contemplando las ruinas humeantes, contaron la historia con la mayor tristeza.

Hay una cosa que me quedó muy clara mientras me planteaba cuál sería el mejor modo de proceder en un clima intelectual dedicado a deconstruir cualquier cosa que se cruzara en su camino: tenía que volver atrás, empezar por el principio y procurar crear un vocabulario para una filosofía más constructiva. Más allá del relativismo pluralista está el integralismo universal; por tanto, traté de delinear una filosofía del integralismo universal.

Dicho de otro modo, busqué una filosofía mundial. Busqué una filosofía *integral* que entretajara de manera creíble los diversos contextos pluralistas de la ciencia, la moral, la estética, las filosofías orientales y occidentales, y las grandes tradiciones de sabiduría del mundo. No a nivel de los detalles, lo cual era definitivamente imposible; sino al nivel de las grandes generalizaciones orientadoras: un modo de sugerir que el mundo es verdaderamente uno, indiviso, completo, y que se relaciona consigo mismo de todas las maneras posibles: una filosofía holística para un *Kósmos* holístico: una filosofía mundial, una filosofía integral.

Tres años después el resultado fue *Sexo, ecología, espiritualidad*. Durante ese periodo, viví una vida de ermitaño; vi exactamente a cuatro personas en tres años (Roger Walsh, que es médico, pasaba por mi casa una vez al año para asegurarse de que estaba vivo); esta época se pareció mucho al típico retiro de tres años en silencio (este periodo se describe en *One taste*, entrada del 12 de junio). Estaba comprometido con esta tarea y no estaba dispuesto a renunciar. La parte más dura tuvo que ver con las *jerarquías*. Sin duda, las jerarquías sociales rígidas son deplorables y las clasificaciones sociales opresivas son perniciosas. Por suerte, el posmodernismo nos ha hecho a todos más sensibles a estas injusticias. Pero hasta los críticos antijerárquicos tienen sus propias jerarquías fuertes (o rangos de valor). Los posmodernistas valoran el pluralismo por encima del absolutismo, y ésa es su jerarquía de valor. Incluso los ecofilósofos, que aborrecen las jerarquías que ponen a los humanos en lo más alto de la escala evolutiva, tienen su propia jerarquía fuerte, que es: los elementos subatómicos son

partes de los átomos, que son parte de las moléculas, que son parte de las células, que son parte de los organismos, que son parte de los ecosistemas, que son parte de la biosfera. De este modo valoran la biosfera por encima de los organismos como el ser humano, y deploran que hagamos uso de la biosfera para nuestros propios fines egoístas y ruinosos. Todo esto procede de su jerarquía de valores particulares.

Las feministas tienen varias jerarquías (por ejemplo, las sociedades del compartir son mejores que las sociedades donde impera el poder; la vinculación es mejor que la estratificación social; la liberación es mejor que la opresión); los teóricos de sistemas tienen cientos de jerarquías (todos los sistemas naturales están dispuestos jerárquicamente); los biólogos y lingüistas, y los psicólogos evolutivos, todos ellos tienen sus propias jerarquías. *Todo el mundo* parece tener algún tipo de jerarquía, incluso los que declaran no tenerla. El problema es que ninguna de ellas es compatible con las demás. Estas jerarquías no parecen estar de acuerdo unas con otras. Y este era el problema básico que me mantuvo encerrado en mi habitación durante tres años.

En un momento dado llegué a tener más de doscientas jerarquías escritas en una serie de hojas de papel, que tenía extendidas por el suelo, tratando de averiguar cómo encajar unas con otras. Estaban las jerarquías de la «ciencia natural», que eran las fáciles, ya que todo el mundo está de acuerdo respecto a ellas, como por ejemplo: de átomos a moléculas, a células, a organismos. Son fáciles de entender porque son muy gráficas: los organismos realmente contienen células, que realmente contienen moléculas, que realmente contienen átomos. Esto es algo que podemos observar directamente con un microscopio. Esta es una jerarquía verdaderamente abarcante: las células abrazan o envuelven literalmente a las moléculas.

La otra serie de jerarquías bastante fáciles era la descubierta por los psicólogos evolucionistas. Todos ellos describían variedades de la jerarquía cognitiva que va de la sensación a la percepción, al impulso, a la imagen, al símbolo, al concepto y a la regla. Los nombres variaban, y los esquemas eran ligeramente diferentes, pero la historia jerárquica era la misma: cada estadio sucesivo incorporaba a sus predecesores y después añadía algunas capacidades nuevas. Esto se parecía mucho a las jerarquías de las ciencias naturales, sólo que éstas aún no podían combinarse de una

manera evidente. Además, podemos ver organismos y células en el mundo empírico, pero no podemos ver del mismo modo estados de conciencia internos. La interrelación de estas jerarquías entre sí — incluso el hecho mismo de si estaban relacionadas— no era evidente en absoluto.

Y estas jerarquías eran las fáciles. También había jerarquías lingüísticas, jerarquías contextuales, jerarquías espirituales. Había etapas de desarrollo en la fonética, en los sistemas estelares, en las visiones culturales, en los desarrollos filogenéticos, en las realizaciones superconscientes... Y simplemente se negaban a estar de acuerdo unas con otras.

G. Spencer Brown, en su notable libro *Laws of form*, dijo que el nuevo conocimiento llega cuando simplemente tienes en mente lo que necesitas saber. Sigue manteniendo el problema en tu mente y acabarás resolviéndolo. La historia de los seres humanos ciertamente testifica este hecho. Un individuo se topa con un problema y simplemente se obsesiona con él hasta que consigue resolverlo. Y lo divertido es que el problema se resuelve *siempre*. Antes o después, el problema cede. Puede requerir una semana, un mes, un año, una década, un siglo o un milenio, pero el *Kósmos* es tal que las soluciones siempre acaban llegando. Durante millones de años la gente miraba a la Luna y quería caminar sobre ella...

Creo que cualquier persona competente es capaz de tener los problemas en su mente hasta que éstos ceden y revelan sus secretos; lo que no todo el mundo posee es la pasión, la voluntad o la insana obsesión necesarias para poder mantener el problema durante el suficiente tiempo o con la intensidad necesaria. En cualquier caso, yo estaba suficientemente loco como para este problema concreto, y hacia el final del periodo de tres años la cosa empezó a estar clara para mí. Pronto se hizo evidente que las diversas jerarquías se distribuyen en cuatro tipos principales (lo que acabaría denominando los cuatro cuadrantes); que algunas jerarquías se refieran a individuos y otras a colectivos, que algunas se refieran a realidades internas y otras a realidades externas, pero todas encajan sin costuras; los ingredientes de estas jerarquías son los *holones*, totalidades que son partes de otras totalidades (por ejemplo, la totalidad de un átomo es parte de una molécula total, que es parte de una célula total, que es parte de un organismo total, y así sucesivamente); y, por tanto, la palabra correcta para jerarquía es *holarquía*. El *Kósmos* es una serie de espacios o moradas dentro de

otras moradas dentro de otras moradas indefinidamente, expresando cada vez un abrazo holístico mayor —¡holarquías de holones por todas partes!—, y esta es la razón por la que *todo el mundo* tenía su propia holarquía de valor y por la que, finalmente, todas estas holarquías se combinaban y encajaban perfectamente con todas las demás.

El universo está compuesto de holones, todo el recorrido hacia arriba y también todo el recorrido hacia abajo. Y con esto, buena parte de *Sexo, ecología, espiritualidad* empezó a escribirse por sí mismo. El libro está dividido en dos partes (en realidad tres, contando las notas del final, que son otro libro en sí mismas). La primera parte describe este *Kósmos* holónico —moradas dentro de moradas dentro de moradas, indefinidamente— y la visión del mundo del integralismo universal que puede expresarlo más auténticamente. Esta parte del libro cubre mucho terreno, y uno de mis lamentos es que no pude incluir el voluminoso material de investigación y las explicaciones que exponían los detalles de manera mucho más persuasiva. Como pueden testificar algunos de los que han leído las notas, muchos párrafos de *Sexo, ecología, espiritualidad (SEE)* son resúmenes de libros breves. (Uno de los revisores captó esto y comenzó su crítica de esta manera: «No hay manera de resumir este libro. El libro, sus 617 páginas de texto y 236 páginas de notas, es un resumen, lo que debería revelar la anchura y profundidad de su alcance.» A otros críticos esto les pareció muy irritante, pero lo cierto es que no tuve opción. Tengo la esperanza de poder publicar estas notas en algún momento, no tanto por mostrar el material en sí sino para ponerlo a disposición de quien quiera estudiarlo o criticarlo. Pero ese crítico tiene razón: *SEE* es un resumen.)

Si la primera parte del libro trata de delinear el integralismo universal —una visión del *Kósmos* holónico desde el subconsciente hasta la autoconciencia y la superconciencia—, la segunda parte del libro trata de explicar por qué este *Kósmos* holístico a menudo es ignorado o negado. Si el universo es verdaderamente un patrón de estructuras y procesos mutuamente interrelacionados —holarquías de holones—, ¿por qué son tan pocas las disciplinas que reconocen este hecho (aparte de en sus propias estrechas especialidades)? Si el *Kósmos* no es holístico, no es integral, no es holónico —sí es un revoltijo sin contextos comunes ni vínculos, ni puntos de unión, ni comuniones—, entonces de acuerdo, el mundo es el revoltijo que las

diversas especialidades consideran que es. Pero si el mundo es holístico y holónico, ¿entonces por qué no hay más gente que lo vea así? ¿Y por qué tantas especialidades académicas lo niegan activamente? Si este es un mundo completo, ¿por qué tanta gente ve un mundo roto? ¿Y por qué, en cierto sentido, está el mundo roto, fragmentado, alienado, dividido?

Así, la segunda parte de este libro examina qué es lo que nos impide ver un *Kósmos* holístico. Estudia lo que he venido a llamar el *terreno plano*.

(En un momento dado las llamé parte una y parte dos, pues había decidido no limitar su contenido con un nombre; pero la parte uno era «El Espíritu en acción», y la parte dos era el «Terreno plano». En cualquier caso, la parte dos trata de explicar por qué la parte uno no se ve y se comprende con más frecuencia.)

Cuando repasé este libro para incluirlo en las *Obras completas*, decidí hacer una segunda edición, revisada (que es el libro que ahora tienes en las manos), principalmente porque quería aclarar algunas secciones a la luz de las críticas constructivas de la primera edición. En particular, quería explicar con más claridad el emerger histórico del materialismo científico (una versión del terreno plano), y de este modo añadí varias secciones nuevas en diversos capítulos (especialmente, capítulos 12 y 13), junto con seis nuevos diagramas que, según creo, ayudan mucho a seguir la narración. También he revisado cuidadosamente las notas finales, incluyendo nuevos materiales donde era apropiado.

Y hablando de las notas finales, en realidad fueron escritas como un libro separado. Muchas de las principales ideas de *SEE* están desarrolladas en las notas (por ejemplo, la Intuición Moral Básica), y también contienen buena parte del diálogo con otros intelectuales (Heidegger, Foucault, Derrida, Habermas, Parménides, Fichte, Hegel, Whitehead, Husserl) y con teóricos alternativos de nuestros días (Grof, Tarnas, Berman, Spretnak, Roszak). Las notas también contienen un puñado de estallidos polémicos, que explicaré dentro de un momento. Todo esto ha sido revisado para esta segunda edición.

En cuanto el libro fue concebido, su escritura fue bastante rápida. Se publicó en 1995 y, por lo que se me dijo, fue el tomo académico más vendido de ese año; en un momento dado tuvo que ser reeditado tres veces en sólo cuatro meses. Las reacciones a él fueron extremas, desde declaraciones increíblemente positivas hasta

regañinas furiosas. Pero las críticas específicas eran muy directas, y merecen ser escuchadas con respeto.

Las principales críticas a Sexo, ecología, espiritualidad

Algunos críticos del libro dijeron que categoriza con demasiada rigidez las diversas aproximaciones, marginalizando así importantes diferencias. Por tanto, acusaron al libro de diversos «-ismos» de un tipo u otro (sexismo, antropocentrismo, especieísmo, logocentrismo y monismo ofensivo). Los que defendieron el libro dijeron que la mayoría de estas críticas venían de individuos cuyas visiones del mundo, en comparación, eran estrechas y parciales, y que estaban reaccionando negativamente por ese motivo. En general, ambos bandos se negaron a mover sus posiciones.

En mi opinión, hay una serie de críticas serias que deben ser abordadas. Aunque creo que la mayor parte de ellas proceden de un desconocimiento general de mi obra, algunas son más serias. Estas son las principales.

Piaget

Una de las acusaciones más comunes era que yo usé a Piaget como base de toda mi visión de la psicología del desarrollo. Esto es muy impreciso, pero puedo entender que el libro dé esta impresión. Una de las mayores dificultades que afronto cuando trato de escribir sobre mis ideas es que siempre asumo que el público no tiene un conocimiento previo de mi trabajo. Por tanto, con cada nuevo libro debo empezar desde cero y explicar mi «sistema» desde el principio. Generalmente, dedico aproximadamente el primer tercio del libro a introducir el sistema, y después el nuevo material se presenta en la última parte del libro. Esto hace que los lectores que están familiarizados con mi trabajo tengan la impresión de que me repito, pero lo hago en beneficio de los que se incorporan al juego.

En *SEE* realicé esta introducción usando algunos atajos, lo que tal vez no fue una muy buena idea. Para las etapas superiores o transpersonales del desarrollo evolutivo, en lugar de explicar las etapas mismas, simplemente usé ejemplos de cada una de ellas (Emerson, Santa Teresa, Eckhart y Sri Ramana Maharshi), y para el desarrollo ontogénico de las visiones del mundo, simplemente usé el trabajo de Jean Piaget. Muchos críticos —especialmente los

pluralistas posmodernos— saltaron sobre Piaget como un ejemplo de que estaba usando esquemas del viejo paradigma, jerárquicos, eurocéntricos y sexistas, y por tanto el libro en su totalidad fue puesto bajo sospecha.

Por supuesto que los que están familiarizados con mi trabajo saben que Piaget sólo es uno de una docena de teóricos que he tratado de integrar en una visión más holística del desarrollo y que, incluso entonces, yo no era estrictamente piagetiano de ninguna manera. Pero antes de que exponga brevemente mi punto de vista, no pasemos demasiado deprisa sobre los ataques a Piaget, porque la injusticia de dichos ataques atañe igualmente a los dirigidos contra *SEE*. Lo cierto es que, si nos centramos en los aspectos de la cognición que estudió Piaget, su esquema general ha podido soportar intensas investigaciones interculturales. Quienes atacan a Piaget a menudo parecen ignorar estos datos.

Después de casi tres décadas de intensa investigación intercultural, los datos son prácticamente unánimes: los estadios de Piaget hasta el formal operacional son universales e interculturales. Como ejemplo tomaremos *Lives across cultures: cross-cultural human development*, un libro de texto muy respetado y escrito desde una perspectiva abiertamente liberal (que frecuentemente sospecha de los estadios «universales»). Los autores (Harry Gardiner, Jay Mutter y Corinne Kosmitzki) revisaron cuidadosamente las pruebas de los estadios de Piaget: sensoriomotor, preoperacional, operacional concreto y operacional formal. Y descubrieron que en algunos casos los entornos culturales alteran el ritmo del desarrollo, o ponen énfasis en ciertos aspectos de los estadios, pero no alteran los estadios mismos ni su validez intercultural.

Así, esto es lo que dicen del estadio sensoriomotor: «De hecho, las características cualitativas del desarrollo sensoriomotor son casi idénticas en todos los niños estudiados hasta ahora, a pesar de las grandes diferencias en sus entornos culturales.» El estudio de los estadios preoperacional y operacional concreto están basados en una gran cantidad de estudios realizados entre poblaciones de nigerianos, zambianos, iraníes, argelinos, nepalíes, asiáticos, senegaleses, indios amazónicos y aborígenes australianos. «¿Qué podemos concluir de esta gran cantidad de datos interculturales? En primer lugar, el apoyo que prestan los datos a la universalidad de las estructuras u operaciones subyacentes al periodo operacional es muy convincente. En segundo lugar, las características cualitativas

del desarrollo operacional concreto (por ejemplo, secuencias de estados y estilos de razonamiento) parecen ser universales [aunque] la tasa de desarrollo cognitivo... no es uniforme, sino que depende de factores ecoculturales.» Aunque los autores no usan exactamente estos mismos términos, concluyen que los rasgos profundos de los estadios son universales, pero los rasgos superficiales dependen enormemente de factores culturales, medioambientales y ecológicos (como yo diría, los cuatro cuadrantes están implicados en el desarrollo individual). «Finalmente, parece que aunque el nivel y la velocidad de ejecución con que los niños se mueven a través del periodo operacional concreto de Piaget depende de la experiencia cultural, los niños de las diversas sociedades siguen procediendo según la misma secuencia que él predijo.»

Un número menor de individuos de cualquier cultura (asiática, africana, americana u otras) alcanzan la cognición formal operacional, y las razones que se dan para ellos varían. Podría ocurrir que el estadio formal operacional fuera genuinamente superior, por lo que estaría justificado que fueran menos los que lo alcanzasen; esta es mi opinión. También podría ser que el formal operacional fuera una capacidad genuina, pero no un estado genuino, como creen los autores (por ejemplo, sólo algunas culturas hacen hincapié en el formal operacional, y por tanto lo enseñan). Así, las pruebas de la existencia del estadio formal de Piaget son fuertes pero no concluyentes. No obstante, esta cuestión se usa frecuentemente para descartar todos los estadios de Piaget, mientras que la conclusión correcta, sustentada por numerosas pruebas, es que actualmente se ha demostrado que todos los estadios hasta el operacional formal son universales y rigen en muy diversas culturas. Creo que los estadios hasta y más allá del *formop* también son universales, incluyendo la visión lógica y los estadios transracionales generales, y mis distintos libros han presentado pruebas de ello. Pero la cuestión es que cualquier modelo que no incluya los estadios de Piaget hasta el formal operacional es un modelo inadecuado.

Ondas, corrientes y estados

Aunque incluyo la línea cognitiva de Piaget en mi modelo, como exigen las pruebas interculturales, su esquema es, como ya he sugerido, sólo una pequeña parte de un cuadro general. En mi modelo hay varios niveles o corrientes de conciencia (que se

extienden del cuerpo a la mente, al alma y al espíritu), a través de las cuales pasan varias líneas o corrientes de desarrollo (incluyendo las cognitivas, afectivas, morales, interpersonales, espirituales, de autoidentidad, necesidades, motivaciones, y así sucesivamente). Una persona puede estar en un nivel muy alto en una línea (digamos cognitiva), en un nivel medio de desarrollo en otras (por ejemplo, inteligencia emocional) y a nivel bajo en las terceras (por ejemplo, moralidad). Así, *el desarrollo general de una persona no sigue una secuencia lineal en absoluto*. El desarrollo está lejos de ser una serie de pasos secuenciales, mecánicos, como los escalones de una escalera, y más bien incluye un flujo de las numerosas olas y corrientes del gran Río de la Vida.

Además, una persona en prácticamente cualquier ola o estadio de desarrollo puede experimentar un estado alterado de conciencia o experiencia cumbre de cualesquiera de los reinos transpersonales (psíquico, sutil, causal o no-dual). Así, las experiencias cumbre transpersonales y los estados alterados de conciencia *están disponibles a prácticamente cualquier persona, en prácticamente cualquier estado de desarrollo*; la idea de que los estadios transpersonales sólo están disponibles a niveles de desarrollo superiores es muy incorrecta. Mi modelo general consiste en una serie de olas, corrientes y estados, y por tanto hay muy poco en él que sea lineal.

Sin embargo, ésta ha sido, con mucho, la crítica más común a *SEE*: representa un modelo de un desarrollo meramente lineal. Como no he suscrito un modelo lineal desde 1981 (véase la introducción al tercer volumen de las *Obras completas*) —y como, de hecho, he escrito mucho criticando dicha visión (cuyo rechazo marcó la transición de la fase 2 a la fase 3 de mi trabajo)—, debo confesar que me quedé anonadado al ver que los críticos me atribuían dicha visión y seguidamente la criticaban extensamente. Un libro que pretendía ser un diálogo con mi trabajo contenía estos o similares errores, y han hecho falta varios años para excavar y sacar a la luz estas desafortunadas distorsiones. No obstante, finalmente, y gracias al vigoroso apoyo que muchos intelectuales han dado a mi trabajo, voy escuchando cada vez menos la acusación de que mi modelo es lineal (es multidimensional), o que es eurocéntrico (está basado en pruebas culturales mucho más amplias), o que es marginalizador (holarquías trascendidas e incluidas en múltiples contextos), o que las experiencias transpersonales ocurren únicamente en los niveles

superiores (están disponibles, como estados, prácticamente a cualquier nivel).

Al mismo tiempo, repito que entiendo que los críticos pueden haberse hecho esta impresión equivocada si sólo han leído *SEE*. Debería haber presentado mi modelo general con mucha más claridad, lo que sin duda habría ayudado a erradicar estos malos entendidos. He tratado de hacer esto en esta segunda edición, y obviamente en esta introducción.

La espiritualidad en los niños y en los seres humanos afectados por el síndrome de Dawn

Muy relacionada con las anteriores críticas vino la acusación de que negaba cualquier tipo de espiritualidad, tanto a los niños como a los primeros seres humanos. Esto también es un desafortunado error de interpretación de mi trabajo basado exactamente en la idea de que mi modelo es exclusivamente lineal. Unos pocos críticos, habiendo sufrido una apoplejía causada por mi modelo «lineal», me han acusado de cosas ligeramente peores que envenenar pozos. Como mi modelo está hecho de ondas, corrientes y estados —y como los estados pueden producirse prácticamente en cualquier nivel de desarrollo—, esta crítica particular está considerablemente desencaminada. Como he mencionado, puedo entender que un crítico que sólo haya leído *SEE* podría tener esa impresión, pero ésta es falsa. (Para una discusión específica sobre la espiritualidad en los niños y en los primeros humanos, véase *Psicología integral*, capítulos 10, 11 y 12.)

Como tal vez sea evidente, buena parte de las principales críticas a *SEE* se basaban en interpretaciones equivocadas de mi trabajo, y la culpa podía ser compartida por ambos bandos: yo no expuse mi modelo general con claridad, y los críticos no estaban informados respecto a mis otros trabajos. Mis respuestas empezaron a sonar como un disco rayado: «Ésa no es mi visión, ésa no es mi visión, ésa no es...» Nadie está más cansado de esto que yo mismo.

El tratamiento de las ecofilosofías

Una crítica muy precisa es que amontoné todas las distintas ecofilosofías y las traté indiscriminadamente. Esto es cierto, y acepto bien esta crítica. Sólo puedo aducir en mi defensa que expliqué, en

varias notas finales, que el volumen II de la trilogía del *Kósmos* (titulado tentativamente *Sexo, Dios y género: La ecología de hombres y mujeres*) trata las diversas ecofilosofías separadamente, y aborda cada una de ellas en sus propios términos. Simplemente estaba exponiendo ciertas amplias conclusiones de esos estudios. Al mismo tiempo, *SEE* dirige una crítica muy intensa hacia muchas, yo diría la mayoría, de las ecofilosofías actuales, señalando que, de hecho, son representativas de una visión muy plana. Un crítico de *SEE* concluyó que «esta representación —que en mi opinión es válida de manera general— es fatal para la mayoría de las formas de la ecoteoría», y Michael Zimmerman (autor de *Radical ecology*) apuntó que la mayoría (no todas) de las formas de la ecofilosofía parecen estar atrapadas en el terreno plano que se describe.

SEE sugiere un tipo de ecofilosofía que es profundamente ecológica pero no en términos planos y, en mi opinión, esta ecología holónica es una de las contribuciones más importantes del libro. No obstante, como *SEE* no suscribe la versión plana de la ecología que la mayoría (no todos) de los ecofilósofos adoptan, no ha sido bien recibido en general por los ecofilósofos. Y sigue sin ser bien recibido. No obstante, como *SEE* explica cuidadosamente, la mayoría de las ecofilosofías ciertamente están afectadas por los principales problemas inherentes al terreno plano, que muy probablemente continuarán obstaculizándoles (tanto teórica como prácticamente) hasta que adopten un ecología más holónica.

Emerson y Plotino

Unos pocos ecofilósofos pusieron objeciones a mi tratamiento de Emerson y Plotino. Al relatar sus visiones cometí dos errores menores. Uno: no usé las elipsis de manera correcta en varias de las citas de Emerson. Dos: expuse las últimas palabras de Plotino según la traducción dada por Karl Jaspers, y no por William Inge como se indicaba. Ambos errores fueron corregidos en las reimpressiones subsiguientes. Pero estas infracciones menores se convirtieron en el punto de partida de un violento ataque a mis interpretaciones generales de Emerson y Plotino. (Véase *The eye of spirit*, capítulo 11, notas finales 1, 2 y 3). Por desgracia, en mi opinión, este ataque simplemente permitió a algunos de los ecofilósofos desviar la atención de mis sustanciales críticas a sus visiones, y también ignorar las principales críticas que los propios

Emerson y Plotino lanzaron contra el misticismo de la naturaleza (y por tanto lanzarían actualmente contra la mayoría de las formas actuales de ecofilosofía, ecología, ecofeminismo y neopaganismo).

Aquí hay un resumen tomado de *The eye of spirit* de una interpretación ampliamente aceptada de la visión de Emerson: 1) La naturaleza no es el Espíritu, sino un símbolo del Espíritu (o una manifestación del Espíritu); 2) la conciencia sensorial en sí misma no revela el Espíritu, sino que lo oscurece; 3) se requiere una corriente ascendente (o trascendental) para revelar el Espíritu, y 4) el Espíritu entendido únicamente como naturaleza es trascendido (por ejemplo, el Espíritu es inmanente en la naturaleza, pero se revela plenamente en la trascendencia de la naturaleza; en breve, el Espíritu trasciende pero incluye a la naturaleza). Estos puntos son incontestables según los especialistas en Emerson.

Y en cuanto a estos puntos, Plotino habría estado completamente de acuerdo. Así, tanto Emerson como Plotino condenarían —como *verdaderas* pero *parciales*— la mayoría (no todas) de las formas de ecofilosofía, adoración de Gaia, neopaganismo, ecología profunda y feminismo. Por eso se hizo importante para estos ecofilósofos particulares afirmar que las interpretaciones comunes y ampliamente aceptadas de Emerson y Plotino (que yo he presentado) eran, de hecho, distorsiones masivas, porque de otro modo no podían reivindicar el apoyo de estas dos grandes figuras a sus teorías. Evidentemente, todo el mundo es libre de tratar de realizar nuevas reinterpretaciones de los clásicos, y esto es algo que siempre merece la pena. Pero tratar de proponer estas nuevas interpretaciones simplemente afirmando que yo había distorsionado masivamente a estos teóricos fue una de las críticas más exageradas a *SEE* (por no mencionar el hecho de que, aunque fuera verdad, no afectaría a las conclusiones de *SEE* en un sentido u otro). Pero admitir que produjo diversión y animados fuegos artificiales.

Puntos menores

El capítulo 2 destaca los «veinte principios» que son comunes a los sistemas evolutivos o en crecimiento, donde quiera que se hallen. Muchas personas los contaron y no daban veinte, y querían saber si se habían perdido algo. Esto simplemente depende de lo que cada uno cuente como un principio. He dado veinte principios

numerados. El número 2 contiene cuatro principios y el número 12, cinco. Esto hace un total de diecinueve. A lo largo del libro, he dado otros tres principios adicionales, con lo que en total suman veintidos. Pero uno o dos de los principios en realidad no son características, sino simples definiciones con palabras (por ejemplo, el principio 7 y posiblemente el 9). De modo que esto nos deja con unos veinte principios reales, o características de la evolución. Pero este número, veinte, no tiene nada de sagrado; éstas simplemente son algunas de las tendencias o tropismos más apreciables de la evolución.

El capítulo 9, «El camino ascendente es el camino descendente», habla de la evolución y la involución. La evolución es el despliegue desde la materia al cuerpo, a la mente, al alma y al espíritu, en la que cada dimensión superior trasciende e incluye a sus predecesoras, produciendo la Gran Cadena del Ser. La involución es el proceso inverso, o las dimensiones superiores «envolviéndose» y «plegándose» en las menores, depositándose en las menores como grandes potenciales, dispuestas a desplegarse en la realidad a través de la evolución. Algunos lectores pensaban que esto hacía que el universo fuera totalmente determinista y predestinado. Pero la involución, en mi opinión, simplemente crea un vasto campo de potenciales que no están determinados en absoluto respecto a sus rasgos superficiales. Estos se cocrean durante la evolución, dependiendo de una serie de variables casi infinitas, desde la iniciativa individual hasta la casualidad y el azar. (Trato este tema específicamente en la introducción al volumen II de las *Obras completas* y en *Psicología integral*.) Dentro de sus amplios espacios, ¡la evolución es juguetona y creativa en cada punto!

Unos pocos jungianos desearon que hubiera ampliado mi discusión de los arquetipos. Se puede encontrar más material en *The eye of spirit*, capítulo 11 (que también responde a las críticas habituales de los jungianos), y en *Psicología integral* (especialmente en el capítulo 8).

Un crítico se preguntaba por qué había confiado tanto en Habermas para mi exposición de la evolución filogenética. En realidad, confié en una docena de importantes investigadores antropológicos —muchos de los cuales están incluidos en la bibliografía (y cientos de los cuales estarán incluidos en el volumen II de la trilogía)—, pero como estaba usando a Habermas como ejemplo de un teórico que reconoce los tres dominios de arte, moralidad y ciencia (los «Tres Grandes»), simplemente presenté sus amplias

investigaciones antropológicas siempre que no estuvieran en conflicto con las conclusiones generalmente aceptadas en ese campo.

Sonría cuando diga eso, señor

Por último, está el tono del libro. *Sexo, ecología, espiritualidad* es, en cierto sentido, un libro iracundo. Ira, o quizás angustia, es difícil decir cuál... Después de tres años de inmersión en estudios culturales posmodernos, donde el tono habitual del discurso es rencoroso, mezquino, arrogante y agresivo; después de repasar incontables tratados sobre el «nuevo paradigma», muchos de los cuales anunciaban sin ironía que poseían el nuevo paradigma que sería la mayor transformación de la historia y que salvaría el mundo y que salvaría el planeta; después de haber estado expuesto a la retórica de los ataques constantes de los anti-occidentales, anti-masculinos, anti-cultura, anti-casi todo, que son algunos de los escritos más tóxicos y venenosos que he leído nunca, y reducen los estudios culturales a esta o la otra teoría malhumorada y a una exposición narcisista del yo; después de todo eso, con ira y angustia, escribí *SEE*, y el tono del libro, inevitablemente, lo refleja.

En muchos casos es muy específico: a menudo he imitado el tono del crítico que estaba criticando, respondiendo a la toxicidad con toxicidad y al sarcasmo con sarcasmo. Por supuesto, al hacer esto no puse la otra mejilla. Pero lo cierto es que hay momentos para poner la otra mejilla y momentos para no ponerla. Si estás de acuerdo con la visión holística presentada en *SEE*, tú también podrías enfadarte con la estrechez de la visión de lo que actualmente pasan por ser estudios culturales. También podrías compartir una sensación de tristeza, de melancolía, por la superficialidad que preside el posmodernismo. Podrías oscilar entre la ira y la angustia, como me ocurrió a mí cuando escribí el libro. Y, para ser honesto, pienso que todo eso es apropiado. *SEE* fue, para mí, un grito de ira y angustia.

No obstante, es cierto que podría haber exhibido un tono más moderado. Elegí no hacerlo. Creía sinceramente, y sigo creyendo, que los estallidos polémicos ocasionales son necesarios para hacer que la conversación se oriente en una dirección integral. Durante más de dos décadas había leído muchos libros excelentes dotados de una intención integral que estaban siendo totalmente ignorados por los teóricos del «nuevo paradigma», que pretendían ser integrales y

holísticos. Elegí menear la jaula y ver qué pasaba.

¿Funcionó? ¿Qué efecto tuvo? Algunos críticos tomaron la polémica como una prueba más de mi desagradable carácter: simplemente no podía evitarlo, tenía que atacar. Esto dejaba de lado el hecho de que en mis doce primeros libros, escritos a los largo de dos décadas, no había ni una sola frase polémica.

Otros críticos mantenían que el tono impedía que llegara el mensaje. Entiendo verdaderamente a qué se refieren, pero yo afirmo exactamente lo contrario. Estas ideas han sido ignoradas a propósito durante décadas hasta que se produjo esta pequeña polémica, y desde entonces se han apropiado del centro del escenario para bien o para mal.

Un crítico demostró inadvertidamente lo que estaba implicado solicitando un «diálogo» en torno a *SEE* en el que todas las partes pudieran cuidarse unas a otras en una danza de respeto mutuo, y no llevar a cabo las discusiones teóricas como si se tratase de una guerra. A continuación, este mismo crítico procedió a hacer lo que declaradamente detestaba, y en lugar de presentar ambas partes de la argumentación con justicia y respeto, simplemente condenó mi tono desde el principio hasta el final.

El hecho es que las posturas a favor y en contra del tono del libro coincidían casi exactamente con si el autor estaba de acuerdo con el libro o no. Los que estaban de acuerdo con la versión holística de *SEE* compartían mi ira y mi angustia y aplaudían la polémica. Como dijo un crítico: «No lo olvidemos: a muchos de nosotros nos ha gustado el tono polémico de las notas de *SEE* por sus críticas refrescantes y su liberador sentido del humor.»

Por otro lado, quienes eran criticados en el libro, o encontraron que mi visión era deficiente, se quejaron del tono. Como dijo uno de ellos: «Además de ignorante, Wilber también es maleducado, rudo y ofensivo.»

Sin duda, ambos bandos tenían razón.

La trilogía del Kósmos

Pero, con diferencia, puedo decir que la reacción general a *SEE* ha sido de alegría. Me vi inundado de correo de lectores que me contaban la liberadora influencia que *SEE* había tenido en su visión del mundo, en su visión de la realidad y en su propia conciencia. *SEE* es, después de todo, una historia sobre los hechos de tu propio Ser, y

muchos lectores se regocijaron en este recuerdo. Las mujeres me perdonaron cualquier impertinencia patriarcal en que hubiera podido caer, y los hombres me dijeron que habían llorado a lo largo del último capítulo. Aparte de *Gracia y coraje*, nunca había recibido unas cartas tan conmovedoras y sentidas como las recibidas por *SEE*, cartas que hicieron que esos difíciles tres años merecieran más la pena.

A menudo me preguntan cuándo se publicará el volumen II de la trilogía. Mi plan original era publicar un volumen cada década, lo que significa que el volumen II estará preparado en torno al año 2005. Pero ahora no sé exactamente cuándo estarán preparados los otros dos volúmenes. El volumen II está, más o menos, terminado. El volumen III existe a grandes trazos. Pero quiero que cada uno de ellos tenga la ocasión de integrar las críticas constructivas hechas a su predecesor. En la sección anterior sobre objeciones, sólo me he enfocado en las principales críticas, cada una de las cuales, en mi opinión, puede ser respondida satisfactoriamente. Lo que no he mencionado son las docenas de críticas menores que me parecieron válidas, que fueron bien acogidas, y que he tratado de incorporar en mis escritos posteriores. Me gustaría que la trilogía del *Kósmos* pudiera alzarse como una sólida versión de una filosofía verdaderamente integral, una filosofía mundial creíble, aunque inicial, y por tanto me gustaría que todas las críticas congruentes tuvieran tiempo de calar hondo.

Hay otra razón por la que no siento prisa por publicar los otros dos volúmenes. *SEE* mismo fue empezado, en parte, debido a un lamento por el estado de los estudios culturales posmodernos. En el tiempo desde que *SEE* fue concebido, la postura posmoderna se ha debilitado perceptiblemente. Estamos entrando verdaderamente en un mundo posposmoderno, pospluralista, que podríamos llamar *integral*. Las filosofías genuinamente integrales se hacen, y se están haciendo, cada vez más aceptables, e incluso son aceptadas ansiosamente. Cada año que pasa, hay un capítulo menos de críticas que tengo que escribir. Cada año que pasa, el integralismo universal es mejor recibido.

Un crítico dijo de *SEE*: «Honra e incorpora más verdad que cualquier otra aproximación en la historia.» Evidentemente, a mí me gustaría creer que es así, pero también sé que cada mañana trae consigo nuevas verdades, abre nuevas vistas, y genera la demanda de visiones más amplias y abarcantes. *SEE*, simplemente, es la última de

una larga serie de visiones holísticas, y ella misma pasará a un mañana mejor en el que sólo será una nota a pie de página de visiones más gloriosas.

Mientras tanto, es toda una aventura.

INTRODUCCIÓN

Es muy extraño que algo —que *cualquier cosa*— ocurra en absoluto. No había nada, hubo un Big Bang, y ahora estamos todos aquí. Es increíblemente raro.

Ha habido dos respuestas generales a la punzante pregunta de Schelling: «¿Por qué hay algo y no, más bien, nada?» A la primera le podríamos llamar la filosofía de la exclamación, del «¡uy!». El universo simplemente ocurre, no hay nada detrás, todo es en última instancia accidental o aleatorio, simplemente es, simplemente ocurre: «¡uy!» Esta filosofía del «¡uy!», aunque a veces parezca muy madura y sofisticada (sus nombres modernos son legión, desde el positivismo al materialismo científico, desde el análisis lingüístico al materialismo histórico, del naturalismo al empirismo), siempre llega a la misma respuesta básica, a saber: «¡No preguntes!»

Se dice que *la pregunta misma* («¿Por qué ocurren las cosas? ¿Por qué estoy aquí?») es confusa, patológica, infantil. Mantienen que dejar de hacer tales preguntas es señal de madurez, de ser un adulto en este universo.

Yo no lo creo. Creo que la «respuesta» que dan estas «modernas y maduras» disciplinas —a saber: «¡Uy!» (y por tanto, «¡No preguntes!»)— es la respuesta más infantil que la condición humana posiblemente podía ofrecer.

La otra respuesta general que se propone es que *hay algo más*: detrás del escenario en que se desarrolla el drama, hay una pauta, orden o inteligencia más amplio y elevado. Existen, evidentemente, muchas variedades de «orden más profundo»: el Tao, Dios, Geist, Maat, Formas Arquetípicas, Razón, Li, Mahamaya, Brahmán, Rigpa. Y aunque estas diversas variedades de orden más profundo evidentemente están en desacuerdo entre sí en muchos puntos, todas ellas coinciden en esto: el universo no es lo que parece. Está ocurriendo *algo más*; es algo muy diferente de una simple exclamación...

Esta obra trata de todo ese «algo más que una exclamación». Trata de un posible orden más profundo, de la evolución, de la religión y, en cierta forma, de todo lo que hay entre medio. Es una breve historia del cosmos, el bios, la psique y el teos, un cuento contado por un idiota, no hace falta mencionarlo, pero un cuento que, precisamente por no significar nada, lo significa todo; ese es el *quid*

de la cuestión.

Es un libro sobre holones, sobre totalidades que son partes de otras totalidades, indefinidamente. Átomos completos son partes de moléculas; moléculas completas son partes de células; células completas son partes de organismos, y así sucesivamente. Cada *totalidad* es simultáneamente una *parte*, es una totalidad/parte, un holón. Y la realidad no está compuesta de cosas, ni de procesos, ni de totalidades, ni de partes, sino de totalidades/partes, de holones. Observaremos los holones en el cosmos, en el bios, en la psique y en el teos; y también el hilo evolutivo que los conecta, desarrolla y abraza a todos, indefinidamente.

Los primeros capítulos tratan de holones en el cosmos físico (materia) y en la biosfera (vida). Es el área general de las ciencias naturales y ecológicas, las ciencias de la vida, las ciencias sistémicas; exploraremos cuidadosamente cada una de ellas. Es especialmente importante si tenemos en cuenta no sólo la crisis ecológica que está descendiendo sobre el planeta como una venganza, sino también la gran cantidad de movimientos, desde la ecología profunda al ecofeminismo, que han surgido como un intento de mantener a la ecología y a la espiritualidad conectadas, no divorciadas; estudiaremos el significado de todo ello.

Los capítulos centrales exploran la emergencia de la mente, la psique o noosfera, y los holones que componen la psique misma (la mente se compone de unidades que tienen significado sólo en contextos: totalidades que son parte de otras totalidades, indefinidamente). Estos holones psíquicos, como todos los holones, emergieron y se desarrollaron en el tiempo y en la historia; estudiaremos brevemente la evolución histórica de la mente y la conciencia, y cómo estos holones psíquicos se relacionan con los holones en el cosmos y en el bios.

Los últimos capítulos tratan de teos, de la Esfera Divina, del Orden Profundo y de cómo podrían estar relacionados con el cosmos, la biosfera y la noosfera. Aquí creo que nos esperan algunas sorpresas.

Esta obra (dividida en dos partes) es la primera de una serie de tres volúmenes (la serie misma se llama simplemente *Kósmos*, o *La trilogía del Kósmos*; dentro de este volumen se facilitan breves resúmenes de los otros dos). Muchas de las preguntas que surgen en este libro son examinadas con más detalle en los otros dos; en cualquier caso, este volumen representa una visión panorámica y

una introducción más que una conclusión acabada.

De esta forma, la obra se construye sobre lo que llamo *generalizaciones orientadoras*. Por ejemplo, en la esfera del desarrollo moral no todo el mundo está de acuerdo con todos los detalles de las siete etapas de Lawrence Kohlberg, ni tampoco con todos los de la reformulación del modelo de éste hecha por Carol Gilligan, pero hay un acuerdo general de que el desarrollo moral humano atraviesa al menos tres estadios básicos: en su nacimiento, el ser humano no está socializado e integrado en ningún sistema de desarrollo moral (es «preconvencional»); entonces el humano aprende de sí mismo y de los demás un modelo moral general que representa los valores básicos de la sociedad en que ha crecido (se hace «convencional»); y si se desarrolla más allá, el individuo puede llegar a reflexionar sobre su sociedad y de esta forma alejarse de ella una cierta distancia, adquiriendo la capacidad de criticarla o reformarla (el individuo se hace hasta cierto punto «posconvencional»).

Así, aunque los detalles concretos y los significados precisos de esta secuencia evolutiva están todavía siendo calurosamente debatidos, todo el mundo coincide en que esos tres estadios básicos se dan de manera universal. Se trata de *generalizaciones orientadoras*: nos muestran un amplio acuerdo de dónde están los grandes bosques, incluso si no nos ponemos de acuerdo en cuántos árboles contienen.

Mi propuesta es que, si tomamos estas generalizaciones orientadoras de las diferentes ramas del conocimiento (desde la física a la biología, a la psicología y a la teología) sobre las que hay un gran consenso y las enhebramos, llegaremos a algunas conclusiones sorprendentes y a menudo muy profundas. Sin embargo, aunque las conclusiones sean extraordinarias, no encarnan otra cosa que el conocimiento previamente acordado. Las cuentas del conocimiento ya están aceptadas: sólo hace falta poner el hilo que las enhebre en un collar.

Estos tres volúmenes son un intento de enhebrar este collar; queda por ver si tiene éxito, pero si no fuera así, creo que de todas formas es un buen ejemplo de cómo se puede proceder en este tipo de trabajo en nuestro mundo posmoderno actual. Al trabajar con amplias generalizaciones orientadoras, la trilogía proporciona un amplio mapa orientador del lugar de los hombres y de las mujeres en relación al universo, a la vida y al espíritu, cuyos detalles todos

podemos completar a nuestro gusto; pero las nociones generales están sostenidas por muchas pruebas, simples pero robustas, escogidas de las generalizaciones orientadoras de las diversas ramas del saber humano.

En cualquier caso, este amplio mapa dista mucho de ser definitivo o de estar acabado. Además de estar hecho de generalizaciones orientadoras, yo diría que este es el libro de las mil hipótesis. Contaré la historia como si fuera real (porque al contarla así se hace mucho más legible), pero todo lo que digo a continuación está abierto a ser confirmado o rechazado por un colectivo cualificado. Supongo que muchos lectores llamarán a lo que hago «metafísica», pero si con «metafísica» se refieren a pensar sin comprobaciones, no hay ni una sola frase metafísica en todo este libro.

Debido a que este libro (o esta trilogía) ofrece un amplio mapa orientativo del lugar de hombres y mujeres en el gran *Kósmos* (que incluye la materia, la vida, la mente y el espíritu), hace referencia de manera natural a una serie de temas sobre los que últimamente ha habido una fuerte controversia, desde la crisis económica al feminismo, desde el significado de la modernidad y la posmodernidad a la naturaleza de la «liberación» en relación al sexo, género, raza, clase o credo; u otros como la naturaleza de los desarrollos tecnoeconómicos y su relación con las distintas visiones del mundo o las distintas tradiciones espirituales, y caminos de sabiduría de todas partes que han propuesto sugerencias en relación a nuestro lugar en el plan más amplio de las cosas.

¿Cómo podemos llegar a ser más plenamente humanos y a la vez liberarnos del destino de ser meramente humanos? ¿Dónde está el Espíritu en este mundo moderno abandonado por Dios y por la Diosa? ¿Por qué estamos destruyendo a Gaia en el intento mismo de mejorar nuestras condiciones de vida? ¿Por qué son suicidas tantos intentos de salvación? ¿Cómo encajamos realmente en el *Kósmos* más amplio? ¿Cómo podemos ser individuos *completos* y a la vez *parte* de Algo Mayor?

En otras palabras, ¿qué quiere decir que los seres humanos, al igual que absolutamente todo lo demás en el universo, seamos *holones*? ¿Cómo encajamos en aquello que se mueve siempre más allá de nosotros? ¿Liberación significa ser totales en nosotros mismos, o ser parte de Algo Más Grande; o ambas cosas a la vez? Si la historia es una pesadilla de la que trato de despertar, entonces ¿a qué

exactamente se supone que tengo que despertar?

Y lo más importante, ¿no podemos mirar al vasto y estremecedor *Kósmos* y responder con algo más maduro que una exclamación?

De quienes han leído el manuscrito de este libro se han extraído dos sugerencias al lector:

La primera es saltarse las notas en la primera lectura, y guardarlas (si es el caso) para una segunda. Este libro ha sido intencionadamente escrito en dos niveles: el texto principal, que intenta ser muy accesible, y las notas (otro pequeño libro en sí mismo), pensadas para personas interesadas en profundizar. Pero en ambos casos es mejor reservar las notas para una segunda lectura porque interrumpen enormemente el flujo narrativo. (Por otra parte, algunos han leído las notas por sí mismas, como apéndice para conseguir información, lo cual está bien.)

La segunda sugerencia es leer el libro frase por frase. La gente que intenta saltarse partes se pierde completamente. Pero todo el mundo afirma que si se lee frase a frase, el texto va fluyendo agradablemente y cualquier problema que se pueda encontrar es aclarado un poco más adelante. Este es un libro largo, obviamente, pero al parecer se divide en pequeños y agradables trozos, del tamaño de un «bocado», y los lectores parecen pasárselo bien leyéndolo poco a poco.

A menudo se dice que en nuestro mundo moderno y posmoderno las fuerzas oscuras están sobre nosotros. Pero yo creo que no; en lo oscuro y en lo profundo hay verdades que pueden curar. No son las fuerzas de la oscuridad sino las de la superficialidad las que amenazan, en todas partes, a la verdad, al bien y a la belleza, e irónicamente se anuncian como profundas. En la actualidad, una superficialidad exuberante y atrevida es la que representa el peligro y el reto, y sin embargo en todo lugar nos llama a ser sus salvadores.

Podemos haber perdido la Luz y la Altura; pero es aún peor haber perdido el Misterio y la Profundidad, el Vacío y el Abismo, y haberlo perdido en un mundo de superficies y sombras, de exteriores y cáscaras, cuyos profetas nos exhortan a que nos tiremos de cabeza a la zona de la piscina donde no cubre.

Según Emerson, «la historia es una impertinencia y una herida si es algo más que un alegre apólogo o parábola de mi ser y mi devenir». Lo que sigue, por tanto, es una alegre parábola de tu ser y tu devenir, un apólogo de ese vacío que eternamente se manifiesta,

desplegándose y plegándose, evolucionando e involucionando, creando palabras y disolviéndolas, con cada una de tus respiraciones. Esto es una crónica de lo que has hecho, un relato de lo que has visto, una medida de lo que todos podemos llegar a ser.

LIBRO UNO

¿Qué es lo que te ha sacado tan repentinamente de la nada para disfrutar brevemente de un espectáculo que te sigue siendo tan indiferente? Las condiciones de tu existencia son tan antiguas como las piedras. Durante miles de años los hombres han sufrido y luchado, y engendrado hijos, y las mujeres han parido con dolor. Hace cien años, quizás, otro hombre —o mujer— se sentó en este lugar; al igual que tú contempló con admiración y anhelo en su corazón la muerte de los glaciares. Igual que tú fue engendrado de varón y nació de mujer, sintió dolor y breves alegrías tal como tú. ¿Era él otra persona? ¿No eras tú mismo? ¿Qué es este Yo tuyo?

ERWIN SCHRÖDINGER

LA TRAMA DE LA VIDA

Así, el mundo, basado en un movimiento intemporal por el Alma que le impregna de inteligencia, se convierte en un ser vivo y bendito.

PLOTINO

Este es un mundo extraño. Parece que hace unos quince mil millones de años no existía, con precisión, nada en absoluto, y entonces, en menos de un nanosegundo, el universo material irrumpió en la existencia.

Es más extraño aún que la materia física producida no resultó ser meramente un desorden aleatorio y caótico, sino que se organizó de formas cada vez más intrincadas y complejas, tan complejas que muchos millones de años después algunas de ellas encontraron la forma de reproducirse, y así de la materia emergió la vida.

Todavía más extraño: estas formas de vida no se contentaron aparentemente con *reproducirse*, sino que comenzaron una larga evolución que finalmente les permitiría *representarse*, crear signos, símbolos y conceptos, y así de la vida surgió la mente.

Este proceso evolutivo, fuera lo que fuera, parece haber sido impulsado increíblemente desde la materia hacia la vida y la mente.

Pero lo que es aún mucho más extraño es que hace unos pocos cientos de años, en un pequeño e indiferente planeta de una estrella insignificante, la evolución se hizo consciente de sí misma.

Y justo al mismo tiempo, los mismos mecanismos que habían permitido que la evolución se hiciera consciente de sí misma estaban maquinando su propia destrucción.

Y esto era lo más extraño de todo.

La crisis ecológica

No voy a elaborar este punto recurriendo a todas esas espantosas estadísticas, como el hecho de que actualmente exterminamos aproximadamente cien especies al día o que estamos destruyendo los bosques tropicales al ritmo de un campo de fútbol

por segundo. Evidentemente, el planeta está encaminado hacia el desastre y por primera vez en la historia humana, y debido *exclusivamente* a actuaciones humanas¹, es posible que ninguno de nosotros sobreviva para contarlo. Si la Tierra es realmente nuestro cuerpo y nuestra sangre, al destruirla estamos suicidándonos lenta y horriblemente.

En respuesta a las alarmantes proporciones de la catástrofe ecológica (cuya naturaleza y amplitud supongo evidentes para cualquier persona inteligente) han surgido una serie de respuestas populares conocidas como movimiento medioambiental (que en general se han producido a partir de la publicación, en 1962, del libro de Rachel Carson *Silent spring*)². Hay dos «ecofilosofías» que parten del movimiento medioambiental, aunque van mucho más allá de él, y que nos van a interesar particularmente: el ecofeminismo y la ecología profunda (las cuales, como veremos, encarnan, respectivamente, de manera casi perfecta los planteamientos de las esferas de valores femeninos y masculinos respecto a este tema).

Una noción central en estos planteamientos ecológicos es la de que nuestra crisis medioambiental actual es debida, en primer lugar, a una *visión fragmentada* del mundo, una visión que separa drásticamente cuerpo y mente, sujeto y objeto, cultura y naturaleza, pensamientos y cosas, valores y hechos, espíritu y materia, lo humano y lo no humano; una visión del mundo dualista, mecanicista, atomista, antropocéntrica y patológicamente jerárquica; una visión del mundo que, en resumen, a menudo separa erróneamente a los seres humanos elevándolos sobre el resto del tejido de la realidad; una visión del mundo rota, que aliena a hombres y mujeres del intrincado tejido de interrelaciones que constituyen la naturaleza misma de la vida, la Tierra y el cosmos.

Estos planteamientos mantienen que la única forma que tenemos de curar el planeta, y a nosotros mismos, es reemplazando esta visión fragmentada del mundo por otra que sea más holística, relacional, integradora, respetuosa con la Tierra y menos arrogantemente centrada en lo humano.

En suma, una visión del mundo que honre a toda la trama de la vida; trama que tiene un valor intrínseco en y por sí misma, y que, no por casualidad, es también el tuétano y el hueso de nuestra propia experiencia.

Fritjof Capra, por ejemplo, mantiene que la actual crisis económica y medioambiental surge de la visión fragmentada del

mundo:

Nuestra sociedad como un todo se halla en una crisis [sin precedentes]: podemos leer sobre sus diversas manifestaciones cada día en los periódicos. Tenemos una elevada tasa de desempleo, una crisis energética, el sistema de salud también está en crisis, tenemos polución y otros desastres medioambientales, una oleada de criminalidad y violencia en aumento, y así sucesivamente. La tesis básica de este libro [*The turning point*] es que todas ellas son facetas de la misma crisis y que esta es esencialmente una crisis de percepción. Se deriva del hecho de que estamos intentando aplicar conceptos de una visión anticuada del mundo —la visión mecanicista...— a una realidad que ya no puede ser entendida en estos términos. Vivimos actualmente en un mundo interconectado globalmente, en el que los fenómenos biológicos, psicológicos, sociales y medioambientales son, todos ellos, interdependientes. Para describir este mundo de forma aproximada necesitamos una perspectiva ecológica...³.

Como han señalado muchos estudiosos, debido a la cercanía que se percibe entre «mujer» y «naturaleza», históricamente la explotación de la Tierra y la subyugación de la mujer han ido de la mano. El *ecofeminismo* es una poderosa respuesta a la denigración de estas dos «otras». Judith Plant lo expresa así:

Históricamente, las mujeres no han tenido poder en el mundo externo, en la toma de decisiones o en el mundo intelectual. Actualmente, sin embargo, la ecología habla a favor de la Tierra, a favor de la «otra» en la relación ser humano/medioambiente; y el feminismo habla también en favor de la «otra» en las relaciones hombre/mujer. Y el ecofeminismo, por hablar de las dos otras originales, quiere entender las raíces interconectadas de toda dominación, así como encontrar formas para hacerle frente y cambiar. La tarea del ecofeminismo es la de desarrollar la capacidad de asumir el lugar del otro cuando consideramos las consecuencias de las posibles acciones, y asegurarse de que no olvidamos que todos somos parte los unos de los otros..., a medida que vamos sanando nuestras relaciones mutuas y con la Tierra⁴.

Bill Devall y George Sessions, representantes del movimiento conocido como *ecología profunda*, señalan que «esta es la tarea a la que llamamos cultivar la conciencia ecológica: la intuición de que todo está interconectado», lo que Jack Forbes describe como el percibirnos «profundamente unidos a los demás y a las formas no

humanas que nos rodean en una compleja e interconectada trama de vida, es decir, una verdadera comunidad. Todas las criaturas y las cosas son hermanos y hermanas. De esta idea emerge el principio básico de no explotación, de profundo respeto y cuidado por todas las criaturas»⁵.

Lo extraordinario de estas citas es que aunque puedan sonar bastante románticas y poéticas, e incluso según algunos sensibleras, están, de hecho, basadas en las pruebas científicas más consistentes. Después de todo, las teorías holísticas de la «trama de la vida» son tan antiguas como la civilización misma, y forman el núcleo de las grandes religiones mundiales y de las tradiciones de sabiduría (tal como veremos más adelante).

Pero una cosa es tener a Dios de tu lado y otra muy distinta es tener a la ciencia de tu lado. Porque las ciencias ecológicas son sólo eso: ciencias puras y duras. Entonces, lo que me gustaría hacer es revisar brevemente estas ciencias sistémicas (holísticas y ecológicas) y evidenciar lo que quieren decir exactamente cuando hablan de la naturaleza interconectada de toda vida. Esto nos proporcionará la información básica necesaria y servirá como plataforma de nuestros comentarios sobre el ecofeminismo y la ecología profunda.

Finalmente, a pesar de la importancia del planteamiento ecológico y holístico, tendremos que introducir en él algunas revisiones muy importantes (por razones que se harán obvias) y, sobre todo, tendremos que situarlo en su *propio* contexto ampliado que ha sido olvidado casi siempre (con consecuencias bastante catastróficas). Veremos que los mismos puntos fuertes —y débiles— acosan tanto al ecofeminismo como a la ecología profunda.

En otras palabras, nos daremos cuenta de que quienes hablan de la «trama de la vida» tienen razón y están equivocados (o gravemente incompletos) a partes iguales, y de que la «mitad equivocada» ha causado tantos problemas como los que ha resuelto la «mitad correcta». Pero veamos primero la parte que parece tener razón.

Las dos flechas del tiempo

Las nuevas ciencias sistémicas son, en cierto sentido, las ciencias de la totalidad y de la conexión. Si ahora añadimos la noción de *desarrollo* o *evolución*, la idea de que las totalidades crecen y

evolucionan, tenemos la esencia de las modernas ciencias sistémicas. Como lo expresa Ervin Laszlo: «Un nuevo sistema, de origen científico y de profundidad y alcance filosóficos, está emergiendo actualmente. Abarca los grandes reinos de universo material: el mundo de los seres vivos y el mundo de la historia. Este es el paradigma evolutivo...» Lo explica así:

El viejo adagio «todo está conectado con todo lo demás» describe un estado de cosas verdadero. Los resultados alcanzados [por las ciencias evolutivas] proporcionan las pruebas adecuadas de que los ámbitos físico, biológico y social no están desconectados en absoluto. Como mínimo, un tipo de evolución prepara el terreno para la siguiente. De las condiciones creadas por la evolución en el ámbito de lo físico emergen las condiciones que permiten el despliegue de la evolución biológica. Y de las condiciones creadas por la evolución biológica vienen las condiciones que permiten a los seres humanos —y a muchas otras especies— hacer emerger ciertas formas de organización social⁶.

Laszlo nos ofrece entonces esta importante conclusión:

Las pruebas científicas de las pautas seguidas por la evolución en el universo físico, en el mundo de los seres vivos, e incluso en el mundo de la historia, aumentan rápidamente. Se funden en la imagen de regularidades básicas, que es repetitiva y recurrente. Actualmente es posible localizar estas regularidades y observar de un vistazo la naturaleza fundamental de la evolución —de la evolución del cosmos como un todo, incluyendo el mundo de los seres vivos y el mundo de la historia social humana—. Buscar y definir sistemáticamente estas regularidades es participar en la historia de la «gran síntesis» que unifica la evolución física, biológica y social en un marco de referencia consistente con sus propias leyes y lógica⁷.

Exploraremos con exactitud cuáles son estas leyes y esta lógica más adelante en este mismo capítulo y en el siguiente. Por el momento, señalemos que Laszlo se refiere a tres «grandes ámbitos» de la evolución: material, biológico y sociocultural. Eric Jantsch se refiere a ellos como cósmico, biosocial y sociocultural. Michael Murphy los resume como físico, biológico y psicológico. En términos populares: materia, vida y mente. Yo me referiré a estos tres dominios generales como fisiosfera (materia), biosfera (vida) y noosfera (mente)⁸.

La propuesta central de las ciencias sistémicas evolutivas es

que, sea cual sea la naturaleza real de estos tres grandes dominios, están unidos no por contenidos parecidos, sino porque los tres expresan las mismas leyes generales o *patrones dinámicos*. Como lo expresaba el fundador de la Teoría General de Sistemas, Ludwig von Bertalanffy, «la unidad de la ciencia está garantizada no por una utópica reducción de todas las ciencias a la física y la química, sino por las uniformidades estructurales [regularidad de los patrones dinámicos] de los distintos niveles de la realidad»⁹.

Históricamente, desde los tiempos de Platón y Aristóteles hasta finales del siglo XIX, se ha mantenido que estos grandes dominios (fisisfera, biosfera y noosfera) eran una manifestación continua e interrelacionada del Espíritu, una Gran Cadena del Ser, que alcanzaba de manera perfecta, continua e ininterrumpida desde la materia a la vida, la mente, el alma y el espíritu.

Como demostró Arthur Lovejoy¹⁰, los distintos teóricos de la Gran Cadena han mantenido tres puntos esenciales: 1) todo fenómeno —todas las cosas y hechos, personas, animales, minerales, plantas— son manifestaciones de la superabundancia y plenitud del Espíritu, de tal forma que éste está intrínsecamente entretejido en cada uno y en todos ellos, y así, como decía Platón, incluso el mundo natural es «un Dios visible y sensible»; 2) por tanto, no hay «brechas» en la naturaleza, no hay eslabones perdidos, no hay dualismos insalvables porque cada cosa está entretejida con las demás (el «*continuum* del ser»), y 3) el *continuum* del ser, sin embargo, muestra graduaciones porque hay diversos emergentes que aparecen en algunas dimensiones y no en otras (por ejemplo: los lobos pueden correr, las rocas no, así que hay «brechas» en este sentido especial de los emergentes).

Pensemos lo que pensemos los modernos sobre la teoría de la Gran Cadena, en cualquier caso «ha sido la filosofía oficial de la mayor parte de la humanidad civilizada a lo largo de la mayor parte de la historia»; y, además, ha sido la visión del mundo «de la que han participado, en sus diversas formas, la mayor parte de las mentes especulativas sutiles y de los grandes maestros religiosos (tanto orientales como occidentales)»¹¹.

Así, aceptemos o no alguna de las versiones de la Gran Cadena (las examinaremos en próximos capítulos), los estudiosos admiten que esta visión contempla a la materia, el cuerpo y la mente como una vasta red de órdenes mutuamente entrelazados que subsisten en el Espíritu, en la que cada nodo en el *continuum* del ser,

cada eslabón de la cadena, es absolutamente necesario e intrínsecamente valioso. De momento, sólo como ejemplo, diremos que Plotino explicaba que cada eslabón tiene un valor intrínseco — un valor en y por sí mismo— en virtud de ser una manifestación de la bondad del Espíritu, y que ningún eslabón en absoluto, sin importar lo «bajo» que sea, existe solamente e incluso principalmente para ser usado como instrumento por los demás: si cualquiera de las preciosas hebras se destruye, todo el tejido se deshilará.

Pero con el nacimiento de la ciencia moderna —asociada en particular a los nombres de Copérnico, Kepler, Galileo, Bacon, Newton, Kelvin y Clausius—, esta visión del mundo unificada y holística comenzó a desmoronarse, y fue haciéndolo de formas que ninguno de estos científicos pioneros pudiera haber previsto o deseado.

Se desmoronó de una forma muy peculiar. Estos primeros científicos comenzaron sus estudios experimentales en el ámbito que parece menos complicado: la fisiosfera, el universo material, el mundo de la materia inanimada. Kepler trabajó en los movimientos planetarios y Galileo en la mecánica terrestre; Newton sintetizó sus resultados en la ley de la gravitación universal y en las leyes del movimiento; y Descartes trabajó con todos estos resultados para crear una filosofía muy influyente. En todos estos trabajos, la fisiosfera comenzó a parecer un vasto mecanismo, una máquina universal gobernada estrictamente por la causalidad. Y lo que es aún peor, una máquina que se estaba parando.

Este era el problema: la ciencia pronto descubrió que en el universo material hay dos tipos de fenómenos muy diferentes, los unos descritos por las leyes de la mecánica clásica y los otros por las leyes de la termodinámica. En los primeros, según la mecánica clásica newtoniana, el tiempo no juega un papel fundamental porque los procesos descritos son reversibles. Por ejemplo, si un planeta gira alrededor del Sol en uno u otro sentido, las leyes que describen el movimiento son las mismas, porque en la «mecánica clásica» el tiempo no cambia nada esencial; puede adelantarse o retrasarse el reloj fácilmente, y al mecanismo y a sus leyes no les importa el sentido hacia donde lo cambiamos.

Pero en los procesos termodinámicos, «la flecha temporal» es absolutamente fundamental. Si pones una gota de tinta en un vaso de agua, en un día, más o menos, la tinta se habrá dispersado uniformemente en el agua. Pero nunca verás ocurrir el proceso

inverso, nunca verás que la tinta dispersada se reunifique para formar la gota original. Por tanto, la flecha temporal es una parte crucial de este tipo de procesos físicos, porque actúan siempre en una sola dirección. Son irreversibles.

Y la infame Segunda Ley de la Termodinámica añadió una conclusión desalentadora: la flecha temporal siempre apunta hacia abajo. Los procesos físicos, como la gota de tinta, siempre van desde un estado de *mayor orden* (la gota de tinta) a *menor orden* (dispersa en el agua). El universo puede ser como una maquinaria gigantesca, pero esta se está quedando sin cuerda... y finalmente se parará.

El problema no es que estas primeras concepciones estuvieran sencillamente equivocadas. Hay aspectos de la fisiosfera que realmente funcionan de manera mecánica y determinista, y algunos de ellos degeneran definitivamente. Más bien, la cuestión es que estos conceptos eran *parciales*. Tenían en cuenta algunos de los aspectos más obvios de la fisiosfera, pero debido a lo primitivo de los medios e instrumentos de la época se pasaron por alto los más sutiles (y más significativos).

Sin embargo, como veremos después, es precisamente en esos aspectos más sutiles donde se puede establecer la *conexión* entre la fisiosfera y la biosfera. En aquel tiempo, al faltar esas conexiones, la fisiosfera y la biosfera simplemente se desmoronaron —tanto en las ciencias como en la religión y en la filosofía—. Así, fue esta *parcialidad* en los principios de las ciencias naturales, más que la existencia de errores notables, la que contribuyó inadvertidamente a la subsiguiente y horrible fragmentación de la visión del mundo en Occidente.

Sobre esta temprana (y parcial) comprensión científica de la fisiosfera, vista como un mecanismo reversible que irreversiblemente se iba desgastando, llegaron los trabajos de Alfred Wallace y Charles Darwin sobre la evolución a través de la selección natural en la *biosfera*. Aunque la noción de evolución o desarrollo irreversible a través del tiempo tenía una antigua y honrosa historia (desde los filósofos jónicos a Heráclito, Aristóteles y Schelling), fueron, por supuesto, Wallace y Darwin quienes la emplazaron en un marco científico, respaldado por meticulosas observaciones empíricas, siendo Darwin, en especial, quien encendió la imaginación del mundo con sus ideas sobre la naturaleza evolutiva de las diversas especies, incluidos los seres humanos.

Aparte de las leyes específicas de la selección natural misma

(la mayoría de los científicos actuales aceptan que pueden explicar microcambios en la evolución pero no macrocambios), había dos cosas que resaltaban en la visión darwiniana del mundo; una de ellas no era nada novedosa pero la otra sí. La primera era la continuidad de la vida; la segunda, la evolución de las especies a través de la selección natural.

La idea de la continuidad de la vida —el entramado de la vida, el árbol de la vida, la visión de que «no hay brechas en la naturaleza»— era al menos tan antigua como Platón y Aristóteles, y como he mencionado brevemente formaba un ingrediente esencial de la noción de la Gran Cadena del Ser. El Espíritu se manifiesta en el mundo de forma tan completa y total que no deja fisuras en la naturaleza, no hay eslabones perdidos en la Gran Cadena. Y, como señaló Lovejoy, fue la creencia filosófica de que no hay brechas en la creación la que llevó *directamente* a los intentos científicos de hallar no sólo los eslabones perdidos en la naturaleza (que es donde se originó la frase), sino también pruebas de la existencia de vida en otros planetas. Para articular la Gran Cadena, todas estas «brechas» tenían que ser llenadas, por lo que no hubo nada especialmente nuevo o inusual en la exposición que Darwin hizo del continuo árbol de la vida.

Lo que era bastante novedoso fue su tesis de que los distintos eslabones de la Gran Cadena, las distintas especies mismas, se habían desarrollado a lo largo de enormes lapsos de tiempo geológico y que no habían sido puestas allí, tal cual, al principio de la creación. Había precedentes de esta tesis, particularmente en la visión aristotélica de la Gran Cadena, que según él mantenía, mostraba un desarrollo progresivo e ininterrumpido de la naturaleza a través de lo que llamó las metamorfosis, desde lo inorgánico (materia) hasta lo nutritivo (planta), lo sensoriomotor (animal) y hasta los animales que utilizan símbolos (humanos), donde todos muestran una organización progresiva y una complejidad de formas creciente. Leibniz había dado profundos pasos para «temporalizar» la Gran Cadena, y con Schelling y Hegel veremos la plena concepción de una filosofía del proceso o filosofía del desarrollo, aplicada literalmente a todos los aspectos y todas las esferas de la existencia.

Pero fueron las meticulosas descripciones de Darwin de las especies naturales y su particular claridad en la exposición, junto con la hipótesis de la selección natural, las que impulsaron el concepto de desarrollo o evolución al primer plano de las ciencias de la *biosfera*.

Y en la biosfera, Darwin (y muchos otros) se dieron cuenta también de que hay una flecha temporal crucial. La evolución es irreversible. Podemos ver que las amebas evolucionan para llegar finalmente a ser primates, pero nunca vemos a los primates convertirse en amebas. Es decir, la evolución procede irreversiblemente en la dirección de una mayor diferenciación/integración, aumentando la organización estructural y la complejidad. Va de lo menos a lo más ordenado. Obviamente, la dirección de *esta* flecha temporal es diametralmente opuesta a la flecha temporal de la fisiosfera (conocida): la primera va cobrando más fuerza mientras la segunda decae.

Históricamente, fue en este punto donde la fisiosfera y la biosfera se separaron. Era una situación muy difícil, pues tanto la física como la biología eran *supuestamente* parte de las ciencias naturales, basadas en la observación empírica, la medición, la formación de teorías y las pruebas rigurosas (todo este procedimiento era obviamente novedoso, y procedía de 1605 con Kepler y Galileo). Pero aunque los métodos de la física y la biología eran similares, sus *resultados* eran fundamentalmente incompatibles, atrapados, como expresa Laszlo, en «la persistente contradicción entre un mundo mecanicista del que se predice la degradación y un mundo orgánico que parece progresar»¹².

Otra complicación era la relación de la física y la biología con la noosfera misma, la mente, los valores y la historia. En las primeras concepciones de la Gran Cadena del Ser, materia, cuerpo y mente eran vistas como aspectos perfectamente continuos del rebosar superabundante del Espíritu. *Todos* ellos estaban relacionados orgánicamente como manifestaciones o emanaciones de lo Divino, sin brechas ni agujeros (esto lo encontramos desde Platón hasta Plotino y Pascal). Pero con la separación entre fisiosfera y biosfera (debido a sus diferentes flechas temporales), los eslabones de toda la cadena empezaron a estar en esferas alienadas y aparentemente sin relación entre sí —la materia muerta frente al cuerpo vivo frente a la mente desencarnada.

Hubo rápidos y desesperados intentos de reparar el daño, de devolver el universo a una concepción unificada. El primero, y con mucho el más consistente, de estos intentos de resucitar una visión coherente del mundo fue el reduccionismo materialista: el intento de reducir toda mente y todo cuerpo a diversas combinaciones de materia y mecanismo (Hobbes, La Mettrie, Holbach). El intento

opuesto era igualmente atractivo: elevar la materia y los cuerpos al estatus de hechos mentales (como el fenomenalismo de Mach o Berkeley). Entre estos extremos de reduccionismo y elevacionismo había toda una serie de difíciles términos medios, como el dualismo de Descartes: un noble y, para su tiempo, totalmente comprensible intento de preservar el estatus de la mente de su reducción a un mero mecanismo material, dejando a toda la biosfera, desgraciadamente, en manos de los mecanicistas y salvando sólo la noosfera de los dientes de los tiburones; el panteísmo de Spinoza (que se consideraba un buen cartesiano) veía la mente y la materia como dos atributos paralelos de Dios que *nunca* interactuaban (el cual dio por sentado que se encargaba de *ese* problema); el epifenomenalismo de T. H. Huxley, que vio a la mente como un «epifenómeno», muy real en sí mismo pero un mero producto de causas biológicas y sin poder causativo en sí mismo: el «fantasma dentro de la máquina».

Todos estos intentos fueron saboteados desde el principio, no tanto por la separación entre mente y cuerpo (que al menos es tan antigua como la civilización y no había molestado a nadie anteriormente), sino por la separación primitiva y más radical entre cuerpo y materia —es decir, vida y materia (esta forma particular era evidentemente muy nueva y muy molesta)—. Como señaló Henri Bergson, el universo muestra dos tendencias: «una realidad que se está haciendo a sí misma en una realidad que se deshace a sí misma».

El resultado de todo esto fue que, precisamente porque la fisiosfera y la biosfera seguían caminos separados, evidentemente el mundo estaba *fragmentado*. El efecto inmediato fue que la física y la biología siguieron caminos separados. Mucho más inquietante resultó el hecho de que la filosofía natural se separase de la filosofía moral, y las ciencias naturales de las ciencias humanas. Se consideró a la fisiosfera como el reino de los *hechos* no afectados por la historia, y a la noosfera como el reino de los *valores* y de los *morales* creados principalmente *por* la historia, y tal brecha se sentía como absolutamente insalvable. Y la pobre biología, atrapada entre las «ciencias duras» de la fisiosfera y las «ciencias blandas» de la noosfera, se volvió claramente esquizofrénica intentando, por un lado, imitar la física y reducir toda la vida a un mecanismo, o bien imitar la noosfera y ver a toda vida como encarnación fundamental del *élan* vital, de los valores y la historia.

Como han señalado diversos investigadores, «hasta que el

puzzle de las dos flechas temporales no se resolvió, a finales del siglo XX, no hubo una base sólida para cerrar la brecha entre el Espíritu y la materia, el mundo natural y el mundo humano, y por tanto entre “las dos culturas” de la civilización occidental moderna»¹³. Y como hedicho, no era tanto la brecha entre mente y cuerpo como la brecha entre cuerpo y materia la que debía ser cerrada.

La moderna síntesis evolutiva

El cierre de la brecha entre la fisiosfera y la biosfera ha venido justamente de la mano de los recientes descubrimientos sobre los aspectos más sutiles y originalmente ocultos del reino material, el cual, bajo ciertas circunstancias, *se impulsa a sí mismo* a estados de orden más elevado, mayor complejidad y organización. En otras palabras, bajo ciertas circunstancias, la materia se «reenergetiza» hacia estados de mayor orden, como cuando el agua que se va por un desagüe repentinamente deja de hacerlo de forma caótica y forma un remolino perfecto. Cuando los procesos materiales se hacen muy caóticos y «se alejan mucho del equilibrio» tienden, bajo su propio poder, a escapar del caos, transformándolo en un orden más elevado y estructurado, proceso habitualmente llamado «orden a partir del caos».

Este tipo de sistemas puramente materiales también conllevan una flecha temporal, pero ésta apunta en la *misma dirección* que en los *sistemas vivos*, es decir, hacia órdenes y estructuras organizativas superiores. En otras palabras, hay aspectos de la fisiosfera *dirigidos en la misma dirección* que la biosfera y esto, diciéndolo de forma imprecisa, cierra la brecha entre ellas. El mundo material es perfectamente capaz de reenergetizarse, mucho antes de la aparición de la vida, y así la naturaleza «regenerativa» de la materia misma prepara el escenario, o las condiciones, para la compleja organización llamada vida. Las dos flechas han unido sus fuerzas.

La naturaleza de estas transiciones y transformaciones caóticas todavía están siendo exploradas. Pero el hecho es que donde antes aparecía una brecha absolutamente insalvable entre el mundo de la materia y el de la vida —brecha que planteaba un problema irresoluble— ahora sólo aparecen una serie de minibrechas, y cualquiera que sea su naturaleza parecen más bien una serie de puentes que *relacionan* de forma inherente la materia y la vida, y no

un foso que las separa para siempre. Así, la vieja continuidad entre fisiosfera y biosfera —una continuidad que es la marca de la Gran Cadena del Ser— está de nuevo restablecida.

Como dije, quedan aún ciertos tipos de brechas o «saltos» muy importantes en la naturaleza (expresados por emergentes), pero ahora tienen sentido y, de alguna forma, parecen ser inevitables, lo que en un principio la ciencia había encontrado incomprensible.

Las nuevas ciencias que tratan con estos sistemas «autoenergizados» y «autoorganizados» son conocidas colectivamente como ciencias de la complejidad, e incluyen: la Teoría General de Sistemas (Bertalanffy, Weiss), la cibernética (Wiener), la termodinámica del desequilibrio (Prigogine), la teoría del autómatas celular (Von Neumann), la teoría de las catástrofes (Thom), la teoría de los sistemas autopoieticos (Maturana y Varela), la teoría dinámica de sistemas (Shaw, Abraham) y la teoría del caos, entre otras.

No pretendo minimizar las diferencias muy reales entre estas diversas ciencias, o los avances que las ciencias más modernas de la complejidad (especialmente la de los sistemas autoorganizados y las teorías del caos) han hecho sobre sus predecesores, pero como mi meta es muy general me referiré colectivamente a ellas como teoría de sistemas, teoría dinámica de sistemas o teoría evolutiva de sistemas. Recordemos que la idea general de la teoría de sistemas es que han sido descubiertas regularidades básicas, patrones o leyes que se aplican de forma amplia a los tres grandes reinos de la evolución —la fisiosfera, la biosfera y la noosfera—, y que en la actualidad es posible una unidad de la ciencia, una visión del mundo unificada y coherente ¹⁴. Afirman, en otras palabras, que «todo está conectado con todo lo demás»: el entramado de la vida como una conclusión no meramente religiosa sino científica.

El problema de la jerarquía

Antes de comentar algunos de los puntos y conclusiones más sutiles de las ciencias sistémicas evolutivas, no podemos evitar destacar que en estas ciencias recalcan la noción *de jerarquía*, una palabra que vive tiempos muy duros. Todo tipo de teóricos, desde los ecologistas profundos a los críticos sociales, desde los ecofeministas a los posestructuralistas posmodernos, han hallado la noción de jerarquía no sólo indeseable, sino como la causa de mucha

discriminación social, opresión e injusticia.

Y sin embargo, las ciencias sistémicas reales hablan abierta y brillantemente de jerarquía. Más adelante expondré las evidencias que prueban este punto, pero lo encontramos por todas partes: desde el fundador de la Teoría General de Sistemas, Ludwig von Bertalanffy («la realidad, en la concepción moderna, aparece como un enorme orden jerárquico de entidades organizadas»), hasta Rupert Sheldrake y su «jerarquía de campos morfogenéticos acoplados»; desde el gran lingüista sistémico Roman Jakobson («la jerarquía, entonces, es el principio estructural de la lengua»), al modelo ecológico de realidad de Charles Birch y John Cobb basado en el «valor jerárquico»; desde el rompedor trabajo de Francisco Varela sobre los sistemas autopoieticos («parece ser un reflejo natural de la riqueza de los sistemas naturales [...] producir una jerarquía de niveles») hasta la investigación sobre el cerebro de Roger Sperry, sir John Eccles y Wilder Penfield («una jerarquía de emergentes irreducibles»), e incluso la teoría de crítica social de Jürgen Habermas («una jerarquía de competencia comunicativa»). La jerarquía parece estar en todas partes.

Pero los oponentes de la jerarquía, que son legión, mantienen básicamente que todas las jerarquías implican una *categorización* o juicio dominante que oprime a otros valores y a los individuos que los representan (las jerarquías son una «dominación hegemónica que marginaliza los valores diferenciales»), y que un modelo unificador o *no categórico* de la realidad no sólo es más preciso, sino que podríamos decir que también es más bondadoso, cuidadoso y justo.

Así proponen, en sus diversas formas, la noción de *heterarquía*. En una heterarquía, la norma o el gobierno se establece a través de un juego pluralista e igualitario de las partes; en una *jerarquía*, la norma o el gobierno se determina en función de una serie de prioridades que establecen qué cosas son más importantes y cuáles lo son menos.

Dentro de la literatura de la moderna teoría social, en ningún otro punto se expresa tanta acritud como en lo relativo al tema de jerarquía/heterarquía. Por un lado, vemos a los representantes de las visiones igualitarias y «uniformadoras» (heterarquía), que ven a todas las criaturas como nodos iguales dentro del entramado de la vida y que, con buenas razones, reprueban la estratificación social y la dominación, argumentando en favor de una totalidad pluralista

que valore intrínsecamente cada hebra del tejido, ya que «más alto» y «más bajo» no son formas de organización sino de dominación y explotación. Incluso se dice que las nociones de «más alto» y «más bajo» son parte del «viejo paradigma» de pensamiento y no parte del «nuevo paradigma», cuya forma de pensamiento es «red» o «trama de la vida».

Y sin embargo, cuando llegamos a las ciencias de esta trama de la vida, las ciencias de la conexión y la totalidad, hallamos que hablan inequívocamente de la jerarquía como el principio básico organizador de la realidad. Mantienen que no puede haber *totalidad* sin *jerarquía*, porque a menos que las partes se organicen como un todo más amplio, cuyo *pegamento* sea un principio más alto o profundo que las partes por sí mismas no poseen —a menos que hagamos eso—, tendremos acumulaciones, no totalidades. Tendremos hebras, no una red. Incluso si la totalidad es una mera interacción entre las partes, no puede estar al mismo nivel que éstas porque sería simplemente una parte más, no una totalidad capaz de abarcar e integrar cada una de ellas. «Jerarquía» y «totalidad», en otras palabras, son nombres para la misma cosa, y si destruyes una, destruyes completamente la otra.

Es irónico, como mínimo, que los representantes de la trama de la vida nieguen la jerarquía de cualquier forma que se presente, mientras que las ciencias de la trama de la vida insisten en ella; y aún es más irónico que los primeros a menudo se apoyen en estos últimos (por ejemplo: «La nueva física apoya la trama igualitaria de la vida»).

¿Qué está pasando? Intentaré mostrar que, en parte, se trata de una gigantesca confusión semántica: realmente ambas partes están mucho más cercanas entre sí de lo que creen. El mundo real contiene evidentemente algunas jerarquías normales y naturales (como veremos), y contiene también algunas jerarquías claramente patológicas o de dominación. Pero es igualmente importante decir que contiene algunas heterarquías normales y otras patológicas (daré algunos ejemplos de las cuatro en breve). Las confusiones semánticas que rodean a estos temas son una pesadilla absoluta que han propiciado una desmesurada cantidad de furia ideológica en ambos lados, y a menos que intentemos aclarar algo de esta confusión, el debate simplemente no puede continuar. Intentémoslo...

Holones

Hierós significa «sagrado», y *archo*, «gobierno» o «autoridad». Las «jerarquías» fueron introducidas por el místico cristiano del siglo VI San Dionisio el Areopagita, y se refieren a nueve órdenes celestiales que incluyen a los serafines y querubines en la parte superior de la escala, y a los arcángeles y ángeles en la inferior. Entre otras cosas, los órdenes celestiales representaban grados crecientes de conocimiento, virtud e iluminación a las que se podía ir accediendo a través de la conciencia contemplativa. Estos órdenes estaban *escalonados* porque cada rango sucesivo era más inclusivo y abarcante, y en este sentido «más alto». De esta forma, *jerarquía* significaba, en última instancia, «gobierno sagrado» o «gobernar la propia vida por poderes espirituales».

A lo largo de la historia de la Iglesia católica, sin embargo, estos órdenes celestiales de conciencia contemplativa fueron trasladados a órdenes de poder *político*, en los que las jerarquías se suponían representadas por el Papa, a quien seguían los arzobispos, después los obispos (y luego los sacerdotes y diáconos). Como dijo Martineau en 1851: «Un planteamiento de jerarquía que podía fácilmente convertirse en despotismo.» Y ya podemos empezar a ver cómo el desarrollo normal de una secuencia de totalidades sucesivas podía degenerar patológicamente en un sistema de opresión y represión.

Tal como se emplea actualmente en psicología, en la teoría evolutiva y en la teoría de sistemas, una jerarquía es simplemente una escala de órdenes de sucesos *de acuerdo a su capacidad holística*. En cualquier secuencia de desarrollos, lo que es totalidad en un estadio se hace parte de un todo mayor en el estadio siguiente. Una letra es parte de una palabra completa, que es parte de una frase completa, que a su vez es parte de un párrafo completo, y así sucesivamente. Howard Gardner lo explica así para la biología: «Cualquier cambio en un organismo afectará a todas las partes; no se puede alterar ningún aspecto de una estructura sin afectarle en su totalidad; cada totalidad contiene partes y es a su vez parte de una totalidad mayor»¹⁵. O Roman Jakobson para el lenguaje: «El fonema es una combinación de rasgos distintivos; está compuesto de diversas unidades indicadoras y puede ser incorporado a unidades más amplias como sílabas o palabras. Es simultáneamente un todo compuesto de partes y una parte que se incluye en totalidades más

amplias»¹⁶.

Arthur Koestler acuñó el término *holón* para referirse a aquello que, siendo una totalidad en un contexto, es simultáneamente una *parte* en otro contexto. Si nos referimos a la frase «el ladrido de un perro», por ejemplo, la palabra *ladrido* es una totalidad en relación a sus letras individuales, pero una parte en relación a la frase misma. Y el todo (o el contexto) puede *determinar* el significado y función de la parte —el significado de una palabra, por ejemplo *banco*, es diferente en las frases «el banco del parque» y «cambié dinero en el banco»—. En otras palabras, la totalidad es más que la suma de sus partes, y ese todo puede influenciar y determinar en muchos casos la función de éstas (y ese todo es, evidentemente, a su vez parte de otro todo; volveré a ello enseguida).

Entonces, la jerarquía normal es simplemente un orden de holones crecientes que representan un aumento de totalidad y capacidad integradora —desde átomos a moléculas y a células, por ejemplo—. Esta es la razón por la que la jerarquía es un concepto tan central en la teoría de sistemas, la teoría de las totalidades u holismo («totalidad»). Ser parte de un todo mayor significa que ese todo proporciona un principio (algún tipo de pegamento) que no se encuentra en las partes aisladas, y ese principio permite que las partes se junten, se unifiquen, tengan algo en común, estén conectadas, de formas que simplemente no podrían estarlo por sí mismas.

De esta manera, la jerarquía convierte las acumulaciones en totalidades, fragmentos inconexos en redes de interacción mutua. Cuando se dice que «el todo es mayor que la suma de sus partes», este *mayor* significa «jerarquía». No significa dominación fascista; significa una más alta o más profunda comunidad que reúne las hebras aisladas en la red real, que unifica moléculas para hacer células, o células para crear organismos.

Esta es la razón por la que «jerarquía» y «totalidad» son pronunciadas a menudo en la misma frase, como cuando Gardner dice que «un organismo biológico es visto como una totalidad cuyas partes están integradas en un todo jerárquico»¹⁷. Asimismo, Jakobson explica que la lengua «es simultáneamente una totalidad compuesta de partes y ella misma una parte incluida en un todo mayor», e inmediatamente concluye: «Jerarquía, entonces, es el principio estructural fundamental.» También es la razón por la que las jerarquías a menudo se dibujan como una serie de círculos

concéntricos o esferas, o «figuras dentro de figuras». Como explica Goudge:

El esquema general de niveles no debe ser contemplado como si fuera similar a una sucesión de estratos geológicos o a una serie de peldaños de una escalera. Estas imágenes no hacen justicia a las complejas interrelaciones que existen en el mundo real, que son mucho más parecidas a las halladas en un juego de cajas chinas o en una serie de esferas concéntricas, porque según los evolucionistas un nivel dado puede contener otros niveles dentro de él [holones]¹⁸.

Así, la habitual acusación de que las jerarquías son «lineales» está totalmente fuera de lugar. Los diversos estadios de crecimiento dentro de un sistema pueden obviamente describirse en un orden «lineal» de la misma forma que podemos escribir: bellota, planta de roble, roble; pero es tonto acusar a un roble de ser lineal debido a esto. Como veremos, los estadios de crecimiento no son casuales o aleatorios sino que siguen algún tipo de pauta, pero llamar a esta pauta «lineal» no implica en absoluto que los procesos mismos sean rígidos y unidireccionales; son interdependientes y complejamente interactivos. Podemos utilizar las metáforas de «niveles» o «escalas» o «estratos», pero sólo si ejercitamos un poco la imaginación para entender la complejidad que realmente está implicada.

Finalmente, la jerarquía es asimétrica (el sufijo *-arquía* significa «superior»), porque los procesos no ocurren a la inversa. Las bellotas crecen hasta hacerse robles, pero no al revés. Primero hay letras, luego palabras, después frases, párrafos, pero no al revés. Los átomos se unen en moléculas, pero no al revés. Y este «no al revés» constituye una inevitable jerarquía, categoría u orden asimétrico de totalidades crecientes.

Todas las secuencias de desarrollo o evolutivas de las que somos conscientes proceden por jerarquización, o por orden de holismo creciente. Por ejemplo: de moléculas a células, a órganos, a sistemas de órganos, a organismos, a sociedades de organismos. En el desarrollo cognitivo encontramos que la conciencia se desarrolla desde simples imágenes que representan sólo un día o un suceso, hasta símbolos y conceptos que representan grupos enteros o clases de cosas y sucesos, hasta leyes que organizan e integran numerosas clases y grupos en redes completas. En el desarrollo moral (masculino o femenino), encontramos un razonamiento que va desde el sujeto aislado hasta el grupo o tribu de sujetos relacionados, y después hasta toda una red de grupos más allá de cualquier

elemento aislado. Y así sucesivamente.

(A veces se ha dicho que Carol Gilligan negó no sólo la naturaleza específica de los estadios en el modelo de Kohlberg, sino todo su planteamiento jerárquico. Esto simplemente no es verdad. De hecho, Gilligan acepta totalmente el modelo general de Kohlberg desarrollado en tres estadios o niveles jerárquicos, desde lo preconventional a lo convencional hasta el desarrollo de lo posconventional o «meta-ético»; ella simplemente niega que sea únicamente la lógica de la justicia la que se valore en esta secuencia; los hombres parecen poner el énfasis en los derechos y en la justicia, dice, y esto debe ser complementado con la lógica del cuidado y la responsabilidad con la que las mujeres progresan a través de la *misma* jerarquía —volveremos a estos puntos más adelante.)

Estas redes jerárquicas se despliegan necesariamente de forma secuencial o por niveles (estadios), como antes mencioné, porque primero tienen que tener moléculas, para *después* tener células, y *después* órganos, y *después* organismos complejos: todas ellas no aparecen en escena simultáneamente. En otras palabras, el crecimiento se da por *etapas*, y éstas, obviamente, están *escalonadas* en orden lógico y cronológico. Las estructuras *más holísticas* aparecen en una fase *posterior* del desarrollo porque han de esperar la emergencia de las partes que integrarán o unificarán, de la misma forma que las frases completas surgen sólo *después* de que lo han hecho las palabras completas.

Y algunas jerarquías implican un tipo de red de control. Como señala Roger Sperry, los niveles inferiores (lo que significa niveles menos holísticos) pueden influenciar a los superiores (o más holísticos) a través de lo que él llama «causación ascendente». Pero de igual importancia es, nos recuerda, que los niveles superiores pueden ejercer una poderosa influencia o control sobre los inferiores (la llamada «causación descendente»). Por ejemplo, cuando decides mover el brazo, todos sus átomos, moléculas y células se moverán con él; esto es un caso de causación descendente.

Los elementos de cualquier nivel dado *dentro* de un modelo jerárquico operan por *heterarquía*, es decir, ningún elemento parece ser más importante o dominante, y cada uno contribuye de forma más o menos igualitaria a la salud de la totalidad del nivel (el llamado *bootstrapping*). Pero un todo de orden superior del que este todo sea una parte puede ejercer una influencia definitiva sobre cada uno de sus componentes. De nuevo, cuando decides mover el brazo, tu

mente —una organización holística de orden superior— ejerce su influencia sobre las células de tu brazo que son totalidades de orden menor, pero *no al revés*: una célula de tu brazo no puede decidir mover todo el brazo (o la cola no mueve al perro).

De esta forma los teóricos de sistemas tienden a decir: *dentro* de cada nivel, heterarquía; *entre* niveles, jerarquía.

En cualquier secuencia de desarrollo o crecimiento, a medida que surge un estadio u holón más abarcante, *incluye* las capacidades, patrones y funcionamientos de la etapa anterior (de los holones previos), y entonces añade sus propias capacidades únicas (y más abarcentes). En este sentido, y sólo en este sentido, se puede decir que el nuevo holón es «más alto» o «más profundo». («Más alto» y «más profundo» implican la dimensión vertical de integración que no se encuentra en una nueva expansión horizontal, punto al que volveremos en un momento.) Los organismos *incluyen* células, que *incluyen* moléculas, que *incluyen* átomos (pero no al revés).

Así, cualquiera que sea la importancia del valor del estadio previo, el nuevo estadio lo tiene incorporado en su propia formación; además, tiene algo más (más capacidad de integración, por ejemplo), y ese «algo más» significa «más valor» en *relación* al estadio previo (menos abarcante). Esta crucial definición de «estado más elevado» fue introducida en Occidente, por primera vez, por Aristóteles y en Oriente por Shankara y Lao Tsé; ha sido fundamental para los estudios evolutivos desde entonces.

Un ejemplo rápido: en el desarrollo moral y cognitivo, tanto en el niño como en la niña, el estadio de pensamiento preoperacional o preconventional está referido principalmente al propio punto de vista del individuo («narcisista»). El siguiente estadio, el operacional o convencional, sigue teniendo en cuenta el punto de vista propio del individuo, pero *añade* la capacidad de tener en cuenta el *punto de vista de otros*. No se pierde nada fundamental; más bien, hay algo nuevo que se le añade. En este sentido se dice justamente que este estadio es más alto o más profundo, en el sentido de más valioso y útil para una mayor variedad de interacciones. El pensamiento convencional es *más valioso* que el pensamiento preconventional al establecer una respuesta moral más equilibrada (y el posconventional es aún más valioso, y así sucesivamente).

Como Hegel expresó primero y los evolucionistas han repetido después, cada estadio es adecuado y valioso, pero cada uno de los estadios más profundos o más altos es más adecuado y, sólo en

este sentido, más valioso (lo que siempre significa más holístico, o capaz de una respuesta más amplia).

Por todas estas razones, Koestler, después de darse cuenta de que todas las jerarquías están compuestas de holones o grados crecientes de totalidad, señaló que la palabra correcta para «jerarquía» es realmente *holarquía*¹⁹.

Tiene toda la razón y por eso, a partir de ahora, usaré «jerarquía» y «holarquía» de forma intercambiable.

Los heterarquistas, cuando afirman que «heterarquía» y «holismo» son lo mismo (y que ambos términos se oponen a la disgregadora y desagradable «jerarquía»), lo entienden exactamente al revés: la única manera de llegar al holismo es a través de la holarquía. Heterarquía, en y por sí misma, es mera diferenciación sin integración, partes inconexas que no reconocen un propósito u organización común: montones, no totalidades.

Patología

Esta es la holarquía normal o natural, el desarrollo secuencial o por etapas de redes más amplias de totalidad creciente, en las que las totalidades mayores o más amplias pueden ejercer su influencia sobre las totalidades menores. Y a pesar de lo natural, deseable e inevitable que esto es, ya se puede empezar a ver cómo las holarquías pueden volverse patológicas. Si los niveles superiores pueden ejercer su influencia sobre los inferiores, también pueden volverse dominantes e incluso reprimir y alienar a éstos. Y ello lleva a una serie de dificultades patológicas, tanto en el individuo como en la sociedad en general.

Debido al hecho de que el mundo está dispuesto holárquicamente, precisamente por contener campos dentro de campos dentro de campos, es por lo que las cosas pueden llegar a ir tan profundamente mal, por lo que una disrupción o patología en un campo puede reverberar a través de todo el sistema. Y la cura para esta patología es esencialmente la misma en todos los sistemas: extirpar los holones patológicos para que la holarquía pueda volver a la armonía. La cura no consiste en deshacerse de la holarquía misma, porque, aunque esto fuera posible, su resultado sería un paisaje uniforme y unidimensional sin ninguna distinción de valores en absoluto (esta es la razón por la que los críticos que desechan la jerarquía en general la reemplazan inmediatamente con una nueva

escala de valores propia, su propia jerarquía particular).

Más bien, la cura para cualquier sistema enfermo consiste en extirpar los holones que han usurpado su posición en el sistema general, abusando de su poder de causación ascendente o descendente. Esta es exactamente la cura que vemos funcionar en el psicoanálisis (los holones sombra se niegan a su integración), en la teoría de la crítica social (los holones ideológicos distorsionan la comunicación abierta), en las revoluciones democráticas (los holones monárquicos o fascistas oprimen el cuerpo político), en las intervenciones de la ciencia médica (los holones cancerosos invaden un sistema benigno), en las críticas feministas radicales (los holones patriarcales dominan la esfera pública), y así sucesivamente. No se trata de librarse de la holarquía per se, sino de detener (e integrar) a los holones arrogantes.

En resumen, la existencia de jerarquías patológicas no condena la existencia de las jerarquías en general. Esta distinción es crucial, y en la mayoría de los casos muy fácil de señalar. Por ejemplo, Riane Eisler, que es una inquebrantable defensora de la heterarquía, sin embargo apunta enfáticamente: «Se debe hacer una importante distinción entre jerarquías de dominación y de realización. El término *jerarquías de dominación* describe a jerarquías basadas en el uso de la fuerza o en la amenaza explícita o implícita de hacer uso de la fuerza. Tales jerarquías son muy diferentes del tipo de jerarquías que encontramos cuando progresamos desde órdenes de funcionamiento inferior hacia órdenes de funcionamiento superior, tales como, por ejemplo, la progresión de células a órganos en los organismos vivos. Estos tipos de jerarquías pueden ser caracterizados con el término *jerarquías de realización* porque su función es maximizar el potencial del organismo. Por el contrario, las jerarquías humanas basadas en la fuerza o en la amenaza de su utilización, no sólo inhiben la creatividad personal sino que dan como resultado sistemas sociales en los que las cualidades sociales más bajas (degradantes) salen reforzadas y las aspiraciones más elevadas (rasgos como la compasión, la empatía, la búsqueda de la verdad y la justicia) son suprimidas sistemáticamente»²⁰.

Añadamos también que, según la propia definición de Eisler, lo que las jerarquías de dominación suprimen son, de hecho, ¡las propias jerarquías de realización del individuo!; lo que ella llama «las aspiraciones más elevadas de la humanidad» en vez de las

«cualidades más bajas (degradantes)». En otras palabras, la cura para la jerarquía patológica es la jerarquía de realización, no la heterarquía (que produciría más acumulaciones y fragmentos, no totalidades y curaciones).

Estas distinciones son cruciales porque no sólo hay jerarquías de dominación o patológicas, también hay *heterarquías de dominación* o patológicas (es un tema intencionalmente evitado por los heterar-quistas). Yo simplemente sugiero que la jerarquía normal, o el *holismo entre niveles*, se vuelve patológica cuando hay una ruptura entre esos niveles, y un holón particular asume un papel represivo, opresivo y arrogante de dominación sobre los demás (ya sea en el desarrollo individual o social). Por otro lado, la heterarquía *normal*, que es holismo *dentro* de cualquier nivel, se hace *patológica* cuando ese nivel se difumina o se fusiona con su entorno: un holón concreto no destaca lo suficiente, se mezcla mucho; no emerge sobre los demás, se funde en los otros; y toda distinción de valor o de identidad se pierde (los holones individuales encuentran su valor e identidad sólo a través de los otros).

En otras palabras, en la *jerarquía* patológica, un holón asume el dominio en detrimento de los demás. Este holón no asume que es *ambas cosas*, el todo y la parte, asume que es la totalidad; y punto. Por otro lado, en la *heterarquía* patológica, los holones individuales pierden su valor e identidad distintivos en una fusión comunal y se disuelven. Este holón no asume que es *ambos*, la totalidad y la parte, sino que es la parte; y punto. Es únicamente un *instrumento* para uso de otros; es meramente una hebra en la red, no tiene valor intrínseco.

De esta forma, la heterarquía patológica no significa unión sino fusión; no integración sino «indisociación»; no relación sino disolución. Todos los valores se igualan y se homogeneizan en una uniformidad desprovista de valores individuales o identidades; de nada se puede decir que sea más profundo o más alto o mejor en algún sentido significativo; todo valor desaparece en una mentalidad de rebaño en la que los no definidos guían a los no definidos.

Mientras que la jerarquía patológica es un tipo de fascismo ontológico (en el que uno domina a muchos), la heterarquía patológica es un tipo de totalitarismo ontológico (en el que muchos dominan a uno). Trataremos de todo ello en capítulos posteriores. En ellos veremos que la jerarquía y la heterarquía patológicas son, respectivamente, tipos de *individualidad* y de *comunidad* patológicas;

y también que ambas están a menudo asociadas, respectivamente, con las esferas de valores *masculinos* y *femeninos* —según los trabajos de Gilligan, Eisler, y colaboradores —; con la «categorización» masculina y la «conectividad» femenina, con sus *respectivas patologías* posibles de dominación y fusión (las feministas se centran en las patologías masculinas de dominación sin darse cuenta de la igualmente catastrófica patología de la fusión).

Mientras tanto, tengamos cuidado con cualquier teórico que proponga sólo la jerarquía o sólo la heterarquía, o que intente dar mayor valor a una sobre la otra en sentido ontológico. Cuando uso el término «holarquía», me refiero especialmente al equilibrio de la jerarquía normal y la heterarquía normal (el contexto lo dejará claro). La «holarquía» recorta tanto a la jerarquía como a la heterarquía extremas, y permite que la discusión pueda avanzar manteniendo en mente lo que, a mi criterio, es lo mejor de ambos mundos.

Por último, diré que tratando de redirigir los agudos desequilibrios de la jerarquía patológica (que, como he indicado, exploraremos bajo la categoría de masculinidad patológica e individualidad patológica, a veces llamada «el patriarcado»), se nos permite, incluso se nos ordena, dar a la femineidad y heterarquía normales un énfasis *exagerado*, un valor *mayor*, simplemente porque intentamos equilibrar las escalas. Lo que creo que no se nos permite es ir al otro extremo y reemplazar la masculinidad patológica con la femineidad patológica, o, lo que es lo mismo, no podemos curar la jerarquía patológica con la heterarquía patológica.

Distinciones cualitativas

El hecho de que las jerarquías de realización implican una *graduación* que sigue la capacidad holística creciente —o incluso una clasificación de *valor*— resulta muy molesto a quienes creen en la heterarquía extrema, los cuales rechazan categóricamente cualquier tipo de categoría real o de juicio, sea el que sea. Señalan, con muy buenas y a menudo muy nobles razones (muchas de las cuales apoyo de corazón), que la categorización es un juicio jerárquico que a menudo se traduce en opresión social y desigualdad, y que en el mundo de hoy la respuesta más justa y compasiva es un sistema radicalmente igualitario o pluralista: una heterarquía de valores iguales. Aunque estos críticos están, como he dicho, inspirados por nobles ideales, algunos de ellos se han hecho muy rencorosos,

incluso violentos, en su condena verbal de cualquier tipo de jerarquía de valores. «Más alto» se ha convertido en su palabra malsonante universal.

No parecen darse cuenta de que su valorada aceptación de la heterarquía es en sí misma un juicio jerárquico. Valoran la heterarquía; sienten que encarna más justicia, compasión y decencia; la contrastan con las visiones jerárquicas que sienten que son dominantes y denigrantes. En otras palabras, *clasifican* ambas visiones, y sienten que una es definitivamente mejor que la otra. Es decir, tienen su propia jerarquía, sus propias categorías de valor.

Pero como niegan conscientemente la jerarquía en sí, deben oscurecer y ocultar la suya, deben pretender que su jerarquía no es una jerarquía. Sus categorías no son reconocidas, permanecen escondidas, encubiertas. Además no sólo su jerarquía está encubierta, sino que es contradictoria: es una jerarquía que niega la jerarquía. Están presuponiendo aquello que niegan; niegan conscientemente lo que su postura real asume.

Negándose incluso a considerar la jerarquía, a pesar de que hacen gran cantidad de juicios jerárquicos, se montan en una jerarquía de valores bastante burda y muy poco elaborada. A menudo, y por desgracia, esto da a su postura un aire inconfundible de hipocresía. Con muy justa indignación denuncian jerárquicamente la jerarquía y con su mano izquierda hacen lo que la derecha desprecia en los demás. *Detestando* los juicios de los demás y *escondiendo* los suyos, convierten el rechazo de sí mismos en una condena justiciera de los demás.

Esencialmente, su postura se resume así: «Tengo mis categorías, pero tú no puedes tener las tuyas. Y además, pretendiendo que mis categorías no lo son —este movimiento es inconsciente—, diré que no tengo categorías en absoluto; y entonces, en nombre de la compasión y de la igualdad, despreciaré y atacaré las categorías donde las encuentre, porque son muy malas.»

Haciendo estos juicios jerárquicos no reconocidos, evitan y suprimen los temas realmente dificultosos como el de averiguar de qué manera hacemos los juicios de valor, para empezar. Son muy claros al hablar de los lamentables juicios de valor jerárquico de los demás, pero curiosamente oscuros —de hecho, totalmente silenciosos— sobre cómo y por qué llegaron a los suyos propios. Su autoética de la poca claridad y su ética de condenas verbales hacia los otros se combinan para formar un largo bastón con el que

simplemente golpean a los demás en nombre de la bondad. Y aunque esto es muy válido para liberar las emociones dentro de una mentalidad política universitaria, no ayuda en nada a aclarar la naturaleza de los sistemas de valores humanos, la naturaleza de lo que hombres y mujeres hacen para elegir lo bueno, lo verdadero y lo bello; elecciones que implican escalas de valores, que estos críticos hacen y después niegan haber hecho.

Su heterarquía es una jerarquía sigilosa, borran todas sus pistas y después pretenden no tenerlas, y por tanto evitan y reprimen la cuestión realmente profunda y difícil: ¿Por qué los seres humanos *siempre* dejan huellas? ¿Por qué la búsqueda de *valor* en el mundo es inherente a la situación humana? Y sabiendo que, aunque decidamos valorar todo de igual manera, ello implica *rechazar* a los sistemas de valores que no propugnan lo mismo, ¿por qué es *inevitable* que haya algún tipo de escala de valores? ¿Por qué las *distinciones cualitativas* están construidas dentro del tejido mismo de la orientación humana? ¿Por qué el tratar de negar los valores es en sí un valor? ¿Por qué el negar las escalas de valores es una escala de valores en sí? Y dando esto por supuesto, ¿cómo podemos elegir de forma saludable y *consciente* nuestras inevitables jerarquías y no caer meramente en la ética del no reconocimiento, de la supresión y del oscurantismo?

Charles Taylor, cuyo libro *Sources of the self* será uno de nuestros constantes compañeros más adelante en este mismo volumen, ha realizado un trabajo magistral siguiendo la emergencia de la visión del mundo que pretende no ser una visión del mundo. Es decir, la emergencia de ciertos juicios de valor que niegan serlo, la emergencia de ciertas jerarquías que niegan la existencia de las jerarquías. Es, en conjunto, una historia fascinante que más adelante seguiremos con detalle, pero de momento podemos observar lo siguiente:

Taylor comienza llamando la atención sobre el hecho de que hacer lo que él llama «distinciones cualitativas» es un aspecto inevitable de la situación humana. Simplemente nos encontramos existiendo en diversos *contextos*, en diversos *marcos de referencia* (yo diría que somos holones dentro de holones, contextos dentro de contextos), y estos contextos constituyen irreversiblemente diversos valores y significados que están ensamblados en nuestra situación. «Lo que he estado llamando un *marco de referencia* —dice Taylor— incorpora una serie crucial de distinciones cualitativas [una jerarquía

de valores]. Pensar, sentir y juzgar dentro de ese marco de referencia es funcionar con el sentido de que algunas acciones, o modo de vida, o forma de sentir, es incomparablemente más elevado que los demás que tenemos a nuestra disposición. Uso aquí las palabras “más elevado” en sentido genérico. El sentido de en qué consiste esa diferencia puede tomar muchas formas: puede que una forma de vida sea vista como más plena, otra manera de sentir y actuar como más pura, un modo de sentir o de vivir como más profundo, un estilo de vida puede ser más admirable, y así sucesivamente»²¹.

De esta forma, incluso quien se adhiere a la heterarquía o al pluralismo radical está realizando distinciones cualitativas muy profundas, aunque denuncie que las distinciones cualitativas son brutales y violentas, incluso aunque niegue totalmente la noción de marco de referencia. «Pero esta persona no deja de tener un marco de referencia; por el contrario, tiene un profundo compromiso con un cierto ideal de benevolencia. Admira a la gente que vive según ese ideal, condena a quienes no lo hacen o están demasiado confundidos incluso para aceptarlo, y se siente mal cuando él mismo no vive según ese ideal. Vive en un horizonte moral que *no puede ser explicado por su propia teoría moral*»²².

La cuestión es que, como Taylor expresa, aunque este individuo abrace la diversidad y la *igualdad* de valores, la idea no es *nunca* que «*cualquier cosa que hagamos sea aceptable*»:

Quiero defender la tesis extrema de que vivir sin marco de referencia nos es absolutamente imposible; dicho de otra manera, los horizontes dentro de los que vivimos nuestra vida y que le dan sentido tienen que incluir estas fuertes discriminaciones cualitativas [jerarquía de valores]. Además, esto no es únicamente una verdad psicológica cambiante acerca de los seres humanos que podría llegar a no ser cierta en algún momento para algún individuo excepcional o un nuevo tipo humano, para un superhombre objetivamente desvinculado. Más bien, la afirmación es que vivir dentro de horizontes fuertemente cualificados constituye la condición humana..., y no un extra opcional del que podríamos prescindir²³.

Sin embargo, según Taylor, hay una visión moderna «que se siente tentada a negar estos marcos de referencia en conjunto. Mi tesis en este caso es que esta idea está profundamente equivocada..., y profundamente confundida. Supone que la afirmación de la vida y de la libertad implica repudiar las distinciones cualitativas, un rechazo de los bienes constitutivos como tales, pues son en sí

mismos reflejos de distinciones cualitativas y presuponen un concepto de bienes cualitativos»²⁴.

A lo largo del seguimiento histórico de la curiosa emergencia de esta curiosa postura, Taylor señala que «cuanto más se examinan los motivos —lo que Nietzsche llamaría *genealogía*— de estas teorías, tanto más extrañas resultan. Parecen estar motivadas por los ideales morales más robustos, como libertad, altruismo y universalismo [pluralismo universal]. Estas están entre las aspiraciones morales centrales de la cultura moderna, los bienes supremos [jerarquías fuertes] que la distinguen. Sin embargo, estos ideales llevan a los teóricos a la negación de los valores mismos. Están atrapados en una extraña contradicción pragmática, por la cual los mismos bienes que les mueven, les impulsan a negar o desnaturalizar tales bienes. Son, por su propia constitución, incapaces de exponer con claridad las fuentes profundas de su propio pensamiento. Su pensamiento es inevitablemente estrecho»²⁵. Son moralmente superiores en un universo donde se supone que nada es superior.

Según Taylor, «el agente sin marco de referencia» resultante «es un monstruo», motivado por «la profunda incoherencia y autoilusión que esta negación implica». Esta jerárquica negación de la jerarquía implica una *ética de la supresión*, afirma Taylor, porque son necesarias «capas de supresión» para esconder tan completamente de uno mismo las fuentes del propio pensamiento.

Y esto explica, además, por qué estos teóricos son, como Taylor dice, «parasitarios». Como no pueden «aclararse con las fuentes profundas de su propio pensamiento», viven necesariamente sólo de la denuncia de aquellas visiones que no llegan a reconocer conscientemente sus propias distinciones cualitativas. «Como sus fuentes morales son innombrables se dedican principalmente a las polémicas. Sus principales palabras de poder sirven para denunciar. Mucho de aquello según lo cual viven [realmente] debe ser inferido por la cólera con que sus enemigos son atacados y refutados. Este tipo de filosofía autoocultadora es también, por tanto, parasitaria...»

Así, incluso los pluralistas radicales (los heterarquistas) están motivados por los valores de libertad, altruismo (benevolencia universal) y pluralismo universal. Estos son juicios *profundamente* jerárquicos, y son además juicios que —creo que con razón— *rechazan* enérgicamente otros tipos de juicios de valor y de jerarquías que han florecido a lo largo de la historia. *Rechazan*

enérgicamente la ética del guerrero, la de la élite aristocrática, la ética de sólo-hombres, la del esclavo-dueño, por nombrar tan sólo algunas de ellas. En otras palabras, sus valores heterárquicos se mantienen en su lugar por juicios jerárquicos (con los que estoy de acuerdo en su mayoría), y podrían muy bien aclararse y unirse al resto de nosotros en el intento de comprender *conscientemente* todo esto, y no simplemente enterrar sus pistas en una retórica parasitaria, denunciadora y supresiva.

Por supuesto, los mismos problemas rodean a los «relativistas culturales», quienes mantienen que todos los diversos valores culturales son igualmente válidos y que no son posibles los juicios de valor *universales*. Pero este juicio es en sí mismo un juicio universal. Sostiene como universalmente verdadero que ningún juicio es universalmente verdadero. Es un juicio universal que simultáneamente niega todos los demás porque los juicios universales son muy, muy malos.

De este modo, el tema crucial de cómo hacer juicios universales válidos es ignorado completamente y las propias afirmaciones universales son *excluidas* de cualquier escrutinio pretendiendo simplemente que no son afirmaciones.

Los relativistas culturales extremos mantienen de esta forma que la «verdad» es básicamente aquello en lo que esté de acuerdo cualquier cultura, y así ninguna «verdad» es inherentemente mejor que otra. Este tipo de oscurantismo estuvo en boga durante las décadas de los sesenta y setenta, pero su naturaleza profundamente contradictoria se evidenció, por dar el ejemplo más notorio, con el libro de Michel Foucault *The order of things*. En este trabajo, Foucault mantuvo esencialmente que lo que los humanos llegan a llamar «verdad» es simplemente un juego de poder y una convención arbitraria, y destacó diversas épocas en las que «la verdad» parecía depender completamente de los cambiantes y convencionales *episteme* o formaciones discursivas gobernadas no por la «verdad», sino por principios de transformación excluyentes. En otras palabras, toda verdad era, en última instancia, arbitraria.

El argumento parecía muy persuasivo, incluso causó un poco de sensación a nivel internacional, hasta que sus críticos más brillantes le preguntaron: «Dices que toda verdad es arbitraria, ¿es tu exposición misma verdadera?»

Foucault, como todos los relativistas, se había autoexcluido de los mismos criterios que tan agresivamente aplicaba a los demás.

Hacia una serie de afirmaciones verdaderas que negaban toda afirmación verdadera (excepto su propia posición privilegiada), y por tanto su postura, como señalaron sus críticos desde Habermas a Taylor, era profundamente incoherente. Foucault mismo abandonó el relativismo extremo de su trabajo «arqueológico» y lo sumió en un planteamiento más equilibrado (que incluía continuidades y abruptas discontinuidades; al planteamiento meramente arqueológico lo tildó de «arrogante»).

Nadie niega que muchos aspectos de la cultura son obviamente diferentes e igualmente valiosos. La cuestión es que esta misma postura es universal y *rechaza* las teorías que catalogan mera y arbitrariamente a las culturas según una inclinación etnocéntrica (lo cual está bien). Pero como pretende que toda catalogación es mala o arbitraria, no puede explicar su propia postura y el proceso de su propio (no reconocido) sistema de catalogación. Y, como mínimo, esta catalogación inconsciente es una mala catalogación.

Y los relativistas son malos catalogadores²⁶: Jürgen Habermas y muchos otros (Charles Taylor, Karl-Otto Apel, Quentin Skinner, John Searle, etc.) han lanzado críticas demoledoras contra estas posiciones, señalando que todas ellas implican una «contradicción intrínseca»: otra forma de decir que están presuponiendo implícitamente validez universal a afirmaciones de las que niegan incluso su existencia.

En resumen, la relatividad cultural extrema y los sistemas de valores puramente heterárquicos están todo lo muertos que pueda llegar a estarlo un movimiento. Se va extendiendo la noción de que las distinciones cualitativas son inevitables dentro de la condición humana, y además que hay formas *mejores* y *peores* de hacer nuestras distinciones cualitativas.

En muchos sentidos estamos de acuerdo con las *conclusiones* generales de los movimientos de la diversidad cultural: queremos valorar a todas las culturas bajo la misma luz. Pero este pluralismo universal no es una postura con la que estén de acuerdo todas las culturas; el pluralismo universal es un tipo muy especial de categorización que la mayoría de las culturas etnocéntricas y sociocéntricas ni siquiera reconocen; el pluralismo universal es el resultado de una larga historia de luchas contra jerarquías dominantes de uno u otro tipo²⁷.

¿Por qué el pluralismo universal es mejor que las jerarquías de dominación? *¿Y cómo* hemos evolucionado hasta llegar a la

postura del pluralismo universal cuando la mayoría de la historia despreció esta visión? Estos son algunos de los muchos temas relacionados con la evolución y el desarrollo que trataremos en este volumen: *cómo* llegamos a ese pluralismo universal y cómo podemos defenderlo contra quienes, de forma dominante, elevan su cultura, creencias o valores por encima de todos los demás; estas son las cuestiones cruciales cuyas respuestas son abortadas cuando simplemente se rechazan las escalas de valores y las distinciones cualitativas por principio.

Conclusión

Mi posición es ésta: si los marcos de referencia son inevitables (somos contextos dentro de contextos, holones dentro de holones) y si los marcos de referencia implican distinciones cualitativas —en otras palabras, si inevitablemente estamos implicados en juicios jerárquicos—, entonces podemos empezar a unir conscientemente estos juicios con las *ciencias* de la jerarquía, es decir, las ciencias de holarquía, de marcos de referencia dentro de marcos de referencia, de contextos dentro de contextos, de holones dentro de holones. Y el resultado será que los valores y los hechos ya no estarán divorciados de forma automática.

Este movimiento, unificador e integrador, estaba *bloqueado* mientras los heterarquistas llamaban «holística» a su visión (cuando realmente era «acumulativa»). *Bloqueado*, porque los heterarquistas insistían en que la realidad era no jerárquica, mientras que las ciencias de la totalidad insistían en su conjunto sobre lo contrario. Pero entendiendo que *la única forma de tener un holismo es a través de la holarquía*, estamos en posición de realinear hechos y valores de forma que puedan reunirse en un delicado abrazo, teniendo a la ciencia de nuestro lado, no en nuestra contra, para construir una visión del mundo auténticamente holística, no acumulativa.

Además, señalemos simplemente que la Gran Cadena del Ser es de hecho una Gran Holarquía del Ser —en la que cada eslabón es una totalidad intrínseca que es a su vez parte de un todo mayor— y toda la serie está asentada en el Espíritu²⁸.

Si estas diferentes holarquías (en las ciencias, en los juicios de valor, en las grandes tradiciones de sabiduría) pudieran ser alineadas unas con otras con comprensión, una síntesis verdaderamente significativa podría esperarnos en nuestro futuro colectivo.

EL PATRÓN QUE CONECTA

La materia, que parece pasiva y sin forma o disposición particular, incluso en su estado más simple, tiene el impulso de presentarse a sí misma bajo formas constitutivas más perfectas, a través de la evolución natural.

IMMANUEL KANT

Dios no permanece petrificado y muerto; las piedras mismas gritan y se elevan al Espíritu.

GEORG HEGEL

La naturaleza del patrón

Comenzamos con las ciencias de la totalidad o teoría dinámica de sistemas. El resto de este capítulo, así como los capítulos 3 y 4 completos, lo vamos a dedicar a explorar algunas de las conclusiones básicas de las modernas ciencias evolutivas, con la intención puesta en su posible integración en la estructura más amplia de las cosas.

Lo que sigue son veinte principios básicos (o conclusiones) que representan lo que podríamos llamar las «pautas de la existencia», «tendencias de la evolución», «leyes de la forma» o «propensiones de manifestación». Recordemos que se trata de pautas o tendencias comunes, acerca de las cuales las ciencias sistémicas modernas han concluido que operan en los tres dominios de la evolución: la fisiosfera, la biosfera y la noosfera; por tanto, son tendencias que hacen que este universo sea un *uni-versum* («una vez»), o un pluralismo emergente entrelazado por patrones comunes (los «patrones que conectan»). (De momento no quiero entrar en arduas discusiones sobre si estas son «leyes eternas» o simplemente «hábitos relativamente estables» del universo, así que me conformo con que sean esto último)¹.

Estos patrones (descritos más adelante como los veinte principios) están extraídos de las ciencias evolutivas y sistémicas modernas, pero quiero subrayar que no se limitan a dichas ciencias. Como mencioné anteriormente, primero vamos a mirar a la «mitad»

de estas ciencias que parece precisa y rigurosa, y nos quedará por examinar la parte que es extremadamente cuestionable (comenzaremos a hacerlo en el capítulo 3). Como veremos detalladamente, el problema con que nos encontramos para destacar los patrones comunes que hallamos en los tres dominios de la evolución es, simplemente, que los patrones se presentan en el *lenguaje del naturalismo objetivo* (el lenguaje de «ello», el neutro en tercera persona) y fracasan estrepitosamente cuando son aplicados a los dominios descritos sólo en lenguaje del «yo» (estética) o del «nosotros» (ética). Cada uno de los intentos que he estudiado de «hacer un sistema unificado» sufre de esta minusvalía.

Por tanto, he sido muy cuidadoso y he intentado cortar estos principios en un nivel y tipo de abstracción que, a mi juicio, es plenamente compatible con los lenguajes del «ello», del «yo» y del «nosotros» (o lo verdadero, lo bello y lo bueno), de forma que la síntesis pueda continuar sin violencia hacia dominios donde, previamente, la teoría de sistemas se dedicaba a realizar un agresivo reduccionismo en sus propios términos naturalistas y objetivantes. (Todo esto será estudiado en detalle a partir del capítulo 3.)

Finalmente, una advertencia. Para algunos lectores estos principios han resultado ser la parte más interesante del libro; otros, por el contrario, los han hallado muy abstractos y bastante aburridos. Si este último puede ser tu caso, debo adelantarte que serán analizados y hechos asequibles en capítulos sucesivos. Entretanto, lo que sigue podría ser su resumen.

La realidad no está compuesta de cosas o de procesos; no está compuesta de átomos ni de quarks; no está compuesta de totalidades y tampoco de partes. Más bien está compuesta de totalidades/partes, es decir, de holones.

Esto es verdad para átomos, células, símbolos, ideas; todos ellos pueden ser entendidos no como cosas o como procesos, no como totalidades ni como partes, sino como totalidades/partes simultáneamente. Así, los intentos habituales de estudio y clasificación, tanto si son «atomistas» como «holísticos», están muy fuera de lugar. No hay nada que no sea un holón (hacia arriba y hacia abajo, eternamente).

Antes de que un átomo sea un átomo es un holón. Antes de que una célula sea una célula es un holón. Todos ellos son totalidades que existen dentro de otras totalidades, y de esta forma, en primer lugar y sobre todo, son totalidades/partes, holones (mucho antes de

que sus «características particulares» sean reseñadas por nosotros).

De la misma manera, la realidad podría estar compuesta de procesos y no de cosas, pero todos los procesos son procesos dentro de otros procesos; es decir, en primer lugar y principalmente, son holones. Intentar decidir si las unidades básicas de la realidad son cosas o procesos está totalmente fuera de lugar porque, sea como fuere, son holones, y centrarnos en uno u otro de estos aspectos hace que nos desviemos del tema central. Evidentemente existen cosas y existen procesos, pero todos y cada uno de ellos son holones.

Por tanto, podemos examinar lo que los *holones* tienen en común entre sí. Esto nos libera del vano intento de encontrar procesos o entidades comunes en cada nivel y en cada dominio de la existencia, porque ese análisis nunca dará resultado: siempre lleva al reduccionismo y no a una verdadera síntesis.

De esta forma, decir que el universo está compuesto de quarks es privilegiar a un dominio en particular. Igualmente, en el otro extremo del espectro, decir que el universo está compuesto de símbolos, porque es todo lo que conocemos, también supone privilegiar a otro dominio concreto. Pero decir que el universo está compuesto de holones no privilegia a ningún dominio, ni implica que un nivel específico sea más fundamental. Por ejemplo, la literatura *no* está compuesta de partículas subatómicas; pero tanto la literatura como las partículas subatómicas están compuestas de holones.

Empezando con la noción de holones y procediendo por medio de una combinación de razonamientos a priori y de pruebas a posteriori, podemos intentar discernir lo que todos los holones conocidos parecen tener en común. Estas conclusiones se van refinando y revisando al examinar cada uno de los dominios (desde la biología celular hasta las estructuras disipativas físicas, desde la evolución estelar hasta el crecimiento psicológico, desde los sistemas autopoieticos hasta la fabricación de programas de ordenador, desde la estructura del lenguaje hasta las réplicas del ADN).

Como todos esos dominios operan con holones, podemos intentar discernir lo que éstos tienen en común cuando interactúan, cuáles son sus «leyes», «hábitos», «patrones» o «tendencias». Esto nos proporciona una lista de veinte principios que he agrupado en doce categorías (algunas de ellas son simples definiciones, pero por razones de conveniencia me referiré a la lista completa como los «veinte principios». Su número, veinte, no tiene nada de particular; algunos de los principios podrían no mantenerse o bien añadirse

otros nuevos; no he intentado ser exhaustivo).

Los veinte principios

1. *La realidad como un todo no está compuesta de cosas o de procesos, sino de holones.* Es decir, está compuesta de totalidades que son simultáneamente partes de otras totalidades, sin límite hacia arriba o hacia abajo. Decir que los holones son procesos en vez de cosas es verdad en cierto sentido, pero no expresa el punto esencial de que los procesos mismos existen sólo dentro de otros procesos. No hay cosas ni procesos, únicamente holones.

Como la realidad no está compuesta de totalidades y tampoco de partes —porque sólo hay totalidades/partes—, este planteamiento elimina de raíz la discusión tradicional entre el atomismo (todas las cosas están fundamentalmente aisladas y las totalidades individuales interactúan sólo por azar) y el holismo (todas las cosas son meras hebras o partes de la red o del todo mayor). Estos dos planteamientos son absolutamente incorrectos. No hay totalidades, y no hay partes. Únicamente hay totalidades/partes.

Este planteamiento elimina asimismo el dilema entre los materialistas y los idealistas. La realidad no está compuesta de quarks, o de hadrones interdependientes, o de intercambio subatómico; pero tampoco lo está de ideas, símbolos o pensamientos. Está compuesta de holones.

Hay un viejo chiste sobre un rey que va a visitar a un sabio, y le pregunta: «¿Por qué la Tierra no se cae?» El sabio le contesta: «La Tierra se sostiene sobre un león.» «Entonces, ¿sobre qué se sostiene el león?» «El león se sostiene sobre un elefante.» «¿Sobre qué se sostiene el elefante?» «El elefante se sostiene sobre una tortuga.» «¿Sobre qué se sostiene...?» «Puede parar ahí mismo, majestad. Son todo tortugas hasta abajo.»

Son todo holones hasta abajo. «Las partículas subatómicas — en cierto sentido que sólo puede ser definido con rigor en la mecánica cuántica relativista— están encajadas unas en otras. El punto es que una partícula física (una partícula renormalizada) implica: 1) una partícula desnuda, y 2) un enorme amasijo de partículas virtuales, enrolladas entre sí inseparablemente formando una trama recurrente. La existencia de una partícula real implica, por tanto, la existencia de muchas otras, contenidas en la nube virtual que la rodea a medida que se desplaza. Y cada una de las partículas

virtuales de la nube arrastra, evidentemente, su propia nube virtual, burbujas dentro de otras burbujas [holones dentro de holones], y así sucesivamente *ad infinitum...*»².

Pero hacia arriba, también son todo tortugas. Tomemos las matemáticas, por ejemplo. Las «paradojas» notables de las teorías de conjuntos (las de Cantor, Burali-Forti, Russell), que entre otras cosas llevaron al Teorema de Tarski y al Teorema de Incompletitud de Gödel, han colocado a las matemáticas en un universo *irreversible, eternamente en expansión, sin límite superior*: «La totalidad de los conjuntos no puede ser el final de un proceso generativo bien definido, porque si lo fuera podríamos tomar todo lo generado hasta entonces como un conjunto y continuar generando universos aún mayores. La totalidad de conjuntos [holones matemáticos] es una totalidad absoluta o “no condicionada” que por esa misma razón no puede ser entendida de forma adecuada por la mente humana, ya que el objeto de una concepción normal siempre puede ser incorporado a una totalidad más inclusiva. Además, los conjuntos están dispuestos en una jerarquía transfinita»; es decir, una holarquía que continúa hacia arriba *por siempre, y debe* continuar hacia arriba por siempre («transfinitamente»), porque en caso contrario las matemáticas llegan a una rechinante contradicción que les hace detenerse³. Incluso las matemáticas observan una dirección temporal, y la flecha temporal es indefinidamente, «transfinitamente», holárquica.

Esto es importante también para la filosofía y en particular para muchos de los paradigmas de la «nueva era» que actualmente proclaman el «Holismo». «Transfinito» (tortugas todo el recorrido hacia arriba) significa que la suma total de las totalidades/partes en el universo *no es una totalidad en sí misma*, porque en el momento en que lo fuera, esa totalidad sería una *parte* de la totalidad del momento siguiente, que a su vez es sólo una parte de la siguiente..., y así *ad infinitum*.

Esto significa que no hay un lugar en el que nos podamos parar y decir: «El principio básico del universo es Totalidad» (tampoco podemos decir, evidentemente, que «el principio básico del universo es Parcialidad»). Impide que digamos que el principio de totalidad rige en el mundo, porque no es así; cualquier totalidad es una parte, indefinidamente.

Así, holones dentro de holones dentro de holones quiere decir que el mundo no está fundado ni en totalidades ni en partes

(cualquier tipo de «realidad absoluta» en sentido espiritual veremos que no es una totalidad ni una parte, ni uno ni muchos, sino puro Vacío sin base o Espíritu radicalmente *no dual*).

Esto es importante porque evita una Totalidad dominante y totalizadora. «Totalidad»: se trata de un concepto muy peligroso (este es un punto que nos va a acompañar a lo largo de todo el libro); peligroso por muchas razones, entre ellas la de que siempre está disponible para ser usado con fines ideológicos. Cuando quiera que alguien dice que la totalidad es lo definitivo debemos estar alerta, porque nos está diciendo que somos meramente «partes» de su versión particular de «totalidad» y, por tanto, deberíamos estar sometidos a su visión: somos meramente hilos de su maravillosa red.

Y, además, como todos estamos definidos como simples hilos de su gloriosa red, parece eminentemente razonable que propongan un programa social totalizador. No está de más señalar que teóricos tan diversos como Habermas o Foucault han visto en estos programas totalizadores el principal enemigo moderno del mundo de la vida (volveremos a este punto en el capítulo 12).

Elaboro sobre este punto porque es muy importante resaltar la infinitud de la holarquía, su apertura, su naturaleza «mareantemente» escalonada —una holarquía de realización, no de dominación—. Recordemos que una holarquía de dominación se establece precisamente cuando el holón se sitúa no como totalidad/parte sino como totalidad, y punto. La «totalidad última» es la esencia de las holarquías de dominación, de las holarquías patológicas. «Pura totalidad» es la mentira totalizadora.

Por todas estas razones, me referiré a la suma total de sucesos en el universo no como «Totalidad» (que implica la prioridad última de la totalidad respecto a la parcialidad) sino como «el Todo» (que es la suma total de totalidades/partes). Y esta suma total no es en sí misma una totalidad sino una totalidad/parte: tan pronto como piensas en «el Todo», tu propio pensamiento ha *añadido* otro holón al Todo (así, el primer Todo ya no es *el* Todo sino sólo una *parte* del nuevo Todo), y seguiríamos así indefinidamente sin llegar nunca a aquello que simbolizamos como «el Todo»; esta es la razón por la que *nunca* hay un todo, sino una serie sin fin de totalidades/partes (en la que la serie misma es una totalidad/parte; y así «transfinitamente»).

Los pitagóricos introdujeron el término *Kósmos*, que generalmente traducimos como «cosmos». Pero el significado

original de *Kósmos* era la naturaleza estructurada o proceso de todos los dominios de la existencia, desde la materia hasta las matemáticas o hasta dios, no meramente el universo físico que es lo que tanto «cosmos» como «universo» significan actualmente.

Me gustaría volver a introducir este término, *Kósmos*. El *Kósmos* contiene al cosmos (o fisiosfera), al bios (o biosfera), al nous (o noosfera) y al teos (teosfera o dominio divino) —donde ninguno de ellos es más fundamental que los demás (incluso el espíritu se difumina en el Vacío).

Podemos resumirlo así: el *Kósmos* está compuesto de holones, todo el recorrido hacia arriba y todo el recorrido hacia abajo.

Permitidme acabar esta sección con un último ejemplo de origen tal vez sorprendente. Los «posestructuralistas posmodernos» —grupo al que se suelen asociar nombres tales como Derrida, Foucault, Jean-François Lyotard y, yendo hacia el pasado, autores como George Bataille y Nietzsche— han sido grandes enemigos de cualquier tipo de teoría sistemática o «gran narrativa», y de esta forma se puede esperar que eleven obstinadas objeciones a cualquier teoría general de la «holarquía». Pero si examinamos su trabajo de cerca, vemos que está dirigido precisamente por el concepto de holones dentro de holones dentro de holones, o textos dentro de textos dentro de textos (o contextos dentro de contextos dentro de contextos), y es este juego deslizante de textos dentro de textos el que forma la plataforma «sin cimientos» desde la que lanzan sus ataques.

Tomemos a George Bataille, por ejemplo: «De la forma más general [la cursiva es suya], *cada elemento aislable del universo aparece siempre como una partícula que puede entrar en la composición de un todo que la trasciende. El ser se encuentra únicamente en la forma de totalidad compuesta de partículas cuya autonomía relativa se mantiene* [una parte que también es un todo]. Estos dos principios [simultáneamente totalidad y parcialidad] dominan la incierta presencia de un ser *ipse*, que desde la distancia nunca deja de ponerlo *todo* en cuestión»⁴.

Todo es puesto es cuestión porque todo es un contexto dentro de otro contexto, eternamente. Y los posestructuralistas posmodernos son conocidos precisamente por *ponerlo todo en cuestión*. En un lenguaje que pronto se haría muy típico (ahora ya es casi cómico), Bataille continúa señalando que «ponerlo todo en

cuestión» contrarresta la necesidad humana de poner las cosas en términos de una totalidad adecuada y de una universalidad orgullosa de sí misma: «Con el miedo extremo que se convierte imperativamente en una demanda de universalidad, arrastrado hasta el vértigo por el movimiento que lo compone, el ser *ipse*, que se presenta como universal, es sólo un desafío a la difusa inmensidad que escapa de su precaria violencia, la negación trágica de todo lo que no es su propia fortuna de fantasma desconcertado. Pero, como hombre, este ser cae en los meandros del conocimiento de los demás humanos que absorben su sustancia para reducirla a un componente de lo que va más allá de la violenta locura de su autonomía en la noche total del mundo»⁵. Y así sucesivamente.

La cuestión *no es* que el propio Bataille no tuviera ningún tipo de sistema, sino que *el sistema es deslizante*: holones dentro de holones. La pretensión de simplemente «no tener sistema» es muy poco ingeniosa. André Breton, líder de los surrealistas en aquel momento, lanzó un contraataque sobre esta parte del trabajo de Bataille en términos que aún resuenan en los críticos modernos de los posmodernistas: «La desgracia del señor Bataille es la siguiente: razona abiertamente como alguien que “tuviera una mosca en la nariz”, lo que le alía más con los muertos que con los vivos, pero *razona*. Intenta compartir sus obsesiones con la ayuda del pequeño mecanismo que aún no tiene completamente estropeado: este mismo hecho prueba que, diga lo que diga, no puede pretender oponerse a cualquier sistema como si fuera una bestia sin pensamiento»⁶.

En cierto sentido, ambos lados son correctos. Hay un sistema, pero el sistema se desliza. No tiene fin, es «mareantemente» holárquico. Esta es la razón por la que Jonathan Culler, quizás el mejor intérprete de la deconstrucción de Jacques Derrida, puede señalar que Derrida no niega la verdad per se sino que insiste en que ésta y el significado están *ligados a un contexto* (cada contexto es un todo que es también parte de otro contexto total, que a su vez...). Culler afirma: «Uno podría, por tanto, identificar la deconstrucción con los principios gemelos de la *determinación contextual del significado* y la *infinita extensibilidad del contexto*»⁷.

Tortugas todo el recorrido, hacia arriba y hacia abajo. Lo que la deconstrucción cuestiona es el deseo de encontrar un lugar último de descanso, ya sea en la totalidad, en la parcialidad o en cualquier otro lugar intermedio. Cada vez que alguien encuentra la interpretación final o fundamental de un texto (o de la vida, o de la

historia o del *Kósmos*), siempre está a mano la deconstrucción para decir que el contexto total —o interpretación holística— no existe, porque es parte de otro texto, infinitamente, para siempre. Culler lo expresa así: «El contexto total [Holismo definitivo] es imposible de dominar tanto como principio como en la práctica. *El significado está ligado al contexto, pero el contexto es ilimitado*»⁸. Tortugas transfinitas.

Incluso Habermas, que generalmente toma la misma posición de Breton ante la de Bataille y Derrida, está de acuerdo en este punto concreto. Él lo expresa así: «Por principio, estas variaciones de contexto que cambian el significado no pueden ser detenidas o controladas porque los contextos no pueden ser agotados, es decir, no pueden ser dominados teóricamente de una vez por todas»⁹.

El hecho de que el contexto se deslice no significa que no se puedan establecer significados, que la verdad no exista o que los contextos no se vayan a mantener el tiempo suficiente como para demostrar ni un solo punto. Muchos posestructuralistas posmodernos no sólo han descubierto el espacio holónico, sino que se han perdido en él (volveremos a este punto en el capítulo 13; George Bataille, por ejemplo, hizo una intensa, profunda y prolongada revisión del espacio holónico y se volvió verdaderamente loco, aunque es difícil determinar cuál es la causa y cuál es el efecto).

En cuanto a nuestro viaje, sólo debemos señalar que sí hay sistema, pero que es deslizante: el *Kósmos* es un Todo sin fin, y el Todo está compuesto de holones (a lo largo de todo el recorrido, tanto hacia arriba como hacia abajo).

2. *Los holones muestran cuatro capacidades fundamentales: autopreservación, autoadaptación, autotranscendencia y autodisolución.* Estas cuatro características son muy importantes y las vamos a estudiar una a una.

a) *Autopreservación.* Todos los holones muestran una cierta capacidad de preservar su propia totalidad o autonomía. Un átomo de hidrógeno, dentro del contexto adecuado, sigue siendo un átomo de hidrógeno. No necesariamente demuestra intencionalidad de una forma que llamaríamos desarrollada, pero preserva su individualidad a lo largo del tiempo: se las arregla para seguir siendo él mismo a lo largo de las fluctuaciones temporales —demuestra su autopreservación simplemente en el sentido de que mantiene su identidad a través del tiempo (¡esto en sí mismo ya es un logro notable!).

Un holón, en un entorno vivo (por ejemplo, una célula), muestra una capacidad aún más sofisticada de autopreservación: la capacidad de autorrenovación (autopoiesis); mantiene sus propios patrones (o estructuras) reconocibles incluso aunque sus componentes materiales sean intercambiados; *asimila* el entorno a sí mismo (es una «estructura disipativa metaestable»).

En otras palabras, aunque los holones existen *gracias a* sus relaciones de interconexión o contexto, *no están definidos* por su contexto sino más bien por su propia forma, modelo o estructura individual (incluso partículas que dependen de otras mantienen su perspectiva individual, como señaló Leibniz).

Esta forma intrínseca, o patrón, es conocida con diversos nombres, como entelequia (Aristóteles), unidad/campo mórfico (Sheldrake), régimen, código o canon (Koestler), estructura profunda (Wilber). En la fisiosfera, la forma del holón es relativamente simple (aunque incluso esta sea asombrosamente compleja); en la biosfera y en la noosfera sigue reglas complicadas en su relación de intercambio con el entorno, todas ellas dirigidas a conservar estable (o teleológicamente reconocible), coherente y relativamente autónomo el patrón, que es la esencia de cualquier holón. Francisco Varela, por ejemplo, explica que la biología anterior estaba basada en «unidades heterónomas que operaban según una lógica de correspondencia», mientras que la esencia de la nueva biología se basa en «unidades autónomas que operan según una lógica de coherencia»¹⁰.

En resumen, los holones se definen no por la materia de que están hechos (puede no haber materia) ni por el contexto en el que viven (aunque son inseparables de él), sino por el patrón relativamente autónomo y coherente que presentan. La capacidad de preservar ese patrón es una de las características del holón: la totalidad del holón se muestra en la capacidad de preservar su patrón.

b) *Autoadaptación*. Un holón funciona no sólo como una *totalidad* autopreservadora sino también como *parte* de otro todo mayor, y en su capacidad de ser una parte debe adaptarse o acomodarse a otros holones (no autopoiesis sino alopoiesis; no asimilación sino acomodación). El aspecto *parcialidad* del holón se muestra en su capacidad de acomodarse, de registrar la presencia de otros holones, de encajar en el entorno existente. Por ejemplo, incluso los electrones se acomodan a la cantidad de estas mismas

partículas que haya en una capa orbital; registran su entorno y reaccionan a él. Esto no implica intencionalidad por parte del electrón, tan sólo la capacidad de reaccionar a las acciones de lo que le rodea. Como *totalidad* sigue siendo él mismo; como *parte*, debe encajar (ambos constituyen los principios 2a y 2b).

Podemos llamar a estas dos tendencias opuestas *individualidad* y *comunidad* del holón. Su individualidad —tendencias autoasertivas, autopreservadoras, asimiladoras— expresan su *totalidad*, su autonomía relativa; mientras que su comunidad —sus tendencias participativas, conectivas, unificadoras— expresan su *parcialidad*, su relación con algo más grande.

Estas dos tendencias son absolutamente cruciales e igualmente importantes; un exceso de una de ellas matará al holón inmediatamente (por ejemplo, destruyendo su patrón identificativo); incluso un pequeño desequilibrio le llevará a una deformación estructural (ya estemos hablando del crecimiento de una planta o del crecimiento del patriarcado). Y ya hemos sugerido (capítulo 1) que un desequilibrio de estas tendencias en cualquier sistema se expresa como *individualidad patológica* (alienación y represión) o *comunidad patológica* (fusión e indisociación).

Esta polaridad primordial está presente en todos los dominios de la existencia manifestada y fue expresada arquetípicamente como los principios taoístas *de yin* (comunidad) y *yang* (individualidad). Según Koestler: «En distintos niveles de las jerarquías orgánicas e inorgánicas, la polarización de las fuerzas “particularistas” [individualidad] y “holísticas” [comunidad] toman formas diferentes, pero es *observable en cada uno de los niveles*»¹¹.

(Tendré mucho más que decir sobre estas dos tendencias cuando lleguemos a los niveles políticos y psicológicos de autoorganización, particularmente en lo referente a las esferas de valores masculinos y femeninos, y a las teorías políticas de derechos [individualidad] y responsabilidades [comunidad].)

c) *Autotrascendencia* (o *autotransformación*). Cuando un átomo de oxígeno y dos de hidrógeno se juntan en circunstancias adecuadas, emerge un holón nuevo y, en cierta manera, sin precedentes: el de la molécula de agua. No se trata simplemente de asociación, autoadaptación o comunidad de tres átomos; es una transformación cuyo resultado es un nuevo emergente: distintas totalidades se juntan para producir una nueva totalidad diferente. Esto supone un giro creativo sobre lo que había ocurrido hasta

ahora. Es a lo que Whitehead denominó *creatividad* (a la que designó como «la categoría última», la categoría necesaria para entender cualquier otra)¹², y a lo que Jantsch y Waddington llamaron *autotrascendencia*.

Algunos escritores, como Koestler, mezclan la autoadaptación y la autotrascendencia, refiriéndose a ellas de forma intercambiable porque ambas encarnan una forma de «ir más allá». Aparte de esta similitud, ambas son de clase y grado diferentes. En la autoadaptación o comunión, uno encuentra que *es parte* de un *todo* más amplio; en la autotransformación, uno se *convierte en una nueva totalidad*, que tiene sus propias formas nuevas de individualidad (autonomía relativa) y comunión¹³. Jantsch lo describe así:

No es suficiente caracterizar a estos sistemas simplemente como sistemas abiertos, adaptativos, sistemas del no-equilibrio, o sistemas con capacidad de aprendizaje [comunión]; son eso y más: son *autotrascendentes* [la cursiva es suya], lo que significa que son capaces de... transformarse a sí mismos. Los sistemas autotrascendentes son el vehículo de la evolución para producir un cambio cualitativo y de esta forma asegurar su continuidad; la evolución, a su vez, mantiene a los sistemas autotrascendentes, que sólo pueden existir en un mundo de interdependencia. Para los sistemas autotrascendentes, el Ser se une al Devenir...¹⁴.

Como dice Ilya Prigogine, los distintos niveles y estadios de la evolución son irreducibles unos a otros porque las transiciones entre ellos están caracterizadas por *rupturas de simetría*, lo que significa simplemente que no son equivalentes a nuevas disposiciones del mismo material (sea lo que sea ese «material»), sino que en parte son una trascendencia significativa, un nuevo giro creativo. Jantsch lo explica así:

Las rupturas de simetría introducen nuevas posibilidades dinámicas para la morfogénesis y señalan un acto de autotrascendencia. La complejidad sólo es posible a través de las rupturas asimétricas. El mundo que emerge de ellas se hace cada vez más irreducible a un solo nivel de [propiedades] básicas. La realidad que emerge está coordinada a muchos niveles.

Él lo resume todo así: «En el paradigma de la autoorganización, *la evolución es el resultado de la autotrascendencia a todos los niveles*»¹⁵. También lo llama «autorrealización a través de la autotrascendencia».

En otras palabras, esto introduce una dimensión *vertical* que

corta en ángulo recto, por así decirlo, con la horizontal de individualidad y comunión. En la autotrascendencia, la individualidad y la comunión no sólo interactúan; más bien surgen *nuevas formas* de individualidad y de comunión a través de rupturas de simetría, a través de la introducción de giros nuevos y creativos dentro de la corriente evolutiva. En la evolución no sólo hay *continuidad*, también hay importantes *discontinuidades*. «La naturaleza evoluciona a través de saltos repentinos y transformaciones profundas más que a través de pequeños reajustes. El diagrama abierto del árbol de la vida ya no se parece a las uniones en forma de “Y” de la teoría sintética; actualmente se representa en forma de abruptos cambios... Hay pruebas evidentes, acumuladas en muchos campos de la ciencia empírica, de que los sistemas dinámicos no evolucionan suavemente y con continuidad en el tiempo, sino que lo hacen a través de saltos y estallidos comparativamente repentinos»¹⁶.

El paleontólogo George Simpson llamó a esto la «evolución cuántica», porque estos estallidos «implicaron alteraciones relativamente abruptas de la capacidad adaptativa o de la estructura corporal y dejaron muy pocas o ninguna prueba en los registros fósiles de las transiciones entre ellas»¹⁷. Esta «evolución cuántica» llevó al «modelo puntuacional» de Niles Eldredge y Stephen Jay Gould; Michael Murphy lo resumió como «trascendencia evolutiva».

Murphy señala que «los teóricos evolutivos Francisco Ayala y Theodosius Dobzhansky les han llamado... sucesos que ejemplifican la “trascendencia evolutiva”, porque en cada uno de ellos surgió un nuevo orden de existencia. G. Ledyard Stebbins, uno de los principales arquitectos de la moderna teoría evolutiva, describió ciertas diferencias entre los pasos grandes y los pequeños dentro de la evolución orgánica, distinguiendo los avances de mayor o menor grado en plantas y animales. El término *grado* es usado por los biólogos para señalar una serie de características o habilidades que de manera clara dan a los descendientes de la especie ciertas ventajas sobre sus antecesores. Según Stebbins, el desarrollo de las capacidades de polinización del algodóncillo y de las orquídeas es un ejemplo de pequeños avances de grado, mientras que la aparición del tubo digestivo, del sistema nervioso central, de los órganos de los sentidos, de los miembros vertebrados y del comportamiento social elaborado representan avances importantes. Él estimó que ha habido 640.000 de los primeros y entre 20 y 100 de los segundos durante

los cientos de millones de años de la evolución eucariota»¹⁸.

La cuestión es que no hay nada que sea especialmente metafísico u oculto en todo esto. La autotranscendencia es simplemente la capacidad que tiene un sistema de llegar más allá de lo dado, e introducir en cierta medida algo novedoso; una capacidad sin la cual es seguro que la evolución no hubiera podido ni siquiera comenzar. La autotranscendencia, que llega a todos los rincones del universo (o de otra forma la evolución no tendría un *punto* de partida), significa nada más —y nada menos— que el universo tiene la capacidad intrínseca de ir más allá de lo que fue anteriormente.

d) *Autodisolución*. Los holones que se van construyendo (a través de la autotransformación vertical) también se pueden destruir. Obviamente, cuando los holones se «disuelven» o «se despegan», tienden a hacerlo a lo largo de la misma secuencia vertical según la cual fueron construidos (aunque, por supuesto, en la dirección opuesta).

Si una estructura se ve forzada a retroceder en su evolución (por un cambio en el no-equilibrio, por ejemplo), mientras no haya fuertes perturbaciones lo hace siguiendo el mismo camino por el que ha progresado... Esto implica la existencia de un primitivo *sistema de memoria* holística que ya aparece a nivel de los sistemas de reacción química¹⁹.

Esto es verdad en todo el recorrido, incluidos los holones psicológicos y lingüísticos (noosféricos). Roman Jakobson habla de «esos fenómenos estratificados que la psicología moderna descubre en distintas áreas del reino de la mente. Nuevas adiciones se superponen sobre las anteriores y la disolución comienza en los estratos superiores: el acuerdo sorprendentemente exacto entre la sucesión cronológica de estas adquisiciones y las leyes generales de solidaridad irreversible que gobiernan la sincronía de todas las lenguas del mundo»²⁰.

En otras palabras, lo que se construye verticalmente hacia arriba puede romperse verticalmente hacia abajo, y las rutas en ambos casos son básicamente las mismas.

Tomadas en conjunto, estas cuatro capacidades — autpreservación o individualidad, comunión o autoacomodación, autotranscendencia y autodisolución— pueden ser representadas como una cruz, con dos «opuestos» horizontales (individualidad y comunión) y dos «opuestos» verticales (autotranscendencia y autodisolución).

Estas cuatro «fuerzas» están en tensión constante (como veremos en todo este volumen). *Horizontalmente*: cuanto más individualidad, menos comunión, y viceversa. Es decir, cuanto más intensamente un holón preserva su propia individualidad, su propia *totalidad*, tanto menos sirve a sus comuniones o a su *parcialidad* dentro de totalidades más amplias (y viceversa: cuanto más es una parte, tanto menos es su propia totalidad). Cuando decimos que un elemento como el helio es «inerte», nos referimos a que se resiste a unirse con otros elementos para formar compuestos; retiene su individualidad y se resiste a la comunión; es relativamente inerte.

Esta es una tensión constante a lo largo de todos los dominios y aparece en todas partes, desde la batalla entre la autopreservación y la preservación de la especie hasta el conflicto entre derechos (individualidad) y responsabilidades (comunión), identidad individual y afiliación, persona y comunidad, coherencia y correspondencia, autodirección y ser dirigido por otros, autonomía y heteronomía... En resumen, ¿cómo puedo ser simultáneamente mi propia totalidad y una parte de algo mayor sin sacrificar lo uno ni lo otro?

(Como veremos, parte de la respuesta en todos los estadios de la evolución, incluido el humano, implica la autotrascendencia hacia nuevas formas de individualidad y comunión que integren e incorporen ambas partes superponiéndolas: no sólo una totalidad más amplia —expansión horizontal— sino una totalidad más elevada o profunda —la emergencia vertical—. Por esta razón, la evolución es el resultado de una autotrascendencia a todos los niveles, y es «autorrealización a través de la autotrascendencia»; pero estamos yendo un poco por delante de la historia.)

Esta constante batalla horizontal entre individualidad y comunión se extiende incluso a las formas *de patología* de cualquier nivel dado, en las que *demasiada individualidad* lleva a cortar (represión y alienación) las ricas redes de comunión que mantienen esa misma individualidad en primer lugar; y *demasiada comunión* lleva a la pérdida de integridad individual, a la fusión con otros, a la indisociación, a borrar los límites y a fundirse perdiendo la autonomía.

(Como veremos, la típica «patología masculina» tiende a ser la hiperindividualidad, o el miedo a la relación, ¡como el helio inerte!, y la típica «patología femenina» tiende a ser la hipercomunión, o el miedo a la autonomía —una lleva a la dominación y la otra a la

fusión—; veremos cómo se desarrolló esto en el «patriarcado» y en el «matriarcado».)

Si la batalla horizontal está entre la individualidad y la comunión, la constante batalla vertical se encuentra entre la autotranscendencia y la autodisolución, las tendencias que construyen o destruyen (y, obviamente, estas fuerzas interactúan con la individualidad y con la comunión en cualquier nivel dado; por ejemplo, demasiada individualidad y demasiada comunión llevan a la destrucción, como veremos; ello representa constantemente un problema en los asuntos humanos, donde el deseo de encontrar un «significado más amplio» a menudo lleva a un exceso de comunión o fusión con una «causa mayor», y esta fusión es confundida con la trascendencia, cuando se trata sólo de una pérdida de autonomía y un abandono de responsabilidades, lo que aparentemente es la causa de la atracción).

He estado dando ejemplos principalmente del ámbito humano, pero la cuestión es que, en sus formas más sencillas, estas cuatro fuerzas operan incluso en los holones más simples, porque también todo son tortugas a lo largo del recorrido descendente. Es decir, cada holón es un holón dentro de otros, transfinitamente: cada holón es *simultáneamente* tanto un *subholón* (parte de otro holón) como un *supraholón* (que contiene otros holones). Como holón, debe preservar su propio patrón (individualidad) en el tiempo, y debe registrar y reaccionar a su entorno (sus comuniones en el espacio). Si no responde adecuadamente, es borrado: demasiada individualidad o demasiada comunión destruyen el patrón que le identifica.

Dado que cada holón es también un supraholón, cuando es borrado —cuando se autodisuelve en sus subholones— tiende a seguir el mismo camino descendente que éstos han seguido en el camino ascendente: las células se descomponen en moléculas, que a su vez se descomponen en átomos, y éstos en partículas que desaparecen en las probabilísticas nubes transfinitas de «burbujas dentro de burbujas»...

Preservarse o acomodarse, trascenderse o disolverse: son los cuatro impulsos diferentes a los que está sometido cada holón en el *Kósmos*.

3. *Los holones emergen*. Emergen nuevos holones debido a la capacidad de autotranscendencia. Primero las partículas subatómicas; después los átomos, moléculas, los polímeros; después las células, y así sucesivamente. Los holones emergentes son en cierto sentido

novedosos; tienen propiedades y cualidades que no pueden ser deducidas estricta y totalmente de sus componentes; por tanto, ellos, y sus descripciones, no pueden ser reducidos simplemente a sus partes componentes. Hofstadter lo expresa así: «Los niveles organizativos implican, ontológicamente, nuevas entidades, más allá de los elementos de los que procede su proceso de autoorganización»²¹, y continúa: «Es importante darse cuenta de que la ley de nivel superior no puede ser descrita en los términos del vocabulario que describe el nivel inferior», y señala que esto es cierto tanto para las partículas de un gas como para las especies biológicas, los programas de ordenador o las réplicas del ADN, tanto para las escalas musicales como para las reglas lingüísticas²².

Emergencia significa también que la *indeterminación* (y una de sus consecuencias, el grado de libertad) está enhebrada en el tejido mismo del universo, porque emergencia *sin precedentes* significa *no determinado* por el pasado (aunque algunas partes del universo puedan colapsar regularmente de forma determinista, como en la mecánica clásica). Los holones están fundamentalmente indeterminados en algunos aspectos (precisamente porque son fundamentalmente auto-trascendentes). Laszlo resume así las pruebas disponibles: «La selección de entre el conjunto de estados estables alternativos y dinámicamente funcionales no está predeterminada. El nuevo estado no es decidido ni por las condiciones iniciales del sistema ni por cambios en los valores críticos de los parámetros ambientales; cuando un sistema dinámico es desestabilizado fundamentalmente, actúa de forma indeterminada»²³.

Actualmente parece prácticamente seguro que el determinismo sólo surge como un caso límite cuando la capacidad de autotranscendencia del holón se aproxima a cero, o cuando la autotranscendencia misma hace pasar la situación de indeterminación a un holón superior (volveremos más adelante a este importante tema).

La emergencia no es un fenómeno raro o aislado. Varela, Thompson y Rosch resumen las pruebas disponibles de esta forma: «Está claro que las propiedades emergentes han sido halladas en todos los dominios: vórtices y láseres, oscilaciones químicas, redes genéticas, patrones de desarrollo, genética de las poblaciones, sistemas inmunológicos, ecología y geofísica. Lo que todos estos diversos fenómenos tienen en común es que en cada caso una red

produce nuevas propiedades... La emergencia de patrones o configuraciones globales en sistemas de elementos interactuantes no es una rareza que sólo se da en casos aislados o en particular en algunos sistemas [especiales]. De hecho, parece difícil que cualquier agregado densamente conectado escape a las propiedades emergentes»²⁴. Ernst Mayr lo expresa así en su exhaustivo trabajo *The growth of biological thought*:

Los sistemas casi siempre tienen la particularidad de que las características de la totalidad no pueden (ni siquiera en teoría) ser deducidas del conocimiento profundo de los componentes tomados por separado o en otras combinaciones parciales. La aparición de estas nuevas características en las totalidades ha sido llamada *emergencia*. La emergencia ha sido invocada a menudo para explicar fenómenos tan difíciles como la vida, la mente o la conciencia. Realmente, la emergencia es igualmente característica de los sistemas inorgánicos..., es universal, y como dijo Popper: «Vivimos en un universo de novedad emergente»²⁵.

Permitidme señalar de pasada que esto significa que todas las ciencias son fundamentalmente *ciencias reconstructivas*. Por tanto, no sabemos ni podemos saber de forma exacta lo que ningún holón hará mañana (podríamos conocer los delineamientos más generales basados en observaciones *anteriores*, pero la emergencia autotranscendente siempre conlleva un cierto grado de ¡sorpresa!). Tenemos que esperar y ver, y a partir de ahí, después del hecho, *reconstruimos* un sistema de conocimiento²⁶.

Sin embargo, cuando la autotranscendencia de un holón se acerca a cero (cuando su creatividad es absolutamente mínima), las *ciencias reconstructivas* colapsan para convertirse en *ciencias predictivas*. Históricamente, las ciencias empíricas comenzaron estudiando precisamente aquellos holones que muestran una creatividad mínima. De hecho, estudiaron básicamente tan sólo un montón de *rocas* en movimiento (masa que se mueve a través del espacio en el tiempo), y de esta forma confundieron la naturaleza de la ciencia haciéndola esencialmente predictiva.

No quiero ofender a las rocas, pero al tomar algunos de los holones más simples de la naturaleza y hacer de su estudio el estudio de la «realidad realmente real», fueron las ciencias físicas, como hemos visto, las responsables de que el *Kósmos* colapsara en el cosmos, de la reducción de la Gran Holarquía del Ser a las criaturas más simples de esta Tierra, y del aplanamiento de una realidad

multidimensional en un paisaje plano y descolorido, definido por un *mínimo* de creatividad (y, por tanto, *máximamente* predecible)²⁷.

Hizo falta que llegara el principio de indeterminación de Heisenberg para recordarnos que ni siquiera los componentes de las rocas son tan predecibles ni tan simples como estos reduccionismos tontos. Entretanto, la utilización de la predictibilidad como «ideal» del conocimiento arruinó prácticamente todos los campos a los que fue aplicada (incluidas las rocas), porque sus propios métodos borraban cualquier creatividad que encontrasen, eliminando de esta forma todo lo que fuera novedoso, significativo, valioso...

4. *Los holones emergen holárquicamente.* Es decir, jerárquicamente, como una serie ascendente de totalidades/partes. Los organismos contienen células, pero no al revés; las células contienen moléculas, pero no al revés; las moléculas contienen átomos, pero no al revés. Y es este *no al revés* en *cada estadio* lo que constituye una asimetría inevitable y una jerarquía (holarquía). Cada holón más profundo o más alto abarca a sus predecesores y después *añade* su propio patrón nuevo y más abarcante, su totalidad; el nuevo código, canon, campo morfogenético o individualidad que lo definirá como una totalidad y no meramente como un montón (como Aristóteles muy claramente apuntó). Este es el famoso dictado de Whitehead: «Los muchos se convierten en el uno y son incrementados por el uno.» Laszlo comenta:

La evidencia empírica de este proceso es innegable. Distintos elementos atómicos convergen en agregados moleculares; éstos convergen en células y subcélulas, los ladrillos de los que la vida está hecha; organismos unicelulares convergen en especies pluricelulares; y especies variadísimas convergen en ecologías²⁸.

Bertalanffy lo expresa llanamente: «La realidad, en la concepción moderna, aparece como un tremendo orden jerárquico de entidades organizadas que pasan a través de la superposición de muchos niveles, desde los sistemas físicos y químicos a los biológicos y sociológicos. Esta estructuración jerárquica y combinación en sistemas de orden cada vez superior es característica de la realidad como un todo, y es de importancia fundamental, especialmente en biología, psicología y sociología»²⁹. Asimismo, Edward Goldsmith, en su obra *The way: an ecological worldview*, una explicación muy valorada del «nuevo paradigma», lo resume así: «La ecología explica los sucesos en términos de sus roles dentro de la jerarquía espacio-temporal de Gaia»³⁰. E incluso la teoría de los campos

morfogenéticos de Rupert Sheldrake —considerada innovadora y muy atrevida— no evade lo obvio; la conclusión de Sheldrake es: «De esta forma los campos morfogenéticos, como las unidades mórficas mismas, son esencialmente jerárquicos en su organización»³¹.

Francisco Varela, cuya investigación sobre la naturaleza autónoma del conocimiento holónico es la piedra angular de la «nueva biología» (véase principio 2a), señala que «parece ser un reflejo general de la riqueza de los sistemas naturales que las señales puedan ser repetidas para producir una jerarquía de niveles. La elección de considerar un nivel como superior o inferior corresponde a una elección de tratar al sistema dado como autónomo o como restringido»³². Es decir, cada holón es totalidad y parte, y puede ser considerado en términos de su autonomía (individualidad) o en términos de su restricción por otros holones (en comunión), siendo ambas visiones correctas (aunque parciales).

Prácticamente todos los ecologistas profundos y ecofeministas rechazan la noción de holarquía, aunque a mi juicio por razones bastante equivocadas. Desde mi punto de vista, parecen pensar que jerarquía y atomismo son «malos», y que su «holismo» es el opuesto de ambos. Pero el mismísimo santo patrón de la ecología profunda, Arne Naess, señala claramente que «holismo» y «atomismo» son realmente las dos caras del mismo problema, y que la *cura* para *ambos* es la jerarquía. Toda la realidad consiste en lo que él llama «totalidades subordinadas» o «gestalts subordinadas», es decir, holones: «Tenemos un complejo campo de gestalts en una vasta jerarquía. Podemos hablar, por tanto, de gestalts de orden superior e inferior»³³.

Naess señala, además, que esta concepción jerárquica es necesaria para contrarrestar *tanto* el holismo (que significa poner el énfasis sólo en las totalidades) *como* el atomismo (sólo partes), porque las gestalts son holones; son tanto totalidades como partes dispuestas en un orden jerárquico de superior e inferior. Él lo expresa así: «Esta terminología —una vasta jerarquía de gestalts de órdenes superiores e inferiores— es más útil que hablar de totalidades y holismo porque induce a la gente a pensar más enérgicamente sobre las relaciones entre totalidades y partes. También facilita la emancipación de las tendencias fuertemente atomísticas o mecanicistas del pensamiento analítico»³⁴.

En resumen, la jerarquía es, para Naess, el antídoto tanto del atomismo como del holismo (heterarquía extrema). No sé por qué a

sus seguidores les cuesta tanto entender esta noción. Quizá la razón sea, como sugerí anteriormente, que reaccionan tan decididamente a la jerarquía patológica que se deshacen de ella completamente. Creo que es comprensible, porque en las primeras versiones de jerarquía, el concepto era más bien rígido y «fascista», resultado, sin duda, de lo que hemos llamado individualidad patológica.

La cuestión está, evidentemente, en separar las jerarquías patológicas —en las que un holón usurpa su lugar en la totalidad— de las holarquías normales en general, que expresan las interrelaciones naturales entre holones, que siempre son totalidades y partes en sus relaciones verticales y horizontales. Como vimos anteriormente, tanto las holarquías como las heterarquías patológicas existen y deben ser tratadas *como patologías*, pero ello no impide la existencia de las heterarquías y holarquías normales, que son necesarias para que las totalidades y las partes puedan coexistir.

Jantsch expresa esta reciente y equilibrada comprensión:

La evolución [aparece] como una realidad multinivel en la que la cadena evolutiva de niveles autopoieticos de existencia aparecen en orden jerárquico. Cada nivel incluye los niveles inferiores: hay sistemas dentro de sistemas dentro de sistemas..., dentro del sistema total en cuestión. Sin embargo, es un hecho esencial que esta jerarquía no es una jerarquía de control en la que la información fluye hacia arriba y las órdenes son dictadas desde arriba hacia abajo. Cada nivel mantiene una cierta autonomía [relativa] y vive su propia existencia en relaciones horizontales [heterarquía] con su entorno específico. [Por ejemplo:] Los orgánulos dentro de nuestras células hacen su trabajo de intercambiar energía de forma autónoma y mantienen sus relaciones horizontales dentro del marco de referencia del sistema mundial Gaia³⁵.

Si los ecologistas profundos y ecofeministas siguieran la guía de Naess, toda esta discusión avanzaría mucho más deprisa. Actualmente, son simplemente los defensores del «holismo» plano y de la heterarquía extrema, que evidentemente *es* el opuesto del atomismo: dos lados del mismo error.

5. *Cada holón emergente trasciende pero incluye a sus predecesores.* Cada nuevo holón emergente, como hemos visto, incluye a sus holones precedentes y después añade el nuevo patrón que define su forma o totalidad (su nuevo canon, código o campo

mórfico). En otras palabras, *preserva* los holones previos pero *niega* su separación, aislamiento o soledad. Preserva su ser pero niega su parcialidad o exclusividad. «Trascender —dijo Hegel— es preservar y negar a la vez»³⁶.

Otra forma de expresarlo es: todo lo inferior está en lo superior, pero no todo lo superior está en lo inferior. Por ejemplo: hay átomos de hidrógeno en una molécula de agua, pero la molécula no está en los átomos (podríamos decir que la molécula de agua «impregna» o «penetra» los átomos pero no está realmente en ellos, de la misma forma que la totalidad de una palabra está en una frase pero no toda la frase está en la palabra).

Varela señala que «en un nivel dado de jerarquía, un sistema particular puede ser visto como *externo* por los sistemas inferiores a él y como *interno* por los superiores; así, el estatus de un sistema varía a medida que se atraviesa su nivel, ya sea hacia arriba o hacia abajo»³⁷. Este es simplemente otro ejemplo de asimetría, y significa que no todos los holones son internos a los demás de la misma forma (algunos tienen una relación de exterioridad parcial marcada por la emergencia o ruptura asimétrica): todo lo inferior está en lo superior pero no todo lo superior está en lo inferior.

El premio Nobel Roger Sperry lo expresa de una forma muy directa: «En conexión con esto, es importante recordar que todas las fuerzas más simples, primitivas y elementales permanecen presentes y operativas; ninguna de ellas ha sido suprimida. Sin embargo, estas fuerzas y propiedades inferiores han sido reemplazadas en pasos sucesivos; por así decirlo, han sido rodeadas y envueltas por las fuerzas de entidades organizativas sucesivamente más complejas»³⁸. Digamos que lo superior abarca a lo inferior, por lo que todo desarrollo es envolvente.

Pero hay una importante distinción que debe ser destacada. Antes la he indicado diciendo que la trascendencia «preserva el ser pero niega la parcialidad» (o «preserva» y «niega»). Un simple ejemplo será suficiente: antes de que Hawaii se convirtiera en un estado de los Estados Unidos era una nación, y como nación tenía todas las prerrogativas de la soberanía: podía declarar la guerra, acuñar su propio dinero, reclutar un ejército, etc. Todo esto era parte de su código, régimen o canon —su autopreservación o individualidad como *totalidad*, como nación separada.

Cuando Hawaii pasó a ser miembro de los Estados Unidos, todos sus rasgos fundamentales, propiedades y tierras se hicieron

parte de ese país. Todas sus características básicas fueron preservadas en la nueva Unión; ninguna de ellas fue destruida o sufrió el menor daño. Sin embargo, lo que no se preservó, lo que se perdió y además se negó, fue su capacidad de ser una nación independiente, de declarar la guerra, de acuñar su propio dinero, etc. El régimen aislado y autónomo de Hawaii fue incluido en el régimen superior de los Estados Unidos (donde retuvo algunos de los derechos autónomos como estado).

Esto es a lo que me refiero cuando digo «trasciende pero incluye» o «niega y preserva»: todas las *estructuras básicas* y funciones son preservadas y llevadas a una identidad mayor, pero todas las estructuras de *exclusividad* y las funciones que existían debido al aislamiento, a la separación, a la parcialidad, a la individualidad separada, son simplemente abandonadas y reemplazadas por una individualidad más profunda que alcanza una comunión más amplia de desarrollo³⁹.

Ello nos conduce a un fenómeno general observado en todos los niveles de organización holística: en las holarquías normales, el nuevo patrón o totalidad puede hasta cierto grado *limitar la indeterminación* (organizar la libertad) de los holones menores (precisamente porque los trasciende e incluye; por ejemplo, a través de la «causación descendente», o más generalmente de la «influencia descendente»). Merece la pena citar extensivamente a Rupert Sheldrake, para mostrar exactamente las implicaciones y el alcance e importancia de este fenómeno:

En los organismos vivos, como en el reino químico, los campos morfogenéticos [holones] están organizados jerárquicamente: los de los orgánulos —por ejemplo, los núcleos de la células, las mitocondrias y los cloroplastos— actúan ordenando procesos físico-químicos dentro de sí mismos; estos campos están sujetos a los campos de células que son de nivel superior; los campos de las células a los de los tejidos; los de los tejidos a los de los órganos; y los de los órganos al campo morfo-genético del organismo en su totalidad. *En cada nivel los campos funcionan ordenando procesos que de otra manera serían indeterminados.*

Por ejemplo, en el caso de los átomos libres, los sucesos electrónicos tienen lugar según las probabilidades dadas por las estructuras de probabilidad no modificadas de los campos morfogenéticos atómicos. Pero cuando los átomos están bajo la influencia del campo morfogenético superior de una molécula, estas

posibilidades se modifican de tal manera que la probabilidad de que los hechos lleven a la realización de la forma final aumentan, mientras que la probabilidad de otros sucesos disminuye. Así, los campos morfogenéticos de las moléculas restringen el número de posibles configuraciones atómicas que podría esperarse sobre la base de los cálculos hechos a partir de las estructuras de probabilidad de los átomos libres. Esto es lo que de hecho ocurre; por ejemplo, en el caso del plegamiento de las proteínas, la rapidez del proceso indica que el sistema no «explora» las incontables configuraciones en que los átomos podrían estar dispuestos. De manera similar, los campos morfogenéticos de los cristales restringen la gran cantidad de posibles disposiciones que serían permitidas por las estructuras de probabilidad de sus moléculas constitutivas.

En el nivel celular el campo morfogenético ordena la cristalización de los microtúbulos y otros procesos necesarios para la coordinación de la partición celular. Pero los planos en que se dividen las células pueden permanecer indeterminados ante la ausencia de un campo de nivel superior: por ejemplo, en los callos que taponan las heridas de las plantas, las células proliferan más o menos al azar para producir una masa caótica. Por otra parte, dentro de un tejido organizado, una de las funciones del campo morfogenético del tejido puede ser la de imponer un patrón en los planos de división celular, y así controlar la forma en que el tejido crece como un todo. El desarrollo de los tejidos mismos está inherentemente indeterminado en muchos aspectos, como se revela cuando se les aísla artificialmente y se les hace crecer en un cultivo; en condiciones normales, esta indeterminación está restringida por el campo superior del órgano. Evidentemente, dentro de los sistemas biológicos y químicos, en cada uno de los niveles, las unidades mórficas aisladas se comportan de forma más indeterminada que cuando son parte de una unidad mórfica de nivel superior. El campo morfogenético de nivel superior restringe y estructura su indeterminación básica⁴⁰.

Esto nos lleva directamente a nuestro sexto principio fundamental.

6. *Lo inferior establece las posibilidades de lo superior; lo superior establece las probabilidades de lo inferior.* Hemos visto que a medida que emerge un nivel superior de novedad creativa, va más allá de (pero incluye) lo existente en el nivel previo. Sin embargo,

aunque un nivel superior va «más allá» de lo dado en el nivel inferior, no *viola* las leyes o patrones del nivel inferior. No puede ser reducido al nivel inferior; no está determinado por el nivel inferior, pero tampoco puede *ignorarlo*. Mi cuerpo sigue las leyes de la gravedad; mi mente se rige por otras leyes, las de la comunicación simbólica y la sintaxis lingüística; pero si mi cuerpo se cae por un precipicio, mi mente va con él.

Esto es lo que quiere decir que lo inferior establece las posibilidades, o el marco de referencia dentro del que tendrá que operar lo superior pero al que no está limitado. Usando el ejemplo de Polanyi, no hay nada en las leyes que gobiernan las partículas físicas que pueda predecir la emergencia del reloj de pulsera, pero no hay nada en el reloj de pulsera que viole las leyes de la física. Laszlo lo resume para cualquier nivel:

Los procesos de la evolución cósmica hacen surgir una gran variedad de sistemas de materiaenergía; estos sistemas definen la gama de restricciones y el campo de posibilidades dentro de los que pueden evolucionar los sistemas superiores. Los sistemas de los agrupamientos inferiores permiten la evolución, pero no pueden nunca determinar la naturaleza de los sistemas en los agrupamientos superiores. La evolución de los sistemas físicos de materia-energía establece el escenario y especifica las reglas del juego para la evolución de las especies biológicas, y la evolución biológica establece el escenario y especifica las reglas del juego para la evolución de los sistemas socioculturales⁴¹.

En cuanto a que lo superior restringe la probabilidad de lo inferior, ya hemos escuchado el resumen de Sheldrake sobre las abundantes pruebas existentes, que concluye así:

En cada nivel, los campos de holones son probabilísticos, y los procesos materiales dentro del holón ocurren más bien al azar, son indeterminados. Los campos superiores pueden actuar sobre los de los holones inferiores de forma que sus estructuras de probabilidad se modifiquen. Se puede pensar en esto como en una restricción de su indeterminismo: de los muchos patrones de sucesos que pudieran haber ocurrido, algunos se hacen ahora mucho más probables como resultado del orden impuesto por el campo superior. Este campo organiza y estructura el indeterminismo que mostrarían los holones inferiores si permanecieran aislados⁴².

Dentro de una holarquía, un «nivel» puede ser establecido por varios criterios objetivos: por una emergencia cualitativa (como

lo explica Popper); por asimetría (o «rupturas asimétricas», como lo explican Prigogine y Jantsch); por un principio inclusivo (lo superior incluye a lo inferior, pero no al revés, como explicó Aristóteles); por una lógica evolutiva (lo superior preserva y niega lo inferior, pero no al revés, como explicó Hegel); por un indicador cronológico (lo superior viene cronológicamente después de lo inferior, pero no todo lo posterior es superior, como explicó Saint Gregory).

A pesar de la claridad del concepto de niveles (y los significados de «superior» e «inferior»), algunos críticos han afirmado que el concepto mismo no se puede mantener debido a que el número de niveles dentro de un holón es totalmente arbitrario. Es definitivamente cierto que el número de niveles en un holón tiene en sí un elemento de arbitrariedad, simplemente porque una holarquía manifestada no tiene límite superior o inferior y, por tanto, no tiene un referente absoluto.

Por ejemplo, cuando se pensaba que los átomos eran los holones últimos, entonces un átomo simple tenía un nivel, una molécula de agua tenía dos niveles, un cristal de hielo tenía tres, y así sucesivamente. Después se pensó que los protones, neutrones y electrones eran los holones últimos, y entonces ellos tenían un nivel, el núcleo tenía dos niveles, el átomo tres, y así sucesivamente. Pero eso no cambia el *emplazamiento* relativo de los holones mismos y, por tanto, no cambia en lo más mínimo el sentido de superior e inferior.

Tengamos en cuenta también que podemos contar cualquier cualidad emergente como un nivel, lo que significa que podemos dividir y subdividir una serie de varias formas distintas. Daremos una burda analogía: supongamos una casa de tres pisos con una escalera de veinte escalones entre cada piso. Generalmente diremos que la casa tiene tres niveles principales (de la misma forma que nos referimos a los tres reinos principales de la evolución), pero también podemos utilizar los peldaños como escala y decir que la casa tiene sesenta niveles o peldaños. Evidentemente esto es arbitrario.

La afirmación de los niveles significa simplemente que: 1) la existencia de suelos y escalones no es en sí misma puramente arbitraria —en el universo hay *quantums* con o sin la presencia de seres humanos—, y 2) al hacer cualquier comparación usemos la misma medida, para descartar así esa arbitrariedad concreta (de la misma forma que podemos medir la temperatura del agua con una serie de escalas arbitrarias: centígrada, Fahrenheit o cualquier otra

mientras nos pongamos de acuerdo en cuál de ellas usar). Cuando nos referimos al «número de niveles» en un holón, usamos una escala relativa que aplicamos de forma consistente dentro de esa comparación particular.

Teniendo esto presente, podemos introducir dos características muy importantes que fueron sugeridas, en primer lugar, por Arthur Koestler. En sus propias palabras:

7. «El número de niveles que comprende una jerarquía determina si esta es “superficial” o “profunda”; y al número de holones en un nivel dado le llamaremos su “extensión”»⁴³.

Para este ejemplo, asignaremos de forma arbitraria a los átomos la profundidad *tres* (contienen como componentes al menos otros dos niveles). Podemos imaginar un momento, al principio del universo, en que sólo había átomos y aún no existían las moléculas. Los átomos tenían una profundidad pequeña (*tres*) pero una enorme extensión, pues presumimos que abarcaban todo el universo existente y su número se contaba por miles de millones (así, profundidad = *tres*, extensión = miles de millones). Cuando las moléculas emergieron por primera vez tenían una profundidad mayor, de *cuatro*, pero al principio tenían una extensión muy pequeña (presumiblemente unos cientos, aunque su número aumentaba rápidamente).

Aquí reconocemos de nuevo una distinción fundamental que encontramos en cualquier holarquía: las dimensiones vertical y horizontal. Cuanto mayor es la dimensión vertical de un holón (cuantos más niveles contiene), tanto *mayor* es la *profundidad* de ese holón; y cuantos más holones haya en ese nivel, *mayor* será la *extensión*.

Esto es importante porque establece que no es sólo el tamaño de una población lo que establece el orden de riqueza (u orden de emergencia cualitativa), sino que más bien viene dado por su *profundidad*. Veremos que una de las confusiones más generalizadas en las teorías ecológicas generales o del nuevo paradigma (ya sean «pop» o «serias») es que a menudo confunden gran extensión con gran profundidad. Pero según vamos a comprobar:

8. *Cada nivel sucesivo de la evolución produce MAYOR profundidad y MENOR extensión.* Cuanto mayor sea la profundidad de un holón, tanto más precaria será su existencia, la cual depende de la de toda una serie de otros holones que le son internos. Y como los holones inferiores son *componentes* del superior, físicamente no

puede haber mayor número de holones superiores que de componentes.

Así, el número de moléculas de agua en el universo siempre será menor que el número de átomos de hidrógeno y de oxígeno. El número de células en el universo siempre será menor que el de moléculas, y así sucesivamente. Simplemente quiere decir que el número de totalidades siempre será menor que el número de partes, indefinidamente.

Mayor profundidad significa menor extensión en relación al predecesor de un holón dado. Por supuesto, lo que podríamos llamar «extensión total» aumenta —si hay más de algo, la suma total de todo aumenta—, pero la extensión simple, la extensión de un holón dado, se hace cada vez menor frente a sus predecesores (o predecesor). (Esta es la causa por la que la extensión de los holones mentales es mucho menor que la de los holones vivos, que a su vez es mucho menor que la de holones materiales; lo que se ha llamado la pirámide del desarrollo.) Volveremos a ello en un momento.

A lo largo del libro haré lo que podríamos llamar «adiciones fundamentales» a los veinte principios. Estas adiciones son principios que parecen cruciales para comprender la evolución y el *Kósmos*, pero que, por razones que investigaremos detalladamente, no pueden ser descritos en el lenguaje neutro del naturalismo instrumental y objetivante (como la teoría de sistemas). La explicación de *por qué* no pueden ser establecidos estos principios en la teoría de sistemas constituirá la mayor parte de nuestra discusión sobre la «mitad equivocada» de las nuevas ciencias sistémicas.

Estas adiciones no violan la teoría de sistemas; simplemente no pueden hallar un lugar entre sus principios (por ejemplo, la palabra «yo» no puede ser captada sin más en el lenguaje objetivo de «ello», «objetos» y «procesos»; tampoco la palabra colectiva «nosotros» puede ser contemplada en la teoría de sistemas sin ser reducida a principios totalitarios). Como dije, más adelante volveremos a todo esto con mucho más detalle, y de momento anotemos sólo nuestra primera adición:

Adición 1: Cuanto mayor sea la profundidad de un holón, tanto mayor será su nivel de conciencia. El espectro de la evolución es un espectro de conciencia. Y se puede empezar a ver que las dimensiones espirituales constituyen el tejido mismo de la *profundidad del Kósmos*.

Esta adición nos sitúa un poco por delante de la historia;

permitidme, por tanto, volver al relato ortodoxo y retomar la historia en el principio 7, la distinción entre profundidad y extensión, o entre riqueza vertical y alcance horizontal. Aquí tenemos dos escalas diferentes: la escala vertical de profundidad frente a superficialidad, y la escala horizontal de amplitud frente a estrechez.

Una de las dificultades que encontramos para mantener estas distinciones es que, una vez que descartamos el reduccionismo y la interpretación plana del *Kósmos* (que reconoce únicamente la profundidad *uno* en cualquiera y en todos los lugares del universo), entonces teóricamente ya no sólo estamos jugando al ajedrez, lo cual es en sí bastante difícil, ¡estamos jugando al ajedrez en tres dimensiones, que es extremadamente complicado! ¡Por no mencionar el ajedrez *n*-dimensional! Dondequiera que se dé un desarrollo debemos distinguir entre profundidad y extensión no sólo porque esta distinción tiene correlatos objetivos (reales), sino porque de no hacerlo, incluso bajo la excusa de ser «holísticos», simplemente reintroduciríamos una forma sutil de reduccionismo, porque entonces todo es comparado única y automáticamente en términos de *extensión* de población (mayor o menor, más ancho o más estrecho), y por tanto la *profundidad* está borrada de la existencia.

Como veremos en el capítulo siguiente, muchos teóricos intentan construir secuencias holísticas basadas en el tamaño. Confunden totalmente gran extensión con gran profundidad porque la única distinción *cualitativa* que tienen ahora es realmente *cuantitativa*; sólo siguen una dirección, a saber: «Cuanto más grande, mejor.» De esta forma sus «secuencias holísticas», basadas únicamente en la *extensión*, son en sí mismas *regresivas*, porque la evolución *no* va hacia más grande y mejor, sino hacia más pequeño y mejor (mucha profundidad y poca extensión). Estos teóricos, como veremos detalladamente, acaban, sin saberlo, recomendándonos situaciones regresivas para salvarnos⁴⁴.

Un último comentario con respecto a esto: algunos críticos aceptan el término «profundidad» pero se oponen decididamente a la palabra «altura», sintiendo aparentemente que la altura es la de la arrogancia humana. Sin embargo aceptan «profundidad», por lo que supongo que es la profundidad de la chaladura humana. De cualquier forma que lo partamos, profundidad sin altura es otra manera de decir superficialidad.

Respecto a la escala vertical (que puede tomar la dirección

que acordemos, pero a la que yo llamaré vertical), podemos referirnos a altura y profundidad como términos sinónimos. La altura de un holón y la profundidad de un holón se refieren a lo mismo: al número (relativo) de otros holones que tiene dentro. Sin embargo, Huston Smith introduce una interesante observación señalando que tradicionalmente el término *altura* ha sido usado para referirse al *Kósmos* (como en el «alto cielo») y *profundidad* para referirse a los individuos (como en «la profundidad de su alma»).

Pero yo utilizaré las dos palabras de forma intercambiable, de forma que la dimensión vertical es una escala de profundidad/altura frente a superficialidad, y la escala horizontal mide anchura frente a estrechez.

Ya nos hemos encontrado con estas dos dimensiones en diversas ocasiones. Individualidad y comunión (o autopreservación y autoacomodación) se refieren a cambios en la dimensión horizontal; autotranscendencia y autodisolución se refieren a cambios en la dimensión vertical. Ahora podemos introducir algunas definiciones más.

Así, a los cambios en la dimensión horizontal les llamaré *traslación*, y a los cambios en la dimensión vertical les llamaré *transformación*.

La individualidad de cualquier holón dado *traslada* el mundo según los términos de su código o régimen —reconocerá, registrará o responderá sólo a aquellos elementos que encajen en su código—. Un electrón, por ejemplo, detecta muchas otras fuerzas físicas, pero no detectará ni responderá al significado de la literatura ni a la provocación sexual de un conejo.

En otras palabras, los holones no sólo reflejan un mundo prefijado; por el contrario, y de acuerdo a su capacidad, seleccionan, organizan y dan forma a una multitud de estímulos que les llegan de su entorno. Sus respuestas *nunca* «corresponden» simplemente a algo «allí fuera»; *registran* (y por tanto *responden*) sólo a lo que encaja en la *coherencia* de su *régimen* (código, estructura profunda o individualidad). Esto es a lo que se refiere Varela cuando dice que los holones no son «unidades heterónomas que operan según una lógica de correspondencia», sino más bien «unidades autónomas que operan según una lógica de coherencia». Los holones *trasladan* su realidad según los patrones de su individualidad, sus estructuras profundas relativamente autónomas y coherentes; y los estímulos que no encajan en su estructura profunda o régimen simplemente no

son registrados y podrían igualmente no existir (de hecho, no existen, no se revelan para ese holón).

Sin embargo, en la *transformación* emergen nuevas formas de individualidad, lo que supone que todo un *nuevo mundo* de estímulos disponibles se hacen accesibles al nuevo holón emergente. El nuevo holón puede responder a mundos más altos o profundos, porque sus procesos de traducción trascienden e incluyen a los de sus subholones. Un ciervo, por ejemplo, registrará y responderá no sólo a las fuerzas físicas que le impactan continuamente sino a toda una serie de fuerzas biológicas, desde el hambre hasta el dolor o el instinto sexual, que simplemente no causan ninguna impresión sobre sus átomos constitutivos. Para el átomo individual, estas fuerzas son «de otro mundo» —literalmente están fuera del mundo, no están en *su* mundo.

Así, en la *transformación* (o autotrascendencia) se revelan nuevos mundos de traducción. Estos «nuevos mundos» no están localizados físicamente en otros lugares; existen simplemente como una *percepción más profunda* (o un registro más profundo) de los estímulos disponibles en *este mundo*. Parecen ser —y podrían ser— «otros mundos» para los holones más jóvenes, pero estos «otros mundos» se revelan —se hacen de *este mundo*— a través de la transformación y autotrascendencia. Como veremos más adelante, este desarrollo es una conversión constante de «lo de otro mundo» en «algo de este mundo» a través de una profundización de la percepción lograda por medio de la evolución emergente y de la transformación. Una profundidad mayor transfiere otros mundos a éste, constantemente...

El régimen o estructura profunda de un holón gobierna así el conjunto de sus posibles traslaciones, gobierna los *tipos* de mundos a los que *puede* responder.

Esto es lo que permite realmente la estabilidad del holón, su autonomía relativa o coherencia. Señalamos anteriormente que cualquier holón es estable debido a su patrón identificativo —su código, régimen, entelequia, canon, unidad mórfica relativamente autónoma—, lo que he llamado su *estructura profunda*. El cuerpo humano, por ejemplo, siempre tiene doscientos ocho huesos, un corazón, dos pulmones, etc., dondequiera que se presente. Pero lo que hacemos con el cuerpo humano, sus diversas formas de jugar, trabajar, hacer el amor, etcétera, varían de una cultura a otra. A estas variaciones dentro de la estructura profunda las llamaré *estructuras*

superficiales. Koestler se refiere a esta diferencia como «códigos fijos y estrategias flexibles», es decir, estructuras profundas relativamente estables y estructuras superficiales cambiantes dentro de las líneas maestras básicas (o los principios limitativos básicos) de la estructura profunda.

Podemos decir que *traslación* es un cambio en las *estructuras superficiales* («horizontales»), mientras que *transformación* es un cambio en las *estructuras profundas* («verticales»).

(A la relación entre estructuras profundas y superficiales le llamo «transcripción»; la comentaremos más adelante, y de momento le dedicamos una nota)⁴⁵.

Esta es la causa por la que la evolución no puede ser explicada simplemente en términos de adiciones horizontales; es decir, no puede ser explicada meramente en términos de traslación, de cambios horizontales en la individualidad y comunión.

Cuando los regímenes o estructuras profundas del oxígeno y del hidrógeno se juntan de cierta manera, emerge una molécula de agua con un nuevo régimen o estructura profunda, un régimen que incorpora los regímenes de átomos separados en una sola «unidad mórfica», un holón con una nueva estructura profunda que abarca a sus predecesores. Esta es una *transformación* vertical o *cambio en la estructura profunda*; no es una mera adición de más y más átomos, que tan sólo produciría un lío y no una molécula, un montón y no una totalidad. La traslación baraja partes; la transformación produce totalidades ⁴⁶.

Podemos usar la sencilla analogía del edificio de tres pisos para resumir estas definiciones. Cada uno de los tres pisos principales es una estructura profunda; los muebles, las sillas y las mesas en cada uno de los pisos son las estructuras superficiales. Cambiar los muebles de lugar en cualesquiera de los pisos es traslación; cambiar de piso es transformación. (Y la relación de los muebles con cada piso es transcripción.)

La cuestión es que la evolución es, en primer lugar y sobre todo, una serie de transformaciones («autorrealización a través de la autotranscendencia»). La transformación es lo que produce los niveles en primer lugar, y cada transformación importante produce más profundidad y menos extensión en relación con los niveles anteriores, con sus predecesores.

9. *Destruye un holón de cualquier tipo y habrás destruido todos sus holones superiores y ninguno de sus inferiores.* Hay una gran

confusión en la literatura a la hora de determinar si un holón dado es «superior» o «inferior» dentro de una secuencia de desarrollo, sin mencionar a los críticos, que simplemente niegan en conjunto tanto lo superior como lo inferior.

Podemos localizar realmente el nivel de un holón dentro de una secuencia evolutiva de forma sencilla, simplemente preguntándonos experimentalmente: «¿Qué otro tipo de holones serían destruidos si destruimos los holones de esta clase?»

Tomemos, por ejemplo, la siguiente secuencia holística: partículas subatómicas, átomos, moléculas, células. Todo el mundo está de acuerdo en que esta es una secuencia holística: cada miembro incluye a su predecesor pero no al revés, y así cada miembro sucesivo es más abarcante (o más holístico).

Pero démonos cuenta de lo que inevitablemente esto significa: por ejemplo, si destruyéramos todas las moléculas del universo, destruiríamos también todas las células (todos los holones *superiores* a las moléculas dentro de la secuencia), pero los átomos y las partículas subatómicas seguirían o podrían seguir existiendo (ninguno de los holones *menores* tendría que dejar de existir).

En otras palabras, destruye cualquier tipo de holón y destruirás todos los holones superiores de la serie, porque las totalidades superiores dependen de las inferiores, que son sus partes constitutivas.

Las moléculas no pueden existir sin átomos; los átomos pueden existir sin moléculas. No hay nada arbitrario en esta disposición; no es el producto de un «juicio de valor humano». Esto es verdad física, lógica y también cronológica. (Los átomos y las moléculas existían perfectamente bien por sí mismos antes de la emergencia de las células. Destruye todas las células del universo y todo lo que vino después de ellas —plantas, animales, sociedades— será igualmente destruido, no así lo que era anterior: partículas subatómicas, átomos, moléculas, polímeros.)

Ello nos permite determinar fácilmente lo superior y lo inferior en cualquier secuencia holística: destruye un holón particular y todo lo que se destruye con él es superior; los holones no destruidos son inferiores⁴⁷.

Esto se cumple para cualquier secuencia de desarrollo, y en parte es responsable de la «retirada» que observamos cuando los holones se disuelven: vuelven al nivel inferior *siguiente*, mientras que si cualquier nivel inferior es destruido todos los niveles superiores le

acompañan. Esto señala con claridad por qué hay una dimensión vertical en la evolución y no sólo una horizontal, y muestra también que «superior» o «inferior» *no* son términos arbitrarios⁴⁸.

En el capítulo siguiente, aplicaremos este principio al trabajo de algunos teóricos que están intentando construir «secuencias holísticas». Estos teóricos, para ayudar a los hombres y mujeres a posicionarse en el vasto universo con más precisión, están intentando encontrar una realidad «más holística» en la que los seres humanos puedan situar sus comuniones: una tarea loable. Pero como muchos de ellos confunden gran amplitud con gran profundidad, acaban creando «secuencias holísticas» que son, de hecho, regresivas; se deslizan por la pirámide de mayor profundidad/menor extensión y nos aterrizan en el extremo más superficial del *Kósmos*.

Como veremos, la aplicación cuidadosa de este experimento mental nos permite determinar, de forma no arbitraria, si sus secuencias son realmente holísticas (o meramente regresivas), y también ofrecer un «gran cuadro» alternativo en el que los hombres y mujeres se pueden situar de manera realmente holística.

Entretanto, este experimento mental nos permite introducir otra importante definición: la diferencia entre *fundamental* y *significativo*. Veremos que cuanto más fundamental es un holón, es menos significativo, y viceversa.

Es decir: cuanto *menos profundidad* tiene un holón, tanto *más fundamental* es para el *Kósmos*, porque es un *componente* de muchos otros holones. Los átomos, por ejemplo, son muy fundamentales, hablando en términos relativos, porque las moléculas, células y organismos dependen de ellos. Cuanto más fundamental es un holón, una parte mayor del universo lo *contiene* como parte *necesaria* o constitutiva, sin la que los demás holones no podrían funcionar (ni existir). Menor profundidad implica ser más fundamental; implica que ese holón particular es el «ladrillo» del que están hechos los demás holones.

Al mismo tiempo, cuanto *menos profundidad* tenga un holón, tanto *menos significativo* es para el *Kósmos*, porque abarca (en sus propios componentes) poco de éste. Relativamente hay menos *Kósmos* que le es interno a ese holón, que queda abarcado dentro del ser del holón mismo. (Diciéndolo de otra forma, es menos significativo porque más *Kósmos* le es externo.)

Por otro lado, *cuanto mayor es la profundidad*, o cuanto mayor es la totalidad de un holón dado, tanto *menos fundamental* es,

porque hay menos holones que dependen de él para existir. Los primates, por ejemplo, no son unos holones muy fundamentales porque ni los átomos ni las moléculas ni las células dependen de ellos. Pero por la misma razón, cuanto menos fundamental, más significativo: ese holón será *más significativo* para el universo porque una mayor parte de él está reflejada o abarcada en esa totalidad particular (una mayor parte del *Kósmos* le es interna, como parte de su propio ser). Los primates son relativamente muy significativos porque representan y contienen átomos, moléculas y células: *significan* más del *Kósmos*.

Un átomo es más fundamental y menos significativo que una célula. *Más fundamental*, porque todo lo que está por encima de él (incluida la célula) depende de él para existir. *Menos significativo*, porque una parte menor del *Kósmos* es abarcada por él (o le es interna). Una célula, por otro lado, es más significativa, porque *abarca* átomos y por tanto refleja o *significa* más del *Kósmos* en su propio ser. Es más significativa, pero menos fundamental que un átomo. Y así sucesivamente.

(A lo largo del libro volveremos a este tema, y veremos que se relaciona con la cuestión de los valores intrínsecos y extrínsecos; veremos también que los teóricos que confunden gran extensión con gran profundidad también están siempre confundiendo lo más fundamental con lo más significativo, y acaban recomendando la regresión como dirección hacia un nuevo crecimiento; en la ontología plana, la crucial dimensión vertical está ausente, y por eso no pueden localizar su error.)

10. *Las holarquías coevolucionan*. Los holones no evolucionan solos porque no están solos (únicamente hay campos dentro de otros campos y éstos dentro de otros). A menudo a este principio se le llama *coevolución*, lo que simplemente significa que la «unidad» de evolución no es el holón aislado (molécula individual, planta o animal), sino un holón más del entorno inseparablemente ligado a él. Es decir, la evolución es ecológica en el sentido más amplio.

Jantsch se refiere a esto como la interdependencia entre la microevolución y la macroevolución, con lo que simplemente alude a la coevolución del individuo (micro) y su contexto más amplio (macro). Es otra manera de decir que toda individualidad es *siempre* individualidad en comunión⁴⁹. Jantsch:

La consecuencia inmediata es... la simultaneidad de la macro- y la microevolución en el universo. Las estructuras macroscópicas se

convierten en el entorno de las estructuras microscópicas e influyen su evolución de manera decisiva, e incluso imprescindible. Viceversa, la evolución de las estructuras microscópicas se convierte en un factor decisivo en la formación y evolución de estructuras macroscópicas. Esta interdependencia constituye tan sólo un aspecto de la coevolución [operativo, según él, «en los tres reinos»]. Este principio implica que cada sistema está unido con su entorno por un proceso circular que establece una conexión retroalimentada entre la evolución de ambos lados. Esto no es cierto únicamente para los sistemas dentro del mismo nivel jerárquico; todo el complejo sistema más su entorno evoluciona como un todo⁵⁰.

En otras palabras, según Jantsch (y otros), lo micro y lo macro —lo individual y social— evolucionan heterárquicamente hacia nuevos niveles holárquicos de cada uno de ellos.

Sin embargo, la distinción entre un holón individual y su holón social (entorno) no es tan fácil de establecer como pueda parecer en un principio porque, para empezar, es casi imposible definir aquello a lo que nos referimos cuando decimos individual. La palabra misma, del latín *individualis*, significa «no divisible» o «no separable»; según esa definición, no hay individuos en ningún lugar del *Kósmos*. Sólo hay holones o *dividuos*.⁵¹

Por otra parte, reconocemos que los holones duraderos poseen una forma o patrón específico, y este patrón es hasta cierto punto autónomo, o resistente a ser destruido por el medio ambiente. A esto nos referimos cuando denominamos «individual» a un holón; estamos aludiendo a un individuo persistente y complejo, compuesto de sus holones menores a los que añade su propia forma determinante, totalidad, canon o estructura profunda (que es el nuevo holón en su individualidad compuesta). Y nos referimos, además (aunque no usemos estos términos), a que generalmente la totalidad más abarcante o campo mórfico del holón individual organiza la indeterminación de sus acompañantes menores.

En otras palabras, aunque un «holón individual» es inseparable de su entorno social, su factor determinante lo constituye su propia forma o patrón. En la medida en que podamos reconocer razonablemente ese patrón nos estaremos refiriendo a un *holón individual*.

Esto sigue siendo en cierta medida arbitrario porque hay algunos holones sociales que parecen actuar como holones

individuales o «superorganismos»; como una colonia de hormigas, por ejemplo. Pero en los asuntos humanos, por dar un contraejemplo, la mayoría de nosotros nos resistimos a describir como superorganismo a un holón como el Estado, porque todos los organismos tienen prioridad sobre sus componentes y sin embargo, con la emergencia de las estructuras democráticas, nos gusta pensar que el Estado está subordinado a la gente, que la totalidad está subordinada a las partes. En la medida en que esto es cierto, el sistema social no es un verdadero organismo (es un holón social o ambiental, no un holón individual). Además, el Estado, a diferencia del individuo concreto, no tiene un *locus* de autoaprehensión, un sentimiento unificante de ser una unidad. En términos más generales, le falta un *locus* del «auto-ser» individual (esta es una de las principales conclusiones de Whitehead; y Habermas dice: «El Estado no es un macrosujeto»). Finalmente, las partes de este sistema social son conscientes, pero la «totalidad» no lo es.

Dedicaremos la mayor parte del siguiente capítulo a este tema. De momento, reconozcamos simplemente que hay importantes distinciones entre micro- y macroevolución, entre el holón individual y el social (aunque son inseparablemente interactivos; este es el significado de «coevolución»). Un holón social sigue siendo un holón —no una mera aglomeración o agregado— porque muestra un patrón totalidad/parte, está delimitado por unas reglas, en cierto sentido se desarrolla (hablamos coherentemente de la evolución estelar) y puede funcionar con distintos niveles de causación ascendente o descendente (dependiendo de su profundidad). Pero no es un verdadero holón individual, tal como Habermas, Whitehead y otros han señalado. Jantsch se refiere a esta diferencia entre holones individuales y sociales como «organización vertical orgánica y organización horizontal ecosistémica (simbiótica), pero la cuestión es, una vez más, que coevolucionan».

11. *Lo micro está en una relación de intercambio con lo macro en todos los niveles de su profundidad.* Este principio es muy importante, en particular cuando se trata de holones de mayor profundidad y de los tipos de ecosistema (en sentido amplio) que ellos deben cocrear y de los que depende su existencia.

Tomemos, por ejemplo, el ser humano y los tres niveles de materia, vida y mente: todos estos niveles mantienen su existencia a través de una red increíblemente rica de relaciones de intercambio *con holones de la misma profundidad* en su entorno. El cuerpo *físico*

existe en un sistema de relaciones de intercambio con otros cuerpos *físicos* —en términos de gravitación, fuerzas materiales y energías, luz, agua, tiempo medioambiental, etc.—, y en sí mismo depende para su propia existencia de estas relaciones físicas. Además, la raza humana *se reproduce físicamente* por medio de la producción y consumo de alimentos, a través del trabajo social organizado dentro de una economía de intercambio de materiales básicos en la fisiosfera.

De forma similar, la humanidad *se reproduce biológicamente* a través de relaciones emocionales-sexuales dentro de familias insertas en un entorno social apropiado, y depende para su existencia biológica de toda una red de otros sistemas biológicos (y ecosistemas); depende de que las relaciones de intercambio con la biosfera sean armoniosas.

Finalmente, los seres humanos *se reproducen mentalmente* a través de intercambios dentro de entornos culturales y simbólicos, cuya esencia misma es el intercambio de símbolos con los demás. Estas relaciones de intercambio están insertadas dentro de las tradiciones e instituciones de una sociedad particular, de forma que esa sociedad puede reproducirse a nivel cultural, puede reproducirse en la noosfera.

En resumen, a medida que los holones evolucionan, cada capa de profundidad continúa existiendo en (y dependiendo de) una red de interrelaciones con otros holones *en el mismo nivel de organización estructural*. Me suelo referir a esto, abreviando, como «relaciones de intercambio al mismo nivel»⁵². La cuestión es que todos los holones son individuos compuestos de sus holones previos sobre los que añaden su propio patrón distintivo emergente; y cada nivel de estos holones (*cada* holón) mantiene su existencia a través de relaciones de intercambio con holones de la misma profundidad en el entorno social (o macro-).

12. *La evolución es direccional*. Esta es la famosa flecha del tiempo evolutivo que reconocimos por primera vez en la biosfera, y que ahora, con las ciencias de la complejidad, entendemos presente en los tres grandes dominios de la evolución. Se describe generalmente que esta direccionalidad conduce a una mayor diferenciación, variedad, complejidad y organización. Creo que sería conveniente reunir, a partir de diversas fuentes, distintos indicadores de esta direccionalidad evolutiva y examinarlos brevemente uno a uno.

Ya hemos visto que la evolución está marcada por la emergencia creativa (innovación), rupturas de simetría, autotranscendencia, mayor profundidad (y mayor conciencia, lo que comentaremos más adelante, en un anexo). Estos elementos ya son orientativos de la direccionalidad de la evolución. Aquí presentamos algunos otros. Aparte de regresiones, paradas, disoluciones, etc., la evolución tiende a seguir la dirección de:

a) *Mayor complejidad*. El biólogo alemán Woltereck acuñó el término *anamorfosis* —significa, literalmente, «no ser informe»— para definir lo que vio como rasgo central y universal de la naturaleza: la emergencia de una complejidad cada vez mayor. Jantsch lo describe así:

La evolución del universo es la historia del despliegue del orden diferenciado o complejidad. Despliegue no es lo mismo que construcción. Esta última resalta la estructura y describe la emergencia de niveles jerárquicos al conectar los sistemas «desde abajo hacia arriba». Por otro lado, despliegue implica un entramado de procesos que llevan simultáneamente a fenómenos de estructuración en distintos niveles jerárquicos. La evolución actúa en el sentido de una estructuración simultánea e interdependiente del macro- y el micro-mundo. Así, la complejidad emerge de la interpenetración de procesos de diferenciación e integración...⁵³.

Ballmer y Von Weizsacker, de hecho, se refieren a esta maximización de la complejidad como el «principio general de la evolución», y L. L. Whyte lo llamó «el principio fundamental del desarrollo del modelo».

Debemos señalar aquí, tal como Laszlo indica, que la emergencia de un nuevo nivel de complejidad trae consigo, desde un ángulo diferente, una nueva *simplicidad*, precisamente porque la nueva totalidad, como totalidad única, es más sencilla que sus partes. Así, afirma Laszlo: «La emergencia de un sistema de nivel superior es una... *simplificación* de la función sistémica.» Y continúa:

Sin embargo, una vez que ha emergido un nuevo nivel jerárquico, los sistemas del nuevo nivel tienden a hacerse progresivamente más complejos. Por ejemplo, en el nivel de organización atómica, el hidrógeno, que es el primer elemento sintetizado en el proceso de evolución cósmica; es estructuralmente más simple que los sintetizados posteriormente, que son elementos más pesados. En un nivel más elevado de organización, una molécula de agua es más simple que una de proteína; en otro nivel de

organización superior, un organismo unicelular es menos complejo que uno pluricelular... Así, mientras que un nuevo nivel de organización supone una simplificación de la función sistémica y de su estructura correspondiente, también supone el inicio de un proceso de progresiva complejización estructural y funcional⁵⁴.

b) *Mayor diferenciación/integración*. Este principio fue dado en su forma actual, por primera vez, por Herbert Spencer (en *First principles*, 1862): la evolución es un «cambio desde una homogeneidad incoherente e indefinida a una heterogeneidad coherente y definida, a través de continuas diferenciaciones e integraciones» (esta definición del término *evolución* permitió que los biólogos comenzaran a utilizarla en lugar de la frase de Darwin «descenso con modificación»). Ya hemos citado a Jantsch: «La complejidad emerge de la interpenetración de procesos de diferenciación e integración...»

La diferenciación produce parcialidad, o una nueva «multiplicidad»; la integración produce totalidad, o una nueva «unidad». Como los holones son totalidades/partes, están formados por la acción conjunta de diferenciación e integración.

Los procesos diferenciadores, obviamente, son necesarios para que ocurra la innegable novedad y diversidad creada por la evolución, pero la integración es igualmente crucial, pues convierte la pluralidad en unidad (el régimen, canon o patrón de un holón es su coherencia integrativa). De ahí la visión de Whitehead de que «el carácter último que impregna al universo es un impulso hacia la producción indefinida de nuevas síntesis [integraciones]»⁵⁵. Vimos que Whitehead llamó a este impulso «creatividad», y afirma que «es la actividad eterna», «la energía subyacente de realización» —«nada escapa a ella»⁵⁶.

De ahí la importante máxima de Whitehead: «Los muchos [diferenciación] se convierten en uno [integración] y son acrecentados por el uno [el nuevo holón].»

Estos dos procesos son muy evidentes en la fisiosfera (átomos que integran partículas diferenciadas, moléculas que integran átomos diferenciados, etc.) y en la biosfera (por ejemplo, la progresiva diferenciación del cigoto y la progresiva integración de las partes resultantes en tejidos, sistemas de órganos, organismo); pero también están muy presentes en las ciencias de la noosfera. Incluso en el psicoanálisis; por ejemplo, Gertrude y Rubin Blanck, pioneros del psicoanálisis evolutivo, han argumentado

persuasivamente que el impulso agresivo es el *impulso hacia la diferenciación* y que Eros es el *impulso hacia la integración*, y la alteración de cualesquiera de ellos conlleva una patología seria (volveremos a ello en el capítulo 9).

A pesar de toda la agitación surgida alrededor de la noción de Derrida de *différance* (diferir, en el sentido de diferenciar y en el de retrasar) —algunos críticos han utilizado la noción para desmontar cualquier cosa que no fuera de su agrado—, Derrida mismo define la noción de forma muy simple como el «proceso de diferenciación»⁵⁷. Antes de que pueda surgir la comunicación, las entidades tienen que estar diferenciadas, y en cierto sentido estas entidades no existen antes del proceso de diferenciación per se. *Différance* es, pues, una parte de esa «actividad eterna» de la creatividad, la fuerza dinámica que trae a los seres a la existencia: «Tiene fuerza impulsiva, la fuerza de articulación o diferenciación»⁵⁸. En otras palabras, como señala uno de sus intérpretes, «Derrida ve la diferenciación dinámica que caracteriza la realidad como un componente de la lengua misma. Esto permite al lenguaje, a través del proceso inherente de diferenciación, funcionar como medio de realización..., el lenguaje participa de la realidad que manifiesta..., el devenir dinámico de la realidad misma»⁵⁹. Pero la diferenciación demanda también integración y síntesis; como lo expresa Derrida: «El juego de diferencias supone, en efecto, síntesis y remisiones...»⁶⁰.

Este juego de fuerzas diferenciadoras e integradoras, o *différance* y síntesis y remisión, está detrás de la notable crítica de Derrida a la «presencia». En sus propias palabras:

El juego de diferencias implica síntesis y remisiones que evitan que haya un elemento que, en momento dado o de forma alguna, esté *presente* en y por sí mismo y esté referido únicamente a sí mismo. Tanto en el lenguaje hablado como escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin relacionarse con otro elemento que, simplemente, no está presente. Esta conexión significa que cada «elemento» está constituido con referencia a la huella que hay en él de otros elementos del sistema. Nada, en los elementos o en el sistema, está simplemente presente o ausente⁶¹.

En otras palabras, no hay nada que no sea un holón, un contexto dentro de otro contexto, para siempre. No puedes señalar a ningún lugar, a ningún holón, ni decir que es sólo *eso* y nada más, porque cada holón es simultáneamente un supraholón y un subholón: está compuesto de holones y compone otros holones (a

través del tiempo y del espacio); nada está nunca simplemente presente⁶².

En cuanto a la operación conjunta de diferenciación e integración en la noosfera, Habermas señala que «los distintos mundos de la vida que colisionan entre sí no están *uno junto a otro* sin entenderse mutuamente. Como totalidades [holones], siguen el impulso de sus deseos de universalidad y resuelven sus diferencias hasta que los horizontes de su comprensión “se funden” [integran] uno con el otro»⁶³. Por todas partes vemos esta doble operación de extensión y condensación; él afirma: «La creciente reflexividad de la cultura, la generalización de los valores y normas, la elevada individuación de los sujetos socializados, el desarrollo de la conciencia crítica, la formación autónoma de la voluntad y la individuación tienen lugar bajo las condiciones de una red de intersubjetividad generada lingüísticamente y cada vez más finamente entretejida y extensa.» Y su propuesta es que todo esto «significa diferenciación y condensación [integración] a la vez: una densificación de la telaraña de hilos intersubjetivos que simultáneamente mantienen unidos los componentes, cada vez más agudamente diferenciados, de la cultura, la sociedad y la persona»⁶⁴.

Esta frase es significativa: no es sólo una *extensión* de la telaraña, también es una *densificación*: no únicamente extensión, también profundidad.

Por último, para llegar a las bases de Foucault, podríamos indicar que su «*holismo arqueológico* establece que la totalidad determina incluso lo que puede contar como elemento. La totalidad del contenido verbal es más fundamental, y de esta forma es más que la suma de sus partes. Evidentemente, no hay partes excepto dentro del campo que las identifica e individua»; es decir, que las diferencia y las integra⁶⁵. Señalemos finalmente que Foucault abandonó la arqueología como metodología exclusiva precisamente porque la arqueología misma era *parte* de un holón mayor de prácticas sociales: no totalidades, sino totalidades/partes.

En suma, la evolución requiere que tanto la diferenciación como la integración operen juntas —«los muchos se convierten en uno y son acrecentados por el uno»— y, por supuesto, normalmente ambas cosas ocurren conjuntamente (en holarquías sanas); esa es la razón por la que suelo denominarlo «diferenciación/integración». Parecen ser opuestos (tendencias totalmente opuestas) tan sólo en la ontología plana, en la que más de una de ellas significa menos de la

otra. Pero en el *Kósmos* multidimensional, más de una significa más de la otra. Se dan la mano eternamente para producir nuevas totalidades/partes u holones muchos/uno. Es la dialéctica de la profundidad...

c) *La organización/estructuración va en aumento*. «Cada nueva evolución del suprasistema lleva a una complejización progresiva del nivel de definición del sistema y, en último lugar, a la creación de hiperciclos que le hacen cambiar al nivel siguiente de organización. La evolución se mueve del sistema más simple al más complejo y desde el nivel de organización menor hacia el mayor»⁶⁶. Por ejemplo, esto está detrás de la distinción normal, en biología evolutiva, entre capas y grados: «Un grupo de especies con un ancestro reciente en común forma un capa; un grupo con el *mismo nivel de organización estructural* forma un grado»⁶⁷. *Grado*, obviamente, es otra forma de decir profundidad.

d) *Autonomía relativa creciente*. Este es un concepto muy poco comprendido. Simplemente hace referencia a la capacidad de un holón para autopreservarse en medio de las fluctuaciones ambientales (autonomía relativa es otra forma de decir individualidad). Y de acuerdo con las ciencias de la complejidad, cuanto más profundo es un holón, mayor es su autonomía relativa. No significa mayor permanencia o mayor terquedad. Los gusanos son menos duraderos que las rocas. La autonomía relativa simplemente se refiere a cierta flexibilidad ante el cambio en las condiciones ambientales. Un zorro puede mantener su temperatura interna de forma relativamente independiente de los cambios climáticos, mientras que la temperatura de la roca fluctúa de forma inmediata con cada circunstancia.

Cuando llegamos a la noosfera, a los humanos, la autonomía relativa es de un grado tan elevado que puede producir no sólo *diferenciación* del entorno, algo necesario, sino *disociación* del mismo, lo que es desastroso: una expresión de la individualidad patológica que, entre otras cosas, lleva al infierno ecológico (volveremos más adelante sobre este tema).

La razón por la que la autonomía es siempre *relativa* es que no hay totalidades, únicamente hay totalidades/partes. Como *totalidad*, un holón tiene un cierto grado de autonomía, que se expresa en su patrón identificativo perdurable, su autopreservación. Posee coherencia e identidad a lo largo del tiempo y del espacio (de otra forma simplemente dejaría de existir), por lo que vemos que

autonomía es prácticamente un sinónimo de individualidad, régimen, código, canon, estructura profunda. Sin embargo, como parte, cada holón —la autonomía de cada holón— está sujeta a fuerzas más amplias y sistemas de los que es meramente un componente. Esto no cambia su patrón fundamental o su régimen identificativo, pero le hace estar sujeto a una multitud de circunstancias limitantes y condiciones que pueden alterar su expresión; a menudo es la causa de que el origen de su puesta en acción sea trasladado a otros regímenes (por ejemplo, si mi país declara la guerra, yo estoy incluido, me guste o no).

En otras palabras, como hemos visto una y otra vez, toda individualidad es individualidad en comunión. (Esto está bellamente expresado en la noción de Varela de «emparejamiento estructural»: la individualidad de un sistema biológico es relativamente autónoma pero la forma de la autonomía evoluciona en un emparejamiento estructural con el entorno; es decir, su individualidad actual es el resultado de comuniones evolutivas.)

La autonomía, como todos los aspectos de un holón, es *deslizante*: un holón es relativamente autónomo frente a los holones que contiene y está relativamente supeditado ante los holones que le contienen⁶⁸.

La mayor parte de la diversión, si se le puede llamar así, de los juegos de los posestructuralistas posmodernos consiste en desbaratar autonomías establecidas señalando contextos más amplios que realmente «determinan» la supuesta «autonomía» de la unidad aislada, por lo cual a la unidad aislada rápidamente se le declara «muerta» (se declara muerto al escritor, al sujeto, al patriarcado, al dios mítico, al ego, a la racionalidad, al logocentrismo, etc.), señalando que la «autonomía» o estructura sistémica del contexto ampliado es meramente *una parte de...*; el juego continúa hasta que el crítico se cansa (o se establece en una ideología), porque en realidad no hay nada que pueda parar el juego deslizante en un punto dado, ya que los contextos son ilimitados.

Pero «descentrar» unidades que previamente eran «autónomas» es evidentemente parte de las verdades importantes de los críticos postmodernos —seguiremos volviendo a ellas a lo largo de este volumen—. Demos ahora algunos ejemplos: el ego autónomo de la Ilustración no es *tan* autónomo porque está establecido en el contexto de sus propios impulsos orgánicos (la crítica psicoanalítica a la Ilustración), y estos impulsos previamente inconscientes deben

ser integrados para que emerja la verdadera autonomía. Pero la persona integrada y autónoma del psicoanálisis no es *realmente* autónoma porque está situada dentro del contexto de las *estructuras lingüísticas* que determinan de forma autónoma el significado, sin que el individuo lo sepa (la crítica lanzada por el estructuralismo, la arqueología). Pero las estructuras lingüísticas no son realmente *tan* autónomas, porque existen únicamente en el contexto de visiones del mundo prearticuladas que usan el lenguaje sin que el lenguaje registre este hecho (la crítica de Heidegger y Gebser). Pero además, las visiones del mundo son una pequeña parte de enormes redes y contextos de prácticas sociales (de diversas maneras señalado por Marx, Habermas y, después, Foucault). Y yendo aún más lejos, algunos teóricos como Kierkegaard, Schelling o Hegel insistirían en que esas prácticas sociales sólo existen en, y a causa de, el contexto más amplio del Espíritu.

En cada uno de estos casos, el teórico (Freud, Marx, Heidegger, Foucault, Schelling, etc.) nos dice algo importante sobre el *significado* de nuestra existencia al situarla en un *contexto* más amplio, porque significado y contexto son en gran medida sinónimos, como señalamos anteriormente. Cada teórico sucesivo da a nuestra existencia un significado más profundo, más amplio o mayor al encontrar *contextos previamente ocultos* que repentinamente hacen que la autonomía cambie bajo nuestros pies cuando señalan comuniones más amplias en las que vivimos, respiramos y tenemos nuestro ser.

En este sentido, cada uno de ellos tiene toda la razón: el ego existe en el contexto del organismo total y sus impulsos, que existe en el contexto de un mundo revelado lingüísticamente, que existe en términos de redes generales de prácticas sociales, que a su vez subsisten en el Espíritu. Es la naturaleza misma del holón, contextos dentro de contextos dentro de contextos. Y cada vez que descubrimos uno de estos contextos mayores (más profundos), encontramos que a cada holón dado se le confiere un nuevo significado, porque, como señalamos antes, el contexto ampliado confiere significados a sus holones que, los holones mismos, solos y aislados, no tienen ni pueden tener⁶⁹.

De forma similar, cada descubrimiento de un contexto nuevo y de significado más profundo supone el descubrimiento de una nueva *terapia*, es decir: debemos *cambiar nuestras perspectivas, profundizar nuestra percepción*, a menudo a pesar de una gran

resistencia, para abarcar el contexto más amplio y profundo. El yo está situado en contextos dentro de contextos dentro de contextos, y cada cambio de contexto es a menudo un doloroso proceso de crecimiento, de muerte a un contexto superficial y de renacimiento a otro más profundo.

Pero por esa misma razón, cada vez que identificamos un contexto más profundo, nuestra autonomía relativa realmente aumenta, porque al identificarnos con una percepción más profunda, encontramos una mayor libertad.

Continuaremos comentando todas estas nociones a medida que avancemos. El punto principal a reseñar en esta sección es que, aunque toda autonomía es relativa, esta autonomía relativa *aumenta* con la evolución (como dijimos, un zorro es más autónomo que una roca). La razón por la que la autonomía relativa *aumenta* a medida que emerge la evolución es que hay más fuerzas *externas* que antes *chocaban* con la autonomía del holón y que ahora se han convertido en fuerzas *internas cooperantes* con él (debido a la trascendencia o negación e inclusión). Se identifica con contextos más profundos y encuentra una mayor libertad. Veremos muchos ejemplos de esto a medida que avancemos.

e) *Telos creciente*. El régimen, canon, código o estructura profunda de un holón actúa como un imán, un atractor, un punto omega en miniatura, para la *realización* de ese holón en el espacio y en el tiempo. Es decir, el punto final del sistema tiende a «atraer» la realización (o desarrollo) del holón en esa dirección, ya sea un sistema físico, biológico o mental.

Este fue un tema ampliamente ignorado mientras la ciencia se limitaba a estudiar un conjunto de rocas en movimiento, pero incluso en la fisiofera la «entelequia» (régimen, canon, estructura profunda, campo morfogenético) de un holón gobierna la forma final de su realización, desde las nubes electrónicas hasta los atractores caóticos de los sistemas complejos. «En la orientación geométrica que domina en la actual teoría dinámica de sistemas, los principales rasgos de los sistemas dinámicos son los atractores que caracterizan el comportamiento a largo plazo de los sistemas. Los sistemas dinámicos evolucionan a partir de un estado inicial dado a lo largo de una única trayectoria de estados, de acuerdo con las leyes de la evolución [alguna de las versiones de los veinte principios]. Esto nos conduce finalmente a un patrón reconocible donde la trayectoria permanece atrapada. Ese patrón define los *atractores* del sistema...»

Si la serie de estados del sistema llega a detenerse, su evolución es gobernada por un atractor estático [estudiado, por ejemplo, por la «teoría catastrófica» topológica de René Thom]. Si los estados mantienen un ciclo repetido con una periodicidad definida, el sistema está sometido al vaivén de un atractor periódico. Si la trayectoria de los estados del sistema no se detiene ni muestra periodicidad sino que es sumamente errática, está bajo la influencia de uno de los llamados atractores caóticos⁷⁰.

«En los últimos años el comportamiento caótico ha sido descubierto en una gran variedad de sistemas naturales, y su modelo matemático ha hecho un rápido progreso. Ha surgido toda una disciplina dentro de la teoría general de sistemas para dedicarse al estudio de las propiedades de los atractores caóticos y de los sistemas por ellos gobernados; se le conoce popularmente como la teoría del caos. A pesar de su nombre, la teoría busca eliminar el caos más que descubrirlo o crearlo; estudia procesos que parecen caóticos superficialmente pero en los que un examen más detallado nos hace descubrir rastros sutiles de orden. Los atractores caóticos son estructuras complejas y sutilmente ordenadas que constriñen el comportamiento de sistemas aparentemente impredecibles y aleatorios»⁷¹.

En otras palabras, estos atractores son ejemplos de los regímenes o fuerzas organizativas de los holones sociales y de su inherente atracción teleológica hacia el patrón (sin el que el holón simplemente no existiría). De interés especial resultan las «bifurcaciones» que consisten en cambiar de un tipo de atractor a otro. «Los modelos con bifurcaciones catastróficas (que conducen de estados turbulentos a otros estados nuevamente ordenados a través de la reconfiguración de los atractores) simulan rápidos *saltos evolutivos* con toda fidelidad. Las simulaciones significativas ocurren cuando los sistemas dinámicos son desestabilizados y atraviesan una fase caótica en su camino hacia estados permanentes esencialmente nuevos que son, en la práctica, impredecibles»⁷².

La conclusión de la teoría del caos es que estos son «los tipos de transformaciones que subyacen en la evolución de todos los sistemas del tercer estado [lejanos al equilibrio] en el mundo real, desde los átomos hasta los elementos de sociedades humanas»⁷³. Este tipo de *transformaciones* (no meras traslaciones) generan una «tendencia estadísticamente significativa hacia una mayor complejidad y un nivel superior de organización. El sistema salta a

un nuevo nivel y así se hace más dinámico y autónomo en ese nivel»⁷⁴. Finalmente, estos factores convergen para «empujar a los sistemas bifurcantes hacia arriba en la escala jerárquica»; es decir, holárquica⁷⁵.

Cuando las crecientes fluctuaciones trastornan la estabilidad dinámica de un sistema, cuando su punto estable de atractores periódicos ya no puede mantenerle en su estado establecido, aparecen los atractores caóticos y con ellos un intervalo de transición marcado por un caos transitorio. Cuando el sistema alcanza un nuevo estado de estabilidad dinámica, los atractores caóticos de la época de la bifurcación dan lugar a nuevos conjuntos de atractores periódicos o puntuales. Estos atractores mantienen al sistema en una condición lejana al equilibrio termodinámico, a través de un uso más efectivo de la información, mayor eficiencia en el uso de energías libres, mayor flexibilidad [autonomía relativa] y también mayor complejidad estructural en un nivel de organización superior⁷⁶.

Telos —la pequeña atracción punto-omega que ejerce el estado final del régimen de un holón— está, por supuesto, muy extendida no sólo en los sistemas físicos, sino también en la biosfera y noosfera. El código de una bellota (su ADN) lleva roble escrito en ella, por todas partes. A través de procesos de *traslación*, *transcripción* y *transformación* la semilla se desarrolla holárquicamente y llega a ser un árbol. Estos procesos biológicos han sido tan estudiados, y resultan tan familiares a la mayoría de los lectores, que no voy a insistir en ellos (veremos muchos ejemplos más adelante); sólo señalaremos que los biólogos «reconocen la existencia de una dirección hacia funciones futuras», y que «el aspecto propósito en los organismos es incontrovertible»⁷⁷.

En la noosfera, una vez que las ciencias mentales y lingüísticas dejaron de imitar el estudio de las rocas en movimiento y se concentraron en los procesos mentales, el telos de la mente inexorablemente se situó en primer plano. Por ejemplo, el psicoanálisis de Freud era de naturaleza profundamente *evolutiva* y la clave de la evolución no está en que da saltos de forma aleatoria sino en que va a algún lugar concreto, y por tanto puede salirse del raíl o sabotearse, lo que da como resultado una patología.

Este es un viejo chiste de Vermont: un hombre de la ciudad, que va conduciendo por el campo en Vermont, divisa a otro tipo dentro de un camión en un lado de la carretera. El camión está

hundido en el barro hasta los ejes y las ruedas patinan. «¿Está atascado?» —pregunta el tipo de ciudad—. «Lo estaría si estuviera yendo a alguna parte.»

Bien, la psique, para bien o para mal, va a alguna parte, y esa es la razón por la que el proceso se puede atascar, por la que está sembrado de frustración, parones, fijaciones, puntos de apego, atascos. Si la mente no fuera a ninguna parte no se podría atascar ni «enfermar». Estos «puntos de enfermedad», estos «puntos de fijación», sólo pueden ser comprendidos en términos del punto omega de la mente; es decir, del lugar al que quiere ir. No sólo Freud piensa así: «En una fórmula muy citada, Piaget declara que no hay estructura a la que le falte el desarrollo, y que el proceso de desarrollo sólo puede entenderse a la vista de la estructura que existe al principio y las estructuras hacia las que ésta evolucionará»⁷⁸. La base y sus atractores, sus puntos omega en miniatura.

También Charles Peirce, el innegable genio filosófico de América: «Estar gobernado por un propósito u otra causa final es la esencia misma del fenómeno físico»; quien añade: «Decir que el futuro no influencia el presente es una doctrina insostenible»⁷⁹. O Roman Jakobson, que fue uno de los primeros en introducir —en sus propias palabras— «la aplicación consistente de un modelo de medios-fines [telos] al diseño del lenguaje, para el mantenimiento autorregulado de su integridad y equilibrio dinámico, tanto como de sus mutaciones [transformaciones]», de forma que para él «la adopción de una teleología era una preocupación central»⁸⁰. Hasta Habermas: «Construida dentro del uso del lenguaje, hay una *presión incesante* orientada hacia la comprensión mutua»⁸¹. E incluso Derrida: «Esta huella contiene dentro de sí todas las posibilidades de manifestación como la *différence* primordial. Esta *différence* es la *fuerza teleológica* inherente en nosotros que nos lleva a la automanifestación»⁸².

No he mencionado la naturaleza o el contenido real del punto omega de la mente, su atractor básico, su estado final hacia el que los estados anteriores luchan por llegar, porque este es el punto en el que la historia se hace realmente fascinante. El punto omega de la mente, *para cada teórico*, es el *contexto* que él cree que *no puede ser superado*, el contexto más allá del cual el crecimiento o la expansión no puede o no debe continuar o simplemente no continúa.

Para Freud, el punto omega, el fin del desarrollo, era la

organización genital y el ego integrado: todos los estadios y todos los caminos llevaban a esa Roma. Para Piaget, es el pensamiento «formal operacional» el único que lleva a la «equilibración» y, por tanto, marca el final del desarrollo. Para Habermas, el intercambio racional intersubjetivo o entendimiento mutuo no forzado: cuando este se desarrolla plenamente, la presión incesante cede.

De esta forma, el punto omega seguiría siendo para cada teórico que lo postule, en cierto sentido, el «final de la historia», el punto omega que, una vez alcanzado, contestaría a todas las preguntas realmente difíciles y traería unas condiciones relativamente paradisíacas. Para Hegel, un estado racional en el que los individuos se dieran cuenta de que el espíritu absoluto actúa dentro y a través de ellos en mutua comunidad. Para Marx, una sociedad sin clases en la que la alienación entre mano de obra y la patronal se curaría y se podría compartir en mutuo cuidado. A la mayoría de la gente le es familiar el punto omega final de Teilhard de Chardin, la resurrección de la conciencia crística en cada uno, el cual, como todos los puntos omega, según él es el propósito de la historia y de la evolución misma.

Una vez más, hay verdades importantes en todos estos puntos omega. Cada estadio de crecimiento, por ser un holón, enfrenta una tensión doble. Como *totalidad*, es relativamente autónomo y relativamente «saludable, feliz, total». Pero como *parte*, en cierto sentido, está alienado, apartado o desconectado de los contextos que están más allá de su propia percepción. Y hasta que tenga en cuenta el contexto más amplio y profundo, las limitaciones de su propia posición superficial le atormentarán, infligiéndole la agonía de no estar completo, rasgarán sus límites con promesas insinuadas de algo más profundo, más alto, más significativo...

No lo digo en un sentido poético. Piaget, por ejemplo, descubrió que los primeros/inferiores estados de la cognición, tales como el conocimiento preoperacional y el pensamiento concreto operacional, tenían limitaciones inherentes o conflictos construidos dentro de sí mismos, y que el pensamiento atascado en esos niveles da vueltas sin fin, sin poder solucionar ciertas tareas importantes. Únicamente con el surgimiento del pensamiento formal operacional estos conflictos pueden llegar a algún tipo de resolución, que Piaget llamaba «equilibración», un tipo de armonía equilibrada y dinámica. Además, estos conflictos anteriores *sólo* tenían sentido desde el punto de vista formal operacional: luchaban por su resolución, por su

punto omega, por su equilibración en un contexto más amplio de cognición formal operativa, y, por decirlo de forma simple, no podían sentirse felices hasta que encontraran este horizonte ampliado⁸³.

Los contextos limitados encuentran su resolución no a través de algo que se pueda hacer en su mismo nivel, sino trascendiendo ese nivel, hallando un contexto más amplio y profundo. Los contextos más profundos y más amplios *ejercen una atracción*, un telos, sobre los actuales contextos limitados.

Esta es una verdad común a todos los teóricos del punto omega (y cualquier teórico decente es un teórico del punto omega). Suponiendo que sus contextos están bien fundamentados y asumiendo que no se dedican al reduccionismo, hay muchas cosas que podemos aprender de cada uno de ellos. Siempre señalan *camino más allá* de nuestra percepción actual, y asumiendo que sus contextos son genuinos, tienen razón: nunca seremos felices hasta que, nosotros también, podamos vivir dentro de un horizonte ampliado. Hasta que nosotros también podamos aceptar la terapia de abrazar suavemente una mayor profundidad...

Y ¿el Punto Omega final? Implicaría una totalidad última, y ese holón no está en ninguna parte dentro de la existencia manifestada. Pero quizá podamos interpretarlo de forma diferente. ¿Quién sabe? Quizá telos, quizá Eros, mueve la totalidad del *Kósmos*, y Dios puede ser un atractor caótico omniabarcante, actuando, como dijo Whitehead, por todo el mundo con una suave persuasión hacia el amor.

Pero estamos adelantándonos mucho...

INDIVIDUAL Y SOCIAL

Si soy lo que soy porque tú eres lo que eres, y tú eres lo que eres porque yo soy lo que soy, entonces yo no soy yo y tú no eres tú.

HILLEL

Vimos, en el capítulo 1, que distintos teóricos de orientación «holística» —teóricos de sistemas, teóricos ecológicos, pensadores del «nuevo paradigma», ecologistas profundos, ecofeministas, etc.— mantienen que las distintas crisis a las que se enfrenta el mundo moderno son debidas fundamentalmente a una visión «fragmentada»: nos falta la visión unificadora y por eso nuestro mundo está fragmentado, roto, alienado. Opinan, por tanto, que lo que se necesita es algún tipo de orientación sistémica, alguna manera de ver que estamos todos entretreídos en un único patrón o entramado de la vida. Todos ellos plantean que lo que necesitamos es, en sus distintas variantes, una visión profundamente *ecocéntrica* del mundo.

Pero inmediatamente después de hacer esa afirmación, estos teóricos se encuentran con graves problemas. Tal como John Seed resume esta visión, en primer lugar mantiene que «el mundo no se ve como una pirámide sino como una red. Los humanos son sólo una hebra de esa red». En otras palabras, los seres humanos son parte de una red de vida más profunda (o mayor), la biosfera. Sin embargo, podríamos destruir a todos los seres humanos y la biosfera seguiría existiendo (pero no al revés), mostrándonos que la biosfera es una realidad más superficial e inferior, no superior o más profunda. Esto confunde profundamente a los ecoteóricos que no parecen encontrar una forma coherente de honrar a la biosfera sin «absolutizarla».

En segundo lugar, Fritjof Capra resume así el pensamiento del «nuevo paradigma»: «En el nuevo paradigma, las propiedades de las partes sólo pueden comprenderse desde la dinámica de la totalidad. En última instancia no hay partes en absoluto. Lo que llamamos parte es meramente una estructura en una red de relaciones inseparables»¹.

Es verdad que no hay partes, pero de la misma forma tampoco hay totalidades, únicamente hay totalidades/partes eternamente, y eternamente escapan a la mentira totalizadora. Pero

incluso si sólo hubiera totalidades, ¿cómo se traduciría esto, digamos, a la teoría política? En última instancia, ¿no hay ciudadanos libres?, ¿sólo existe la totalidad del Estado? Si la «totalidad» es primaria y nosotros somos partes del Estado, entonces existimos para servir al Estado, y obviamente un régimen totalitario sería un ejemplo brillante del nuevo paradigma en el que todas esas desagradables partes desaparecen en la gloriosa trama.

No se trata, y lo seguiré repitiendo una docena de veces a lo largo de este volumen, de que la teoría de sistemas esté equivocada sino que, irónicamente, es increíblemente parcial y unilateral. En este capítulo y en el siguiente empezaremos a redirigir algunos de estos desequilibrios y parcialidades. Como veremos a medida que el libro avance, la teoría de sistemas, por sí misma, no es la fuerza que va a curar y totalizar el planeta; más bien, y de nuevo irónicamente, la teoría de sistemas (en todas sus variantes) es parte del paradigma «plano» que está contribuyendo a la expoliación y devastación de Gaia.

Micro y macro

Prácticamente, todos los teóricos de la teoría de sistemas, la ecología profunda y el ecofeminismo presentan alguna versión de la gran holarquía del ser, una red de vida, con campos dentro de campos dentro de campos. La ecofeminista Julia Russell dice:

Al mismo tiempo, un cuerpo, una nación, existe en un contexto más amplio dentro del que funciona como una parte. La nación existe en el contexto de todas las naciones que forman el cuerpo político de la humanidad. Y toda la humanidad existe en la biosfera, que es el cuerpo de la totalidad de la Tierra. Existimos como parte de una totalidad sin costuras en la que cada cosa está conectada con todo lo demás².

La figura 3-1 es muy típica de las distintas holarquías que han sido presentadas, implícita o explícitamente, por los distintos teóricos holistas, ecológicos o sistémicos (holarquías similares se pueden encontrar en Popper, Laszlo, Sessions, Miller, Engels y otros).

Biosfera

Sociedad/Nación

Cultura/Subcultura

Comunidad

Familia

Persona
Sistema nervioso
Órganos/Sistemas de órganos
Tejidos
Células
Orgánulos
Moléculas
Átomos
Partículas subatómicas

Figura 3-1. *Holarquía típica.*

Muchas de estas holarquías son representadas por los teóricos como una serie de niveles u «orden estratificado» (Capra), como una «escalera», lo que es perfectamente aceptable mientras recordemos que sus autores afirman que hay una gran complejidad circular implicada y no les acusemos impropriamente y sin garantías de que están siendo «lineales». Como veremos, éste no es el problema.

Si observamos la figura 3-1, o a casi cualesquiera de las otras holarquías similares, nos daremos cuenta inmediatamente de que hay una confusión y combinación de los holones individuales y sociales. Es decir los micro y macromundos están confundidos. Se asume que el holón social es del mismo tipo y naturaleza que el holón individual compuesto, y de esta forma pueden ser colocados «encima» o «debajo» uno del otro. Miremos, por ejemplo, a la holarquía biosférica de Karl Popper (fig. 3-2). Popper (y no es el único) supone que los individuos y las poblaciones son del mismo tipo lógico (y existencial), y por tanto se pueden colocar uno sobre otro, como distintos «niveles» de la misma escala (tal como están situados en su esquema los niveles 7 y 8 o los niveles 10 y 11). Se trata de una grave equivocación.

Vimos en el capítulo anterior (principio n.º 9) que, en cualquier secuencia holística, individual o social, si destruimos cualquier nivel, destruiremos *todos* los niveles superiores y *ninguno* de los inferiores, por la simple definición de totalidad/parcialidad. Un holón de nivel superior está, en parte, *compuesto* por sus holones inferiores y así, si destruimos cualquier nivel inferior, destruiremos también los niveles por encima de él, puesto que hemos retirado alguno de sus componentes. Pero estas partes mismas existían antes de que emergiera la totalidad y por tanto pueden, en términos

generales, existir sin ella.

- 12) Nivel de ecosistemas (biosfera total)
- 11) Nivel de poblaciones de metazoos y plantas
- 10) Nivel de metazoos y plantas pluricelulares
- 9) Nivel de tejidos y órganos
- 8) Nivel de poblaciones de organismos pluricelulares
- 7) Nivel de células y de organismos unicelulares
- 6) Nivel de orgánulos (y quizá virus)
- 5) Líquidos y sólidos (cristales)
- 4) Moléculas
- 3) Átomos
- 2) Partículas elementales
- 1) Partículas subelementales
- 0) Desconocido: ¿partículas «sub-subelementales»?

Figura 3-2. *La holarquía de Popper*³.

Observemos de nuevo a la figura 3-1. La afirmación de los holistas es que los estados nacionales existen como *partes* de la biosfera mayor, una totalidad superior (o más profunda). Pero si la biosfera fuera realmente un nivel superior de organización respecto a los estados nacionales, si fuera realmente un todo superior que los contuviera como *partes*: 1) no podríamos tener una biosfera *hasta* que tuviéramos estados nacionales, ya que se afirma que estos últimos son *partes* de la biosfera, y 2) si destruyéramos todos los estados nacionales, destruiríamos la biosfera (porque la totalidad no puede existir sin sus partes).

Obviamente, estas dos afirmaciones no son verdad. De hecho, es justo al contrario: destruye la biosfera y destruirás *todos* los estados nacionales, pero si quitas teóricamente los estados nacionales, la biosfera podría continuar y, de hecho, continuaría (funcionaba mucho antes de que aparecieran los estados nacionales). Esto significa que la biosfera es un nivel *inferior* y más superficial (*no* significa que sea menos importante para la existencia, sino *más* importante, porque, si destruimos un nivel, cuanto *más inferior* sea más niveles superiores se llevará con él. Como dijimos en el principio 9, es *más fundamental* para la existencia).

Localicemos la «biosfera» o «ecosistema total» preguntándonos lo que se destruiría, o no, si teóricamente la hiciéramos «desaparecer». Mirando al diagrama de Popper, hallamos que si destruyéramos la biosfera (si un holocausto termonuclear

destruyera *todas* las formas de vida sobre la Tierra), destruiríamos todos los niveles hasta el nivel 6 incluido, *pero no por debajo*. Esto significa que el ecosistema *comienza* en el nivel 6, y no, como él lo sitúa, en el 12. (Como veremos, este es también un error crucial en las ontologías de muchos ecoteóricos.)

En otras palabras, evidentemente tenemos ecosistemas, en su sentido más amplio, *en cuanto* tenemos formas de vida que interactúan unas con otras y con el entorno físico, y esto comienza a ocurrir de forma fundamental en el nivel de las procariotas (orgánulos). Situar el ecosistema en el nivel 12 implicaría, por ejemplo, que el pobre nivel 10, las plantas y los metazoos, no tienen ecosistemas.

Si consideramos «el» ecosistema como un solo nivel, entonces es obvio que ambos diagramas lo tienen mal situado. Pero la cosa aún es peor. «Ecosistema» (o «población total») no es un nivel *particular* entre otros niveles de holarquía individual, sino el entorno *social* de *cada* uno de los niveles de individualidad en la biosfera. Ninguno de estos diagramas distingue entre micro y macro (o individual y social) en *ningún* nivel; ambos los tratan como niveles *separados* de la *misma* escala. (Este es el segundo error crucial en la mayoría de las ecoontologías.)

Refiriéndonos al diagrama de Popper, los niveles 7 y 8, por ejemplo, no son dos niveles diferentes como él imagina, sino el aspecto individual y social del *mismo* nivel. (Lo sabemos porque si destruimos *cualquiera* de estos «niveles» el otro también se destruye, lo que significa que *ninguno* de ellos es superior o inferior en relación al otro.) Si uno fuera realmente *inferior* —si el nivel 7 fuera inferior al 8, como él afirma— entonces *podría* existir sin el superior. Pero no se pueden tener células sin una sociedad (población) de otras células, y no se puede tener una sociedad de células sin células; nada existe en soledad sin un entorno de sus semejantes.

En otras palabras, lo individual y lo social no son dos monedas diferentes, una de un sistema monetario superior al de la otra, sino la cara y la cruz de la *misma* moneda en *cada* sistema monetario. Son dos aspectos de la misma cosa, no dos cosas (o niveles) fundamentalmente diferentes.

Entonces, lo que se hace necesario es construir una serie de holarquías verdaderas de *individuos* compuestos y después indicar, para el *mismo* nivel de organización, el *tipo de entorno* (u holón

social) en el que el holón individual participa (y de cuya existencia depende). Esto debe ser hecho en los tres grandes reinos de la evolución: fisiosfera, biosfera y noosfera.

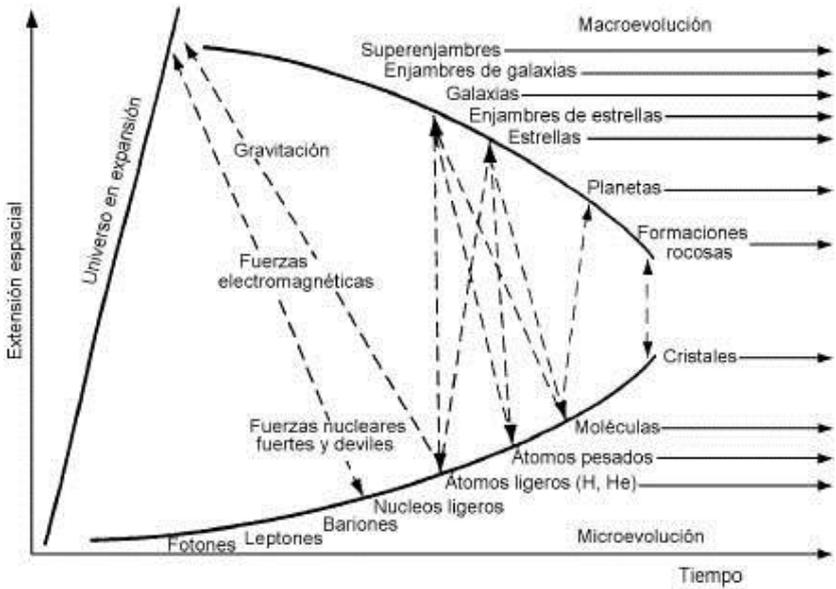


Figura 3-3. *Coevolución cósmica de las micro y macroestructuras. El despliegue asimétrico de las cuatro fuerzas físicas llama a la entrada en juego, paso a paso, de nuevos niveles estructurales, tanto desde el lado macroscópico como desde el microscópico. Estos niveles estimulan mutuamente sus evoluciones (Jantsch, The self-organizing universe, p. 94).*

Afortunadamente, una gran parte de este trabajo ya ha sido realizado por Erich Jantsch, que es, por lo que yo sé, el único teórico que ha investigado de forma exhaustiva (y a menudo brillante) las relaciones entre micro y macro (individual y social), los patrones de coevolución en los tres dominios (aunque como veremos, su argumentación se va desvirtuando a medida que se acerca a la noosfera).

Las figuras 3-3 y 3-4 son los diagramas esquemáticos de Jantsch relativos a la coevolución de los patrones micro y macro en la fisiosfera y biosfera, respectivamente. La figura 3-4 retoma donde la 3-3 se detiene (a saber: el paso de la materia a la vida). Las

explicaciones que hay debajo de cada diagrama son suyas. (Con las excepciones que explicaré, estoy sustancialmente de acuerdo con estos dos diagramas y sus explicaciones sobre ellos.)

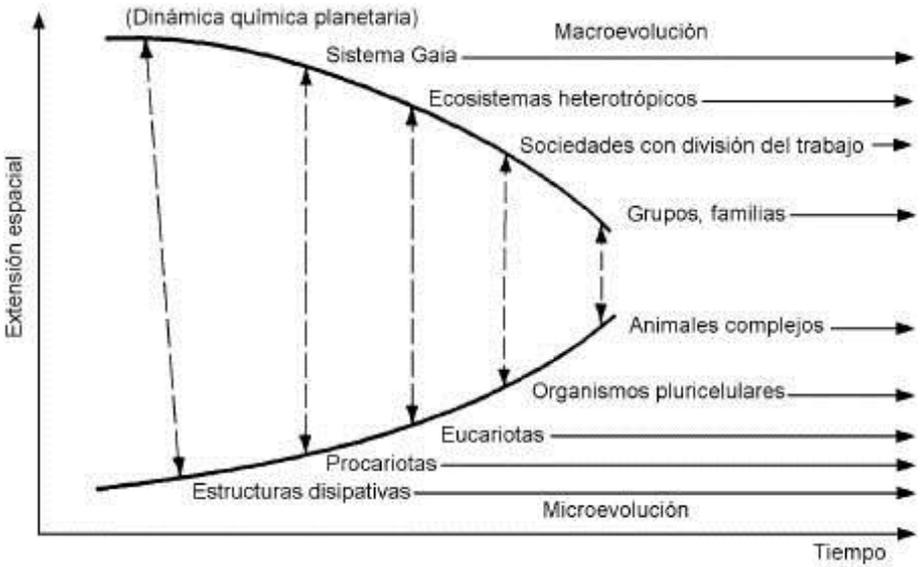


Figura 3-4. *La historia de la vida sobre la Tierra expresa la coevolución de sistemas autoorganizados micro y macro en grados siempre crecientes de diferenciación. (Jantsch, The self-organizing universe, p. 132).*

La porción inferior de cada diagrama representa la microevolución, la evolución de los holones individuales. La porción superior representa la macroevolución, el nivel *correlativo* de las relaciones sociales o ambientales (relaciones de intercambio) en los que los holones individuales están inseparablemente encajados. La idea es bastante simple: cuando tienes un tipo específico de holón individual (digamos átomos pesados), ¿qué tipo de entorno social o colectivo resulta? (en este caso, estrellas). Cuando emergen las moléculas, emergen los planetas (es decir, coemergen, coevolucionan). Cuando emergen las eucariotas, emergen los ecosistemas; cuando emergen los animales complejos, emergen las familias, y así sucesivamente. Todas estas correspondencias vienen listadas en las figuras 3-3 y 3-4.

Y date cuenta: como la evolución produce mayor profundidad y menor amplitud, entonces los holones individuales tienden a ser más grandes (por ejemplo, las moléculas son mayores que los átomos, porque los abrazan y contienen), pero los holones sociales tienden a ser *más pequeños*. Como hay menos holones a una mayor profundidad (siempre hay menos moléculas que átomos), entonces, cuando los juntas en colectivos, los colectivos son más pequeños. Así, las familias son más pequeñas que los ecosistemas, que son más pequeños que los planetas, que son más pequeños que las estrellas. (Volveremos a esta mayor profundidad/menos amplitud dentro de un momento.)

Las primeras figuras (3-1 y 3-2) sufren enormemente en comparación, porque el micro y el macro como *diferentes niveles* del proceso evolutivo general, en lugar de verlos como dos aspectos diferentes de cada nivel del proceso evolutivo general, y dejan fuera los componentes macro de los niveles inferiores, una grave omisión.

Señalemos, en particular, que las micro y macro holarquías dadas por Jantsch (tanto en la fisiosfera como en la biosfera) constituyen una relación superior/inferior genuina: destruye cualquier inferior (individual o social) y todos los niveles por encima de él también serán destruidos, pero no al revés. Jantsch propone holarquías genuinas tanto del holón individual como del social.

Gaia

Tomemos nota de que, en la figura 3-4, Jantsch coloca a «Gaia» en el holón social compuesto principalmente de holones individuales de procariotas. Jantsch utiliza aquí el término *Gaia* en un sentido técnicamente correcto, como el propuesto originalmente por Lynn Margulis y James Lovelock (nombrado por William Golding, autor de *Lord of the flies*). Como explica Jantsch, «las unidades autocatalíticas de este sistema [Gaia] que hacen posible la formación de una estructura disipativa lejana al equilibrio y mantienen el flujo de los distintos gases [en la atmósfera], no son otras que las procariotas. Parece ser que tras la profunda transformación sufrida por la superficie de la Tierra a través de la oxidación de los sedimentos y la acumulación de oxígeno libre, han sido el instrumento que ha llevado al sistema general —*bio*- más la atmósfera— a una estabilidad global autopoiética, que reina desde hace 1500 millones de años»⁴.

Las procariotas son las intermediarias en los intercambios

con la atmósfera (la fisiosfera), pero forman también una red global que las interconecta a todas, el sistema general Gaia. Y este es precisamente el principio 11: «Lo micro está en relación de intercambio con lo macro en todos los niveles de su profundidad.» Además, y esta es una parte fascinante, como las procariotas han sido tomadas e incorporadas en células superiores (eucariotas) y éstas, a su vez, en organismos complejos, el sistema procariótico Gaia está todavía haciendo su función global original. Como dice Jantsch: «Las descendientes de las procariotas, como partes de células más desarrolladas, están aún haciendo su antiguo trabajo»; este es, precisamente, el principio 5: «Cada holón que surge trasciende pero incluye a sus predecesores».

Jantsch señala que el sistema Gaia es el *mayor* holón social vivo del planeta (tiene el mayor número de unidades o la *mayor extensión*), precisamente porque es el más *superficial* (el más primitivo). Una vez más, la evolución produce mayor profundidad y menor extensión. A la vez, precisamente porque Gaia es el más superficial de todos los holones sociales vivos, es exactamente el más fundamental. Como mencionamos anteriormente, cuanto *menor es la profundidad* de un holón, *más fundamental* es para el *Kósmos*, porque es un *componente* de muchos otros holones. Así, Gaia es el más fundamental (y el menos significativo) de todos los holones sociales vivos: todas las formas de vida superior dependen de él (destruye las formas de vida superiores, y Gaia permanece básicamente intocada; destruye a Gaia y todo lo demás es destruido con ella). Gaia es nuestras raíces y nuestros cimientos.

Pero aparte de su uso técnico, el término Gaia ha llegado a significar la biosfera total para mucha gente; para algunos, significa la totalidad del planeta con todas sus formas de vida; para unos pocos, significa el Espíritu mismo, la Diosa, como la Fuerza de Vida total del planeta. En todos estos planteamientos hay una tendencia a confundir fundamental con significante. A pesar de todo, aunque ninguno de estos usos es técnicamente correcto, usar el término *Gaia* para referirse a la biosfera en general o a la dimensión «vida» del planeta es bastante aceptable, mientras tengamos claro a qué nos referimos exactamente. Usaré el término *Gaia* a menudo, tanto en su sentido técnico restringido (red procariótica) como en el sentido «mítico» más amplio (la biosfera total o el planeta vivo como un todo); el contexto aclarará a cuál de ellas me refiero.

Tamaño, extensión, abrazo

Obsérvese que en ambas figuras (3-3 y 3-4), Jantsch sitúa la extensión espacial (o el tamaño físico) frente al tiempo evolutivo, y su conclusión en ambas figuras es que, con la mayor evolución, los holones *individuales* tienden a hacerse *más grandes* (en el sentido de que los organismos son más grandes que las moléculas) y los holones *sociales* tienden a hacerse más pequeños (los planetas son más pequeños que las galaxias), y él desarrolla esto explícitamente en los diagramas. Ambos son, como hemos visto, ejemplos del hecho de que la evolución produce mayor profundidad y menor amplitud.

Por una parte, los holones individuales trascienden pero incluyen a sus predecesores —desarrollo es envolver—, y así la profundidad total o abrazo de los holones individuales aumenta: las células abrazan moléculas, que abrazan átomos, que abrazan partículas. Asimismo, cuanto mayor es la profundidad de un holón, menos de ellos se producen y mantienen con relación al número de sus predecesores (siempre hay menos moléculas que átomos, menos células que moléculas), y por tanto la población de los holones de mayor profundidad siempre será *menor* que la población de sus predecesores. Así, cuanta mayor profundidad, menor amplitud.

Estas correlaciones son importantes, como veremos, porque muchos ecoteóricos y teóricos de sistemas confunden una gran amplitud con una gran profundidad y, por tanto, a menudo recomiendan ontologías regresivas y direcciones regresivas para la salvación.

Pero antes de llegar a eso, un simple punto sobre las importantes correlaciones de Jantsch. Al equiparar estos cambios con el *tamaño* real (o extensión física), Jantsch va demasiado lejos (o se vuelve demasiado simplista). La profundidad o abrazo siempre se incrementa, pero esto no siempre se traduce como simples tamaños. Asimismo, mayor evolución significa menos amplitud relativa (o reducción de la amplitud simple), pero esto no se muestra necesariamente como una reducción del tamaño físico (véase seguidamente)⁵.

Por supuesto, una vez que emerge un nivel *dado*, la simple amplitud puede empezar a aumentar, y esto a menudo se mostrará como un aumento de la extensión espacial de la población; por ejemplo, para una profundidad dada, la amplitud puede aumentar hasta sus límites; así, la amplitud humana se ha ampliado de pequeños pueblos a la aldea global⁶. Cuando esto empieza a ocurrir

en la evolución humana, Jantsch se confunde, puesto que supone que la macroevolución debe hacerse físicamente más pequeña y, sin embargo, la evolución sociocultural humana sigue haciéndose más amplia y *más* global, lo que lleva a Jantsch a afirmar que la evolución humana «pone cabeza abajo» todas las tendencias anteriores que se hayan visto en otros aspectos de la evolución; pero, por supuesto, no hace nada de este tipo: todo lo que se pone «cabeza abajo» es la suposición incorrecta sobre el tamaño. Porque el hecho es que, aunque el tamaño real o la extensión espacial suele ser un buen indicador de estas medidas, no lo es necesariamente, y siempre se traduce como simples dimensiones físicas.

La razón por la que la «regla del tamaño» de Jantsch tiene tantos problemas en la evolución humana y sociocultural es que la mente humana, como sabía Descartes, se caracteriza más por la intención que por la extensión. Por eso es tan importante exponer la «regla» estrictamente en términos de abrazo (profundidad del holón, independientemente de su tamaño) y extensión (número de individuos en ese nivel de profundidad, independientemente de su tamaño real). Como veremos, un concepto siempre abarca un símbolo (es un símbolo *más* de otra función cognitiva; tiene *mayor profundidad*), pero no podemos decir que un concepto es físicamente *mayor* que un símbolo. Un valor puede ser *mejor* que otro, pero no ocupa más espacio.

El problema del tamaño

Todas estas distinciones, aparentemente nimias, son muy importantes cuando llegamos a las «teorías holísticas» que prevalecen actualmente, porque muchas de ellas intentan construir sus holarquías basándose en el aumento de *tamaño* (o, de forma secundaria, en la extensión), como en la figura 3-1; y esto lleva a unos resultados muy confusos y desagradables. Tanto si basan sus teorías en el tamaño como en la amplitud, confunden éstas con la profundidad, y esto a menudo conduce a ontologías *regresivas*. Comprender los «errores» de la figura 3-1 es importante para desvelar estas confusiones comunes halladas en muchos pensadores holísticos, ecológicos y sistémicos.

De momento, mencionaré únicamente dos problemas. En la evolución de los holones individuales, *mayor cobertura* significa que hay más del universo dentro de ese holón (que le es interno a ese holón). Como veremos, un holón individual puede finalmente

abarcarse el universo entero —su profundidad puede llegar a infinito— pero el *número real* de holones (la extensión) que puede llegar a esa cobertura total podría ser muy, muy pequeña. Conciencia cósmica significa abrazo cósmico, no significa extensión cósmica.

Además, muchos teóricos holistas están intentando construir una serie de «totalidades cada vez más amplias», y esta serie tiene una significación absolutamente crucial, afirman, porque está destinada a ayudarnos a nosotros, los humanos, a encontrar nuestro lugar, nuestro contexto, en la estructura más amplia de las cosas. Así podremos orientarnos con mayor precisión —moral, emocional, cognitivamente— con respecto a nuestros semejantes y nuestro mundo. Siento una gran simpatía por esta orientación.

Pero *si se confunde la profundidad con la extensión* (o el tamaño), entonces la «secuencia holística de totalidades mayores» resultante acaba siendo perfectamente regresiva y antiholística. Debido a que, con la evolución, la extensión siempre se hace *menor*, construyendo entonces una serie holística de *mayor* extensión, estamos dirigidos precisamente en la dirección opuesta y equivocada.

Por ejemplo, muchos teóricos holistas crean sus secuencias «holísticas» usando simplemente la extensión y acaban con lo siguiente: la noosfera es *parte* de un todo mayor llamado biosfera, que a su vez es *parte* de otro todo mayor llamado cosmos (toda la fisiosfera).

Esto es absolutamente erróneo, está absolutamente al revés. Como hemos visto, si la noosfera realmente fuera *parte* de la biosfera, si destruyéramos la primera la segunda desaparecería, y éste, claramente, no es el caso. Un átomo es genuinamente parte de una molécula; por tanto, si destruimos los átomos destruiremos también las moléculas, porque la totalidad necesita sus partes. Asimismo, si la noosfera fuera parte de la biosfera, la destrucción de aquella implicaría la de ésta, aunque, en realidad, lo que ocurre es exactamente lo contrario: destruye la biosfera y la noosfera desaparece, precisamente porque la biosfera es parte de la noosfera, pero no al revés.

En otras palabras, estos teóricos se basan sobre todo en la extensión (y el tamaño) y piensan que *mayor* extensión es «totalidad superior o más profunda», pero como de hecho mayor evolución produce *menor* extensión, tienen sus secuencias holísticas *exactamente* al revés.

Lo que quieren decir exactamente es que la noosfera *depende* de la biosfera, que a su vez *depende* de la fisiosfera, y esto es verdad *precisamente* porque la fisiosfera es un componente *inferior* de la biosfera, que es un componente *inferior* de la noosfera, y no al revés.

Dada la importancia del tema, quiero insistir en él utilizando algunos ejemplos muy simples.

Relaciones de intercambio al mismo nivel

Dijimos que en la evolución emergente estamos, de hecho, jugando al ajedrez o a las damas en tres dimensiones, no en el plano horizontal. Imaginémoslo lo siguiente: un tablero de ajedrez (o de damas) con veinte damas negras sobre él. La profundidad es 1 y la extensión, 40. Coloquemos otro tablero sobre él, pero dejémoslo vacío de momento. La profundidad es 2, la extensión es 0.

En la evolución, la única manera del llegar al nivel 2 es a través del nivel 1, y, de hecho, las damas en el nivel 2 están compuestas en parte de damas en el nivel 1; todas ellas son holones o individuos compuestos. Representemos esto tomando una dama negra del primer nivel y colocándola en el segundo, y añadiendo posteriormente una dama roja sobre ella. El nuevo «holón total» del nivel 2 incorpora así a su predecesor (la dama negra) y añade sus propias propiedades distintivas (la dama roja). Si hacemos esto tres veces, los holones del nivel 2 tendrían una profundidad de 2 y una amplitud de 3.

Los holones individuales o damas del nivel 1 (la fisiosfera) dependen para subsistir de complejas redes de interrelaciones con todas las demás damas negras de su entorno, es decir, depende de redes de sus propios holones sociales (la coevolución de lo micro y lo macro); existen dentro de complejas redes de intercambio con otros holones de su mismo nivel de organización estructural (principio 11).

Pero la situación en el nivel 2 (la biosfera) es mucho más complicada porque el nuevo holón total (la dama compuesta, negra y roja) depende para su existencia de intrincadas relaciones en *ambos* niveles. Las damas rojas-y-negras del nivel 2 dependen en parte de sus relaciones con las otras damas rojas-y-negras, es decir, dependen de relaciones ecológicas o macrorrelaciones con otros holones *vivientes* en el mismo nivel de organización estructural. En otras palabras, el componente «rojo» de los holones rojos-y-negros

depende de interrelaciones con el componente «rojo» de los demás holones rojos-y-negros; depende de *relaciones de intercambio*, tales como la reproducción sexual (que *no* se encuentran en el nivel negro ni pueden ser mantenidas en él).

Sin embargo, como las damas rojas-y-negras tienen también un componente negro, dependen *también* de las intrincadas relaciones que mantienen los holones negros entre sí; es decir, dependen de todas las relaciones y procesos de mantenimiento mutuo que constituyen el nivel 1 de los holones. Los holones del nivel 2, por tanto, dependen no sólo de las nuevas relaciones «rojas» u holones sociales encontrados *únicamente* en el nivel 2, dependen también de las relaciones «negras» anteriores y de las estructuras sostenibles establecidas en el nivel 1 (pero no al revés: destruye el nivel 1, y el nivel 2 será destruido; destruye el nivel 2, y el nivel 1 de las damas negras seguirá existiendo).

De esta forma, cualquier holón, o compuesto individual, depende de toda una serie de intrincadas relaciones de intercambio con el entorno social en su *mismo nivel* de organización estructural para *cada nivel* del holón individual. Esto significa que un holón de nivel 3, por ejemplo, tiene que existir en un entorno que contenga otros holones de, al menos, esa misma profundidad. Cualquier holón es fundamentalmente un individuo compuesto y sus relaciones de intercambio-al-mismo-nivel en *todos* sus niveles; un individuo compuesto en un entorno compuesto, en el que intercambian rojo con rojo, negro con negro, y así sucesivamente.

Necesitamos aclarar un último punto. Las damas rojas-y-negras no están *en* el universo negro, lo único que hay *en* el nivel 1 son más damas negras. Las damas rojas-y-negras están de alguna forma *más allá* del universo del nivel 1 (este es el significado de emergencia). En su «rojeidad» están más allá de la negrura del nivel 1. Son un ejemplo perfecto del trascendente impulso evolutivo, de la emergencia creativa de lo «rojo» que no puede ser reducido a, *ni encontrado en*, el universo negro.

En cierto sentido es justo lo contrario: las damas rojas-y-negras contienen «rojo» y «negro». Los holones del nivel 2 *abrazan* a los holones del nivel 1 y van más allá de ellos con sus propios emergentes definitorios (principio 5). Como la dama roja-y-negra depende para su existencia de su propio componente negro, y como las damas negras dependen en última instancia para su existencia particular de todas las demás damas de *su* universo, entonces el nivel

2 esencialmente abarca a *todo* el mundo del nivel 1 gracias, simplemente, a su propia individualidad compuesta. Una simple célula viva abraza a todo su universo físico. Así, otro significado de la crucial sentencia de Whitehead es que los muchos se han convertido en uno y son acrecentados por el uno. Y según Whitehead, en esta «unificación aprehensiva» participan *todas* las situaciones reales anteriores en cierta medida (en una holarquía de abrazo, como él competentemente señala).

Esto es a lo que me refiero cuando digo que un holón del nivel 2 no está *en* el nivel 1, pero que el nivel 1 está *en* el nivel 2, total y completamente abrazado por él; uno de los significados del amor, como veremos, es un abarcante abrazo amoroso que, como la conciencia, la creatividad y la autotrascendencia, constituye la *profundidad* misma del *Kósmos*.

Resumiendo, todo esto significa que la biosfera no es la fisiosfera. La biosfera *no es una parte* o componente de una totalidad mayor llamada fisiosfera; y la única cosa mayor de la fisiosfera es su extensión, no su profundidad o totalidad. El bios no es parte del cosmos, sino al revés: el cosmos es parte, un componente, del bios.

Así, una *parte* de la biosfera (a saber, su componente físico) es evidentemente *parte* de la fisiosfera mayor; pero sus cualidades definitorias emergentes no están *en* el conjunto de determinantes físicamente definibles que gobiernan las formas sin vida (como señalaron Maturana y Varela, la autopoiesis no se encuentra en el mundo mineral; la autopoiesis es una cualidad de las damas rojas que no se encuentra entre las damas negras). La biosfera no está en la fisiosfera, pero ésta evidentemente está en aquélla, contenida como *parte* de ella.

Al igual que un átomo está en una molécula pero la molécula no está en el átomo —incluso a pesar de que la extensión de los átomos es mucho, mucho mayor que la de las moléculas—, el cosmos está en el bios pero el bios no está en el cosmos, a pesar de que la extensión del cosmos es astronómicamente mayor.

Y hemos de tener en cuenta que el bios es parte del *Kósmos* pero no del cosmos, y en este simple movimiento hemos desautorizado para siempre el reduccionismo: la física es la más fundamental y menos significativa de las ciencias (la razón por la que la física no puede explicar la biología es precisamente porque el bios no está en el cosmos)⁷.

Esto es justo lo contrario de lo que nos diría una fe inocente y

simple en el tamaño o extensión. Sólo porque el cosmos es mayor que el bios, asumimos que debe ser más significativo, pero únicamente es más fundamental. El bios es mucho más significativo que el cosmos porque contiene mucho más de la realidad en su interior, abraza una totalidad mucho más profunda y mayor, tiene más profundidad y, de hecho, asume a todo el cosmos en su ser: trasciende e incluye.

De manera similar, como veremos, la noosfera no es parte de la biosfera, sino al contrario: el bios es un componente inferior, una parte de la noosfera. Es evidente que la biosfera tiene más extensión (es «mayor»), de la misma forma que el cosmos es más grande que el bios. Pero según lo que acabamos de ver, eso sólo prueba mi afirmación.

Y precisamente porque la biosfera es un componente de la noosfera, la destrucción de aquélla garantiza la destrucción de ésta; se trata de uno de los temas a los que volveremos a lo largo de este volumen. Esta es una orientación profundamente ecológica *sin* «absolutizar» la biosfera de forma regresiva (ni la noosfera, como veremos).

Pero de momento, señalemos que el *número* (la extensión) de holones en un nivel superior de desarrollo *siempre* será menor que su número en un nivel precedente (principio 8). El número de damas rojas-y-negras siempre será menor que el de negras. No hay excepciones porque el número de totalidades siempre será menor que el de partes contenidas en ellas. Siempre habrá menos niños en quinto grado que en cuarto, porque tienes que hacer cuarto para pasar a quinto; siempre hay menos robles que bellotas: es la llamada pirámide del desarrollo que necesariamente se hace cada vez menor en la parte superior. Laszlo, por ejemplo, representa esta pirámide como en la figura 3-5 (lo que también indica con precisión que, por ejemplo, la biosfera no está en la fisiosfera). Donde la materia es *favorable*, emerge la vida. Donde la vida es *favorable* emerge la mente. Mayor profundidad, menor extensión.

Cuando los teóricos holistas construyen sus holarquías en términos de mayor extensión («más y más amplias») nos llevan a la parte inferior de la pirámide, excavando cada vez más niveles de profundidad en búsqueda de una mayor extensión (y por tanto más superficialidad). Nos deberían estar conduciendo a una mayor profundidad que implica *a la vez* abrazo *más profundo* e identidad *más amplia*, una expansión vertical y horizontal, no sólo horizontal.

Así, podemos empezar a ver por qué los diagramas como el de la figura 3-1 son un mapa tan desafortunado: confunden micro y macro, confunden profundidad y amplitud».



Figura 3-5. *Los reinos de la evolución (Laszlo, Evolution, Shambhala).*

El cerebro del holón humano

Los diagramas de Jantsch (figuras 3-3 y 3-4) cubren la fisiosfera y la biosfera. Ha llegado el momento de observar la emergencia de la noosfera.

Generalmente asociamos la emergencia de la noosfera a partir de (o más bien a través de) la biosfera con el cerebro. Jantsch, siguiendo a Gunther Stent, divide la comunicación en la biosfera en genética, metabólica y neural (se dice que la parte superior de esta última se corresponde con la evolución noosférica). Según Jantsch:

La comunicación genética actúa en intervalos de tiempo largos si los comparamos con la vida de un individuo. Hace que sea posible la filogenia y la evolución coherente a través de muchas generaciones. La comunicación metabólica, transmitida por el organismo a través de unas moléculas mensajeras especiales que son las hormonas, realiza dos tareas. Una es la regulación del desarrollo

de organismos pluricelulares, tanto en plantas como en animales; la otra es la de amortiguar las consecuencias de las fluctuaciones medioambientales en el organismo o, en otras palabras, en reforzar su autonomía [principio 12d]. La comunicación metabólica basada en las hormonas actúa con relativa lentitud, de segundos a minutos. El tercer tipo de comunicación biológica es transmitida a través del sistema nervioso. Este tipo de comunicación actúa en los organismos a una velocidad de una centésima a un décimo de segundo y, por tanto, unas mil veces más deprisa que la comunicación metabólica⁸.

Jantsch señala que estos tres sistemas emergen holárquicamente, y después da una división holárquica de las estructuras neuronales mismas, basada principalmente en la influyente noción de Paul MacLean del «cerebro trino» (véase figura 3-6). En las propias palabras de MacLean:

El hombre se encuentra en la situación de que la naturaleza le ha dotado esencialmente de tres cerebros que, a pesar de sus grandes diferencias estructurales, deben funcionar juntos y comunicarse entre sí. El más antiguo de estos cerebros es básicamente reptiliano; el segundo ha sido heredado de los mamíferos inferiores; y el tercero, desarrollado por los mamíferos superiores culminando en los primates, es el que hace que el hombre sea específicamente hombre.

Hablando alegóricamente de estos cerebros dentro del cerebro [holones], podríamos imaginar que cuando el psiquiatra pide al paciente que se tumbe en el diván, le pide que se tumbe junto a un caballo y un cocodrilo... El cerebro reptiliano está lleno de saber y recuerdos ancestrales y trata fielmente de hacer lo que decían los ancestros, pero no sirve para enfrentar nuevas situaciones [autonomía relativamente baja expresada en comportamiento reflejo e «instintivo»].

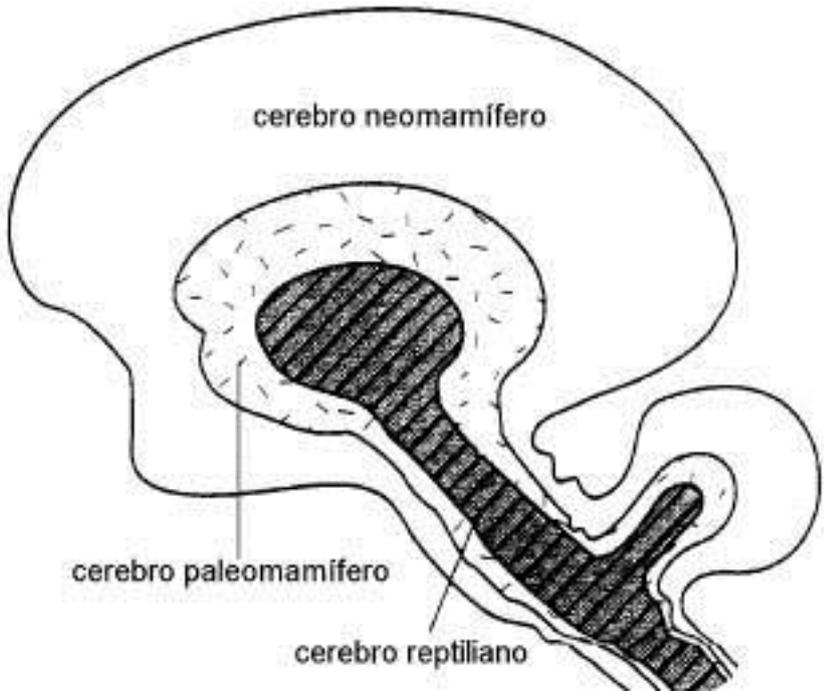


Figura 3-6. *El «cerebro trino» (después de MacLean).*

En la evolución vemos por primera vez el comienzo de la emancipación de lo ancestral [inflexibilidad] con la aparición del cerebro mamífero inferior, que la Naturaleza construye sobre el reptiliano... Las investigaciones de los últimos veinte años han descubierto que el cerebro de los mamíferos inferiores juega un papel fundamental en el comportamiento emocional. Tiene mayor capacidad que el cerebro reptiliano para aprender nuevos enfoques y soluciones a los problemas basándose en la experiencia inmediata. Pero al igual que el cerebro reptiliano, no tiene la capacidad de expresar los sentimientos con palabras.

MacLean es muy específico sobre la naturaleza holárquica de estos tres cerebros:

En su evolución, el cerebro [humano] retiene la organización jerárquica de los tres tipos básicos que se pueden etiquetar convenientemente como reptiliano, paleomamífero y neomamífero. [El tronco cerebral representa el cerebro reptiliano, heredado de los

antepasados reptiles.] El sistema límbico representa el cerebro paleomamífero, que está heredado de los mamíferos inferiores. El sistema límbico humano está mucho más estructurado que el de los mamíferos inferiores, pero su organización básica, su química, etc., son muy similares. Se puede decir lo mismo de los otros dos tipos básicos. Y hay muchas pruebas de que los tres tipos tienen su propia memoria subjetiva, cognitiva (que resuelve problemas) y otras funciones paralelas⁹.

En otras palabras, cada uno de los cerebros es un holón relativamente autónomo. Y como cada uno de ellos es un holón, no podemos decir que una función específica esté localizada en uno de los holones; todos ellos interactúan influyéndose en ambas direcciones, hacia arriba y hacia abajo. Pero en general, los tres cerebros tienen las siguientes funciones básicas:

— *Cerebro reptiliano* (o tronco cerebral): «Filogenéticamente esta es la parte más antigua del cerebro, su núcleo o chasis, que se corresponde aproximadamente con las estructuras básicas del cerebro de los reptiles. Contiene el aparato esencial para regular las funciones internas (viscerales y glandulares), las actividades primitivas basadas en los instintos y en los reflejos, y también los centros para poner en alerta al animal o para hacerle dormir»¹⁰. Podemos referirnos a él como el que determina el nivel general de inteligencia sensoriomotriz rudimentaria y los impulsos instintivos.

— *Cerebro paleomamífero* (o sistema límbico): «El sistema límbico está íntimamente conectado por caminos neuronales de doble vía con el hipotálamo y otros centros en el tronco cerebral, que se ocupan de las sensaciones viscerales y las reacciones emocionales como hambre, sexo, miedo y agresión; tanto es así que el sistema límbico era anteriormente llamado “el cerebro visceral”»¹¹. En resumen, «el sistema límbico procesa información de tal forma que es experimentada como sentimientos y emociones, y se convierten en fuerzas que guían nuestro comportamiento»¹².

— *Cerebro neomamífero* (o neocórtex). Jantsch dice que «el crecimiento explosivo del neocórtex en la última fase de la evolución es uno de los sucesos más sensacionales de la historia de la vida sobre la tierra», y está presumiblemente conectado con la emergencia de la noosfera. Actúa como «una inmensa pantalla neuronal sobre la que aparecen las imágenes simbólicas del lenguaje y de la lógica (incluidas las matemáticas)». El neocórtex es el lugar en el que la información se procesa de la forma que le es característica a

la mente autorreflexiva»¹³.

MacLean describe la naturaleza holárquica de estos tres cerebros comparándolos con los componentes de la literatura, lo que Jantsch resume elegantemente así:

El cerebro reptiliano representa las figuras y roles básicos que subyacen a toda literatura. El sistema límbico aporta las preferencias emocionales, la selección y desarrollo de las escenas de la obra. Y, finalmente, el neocórtex produce sobre este substrato tantos poemas, cuentos, novelas y obras teatrales como autores existen¹⁴.

Vemos de nuevo a lo inferior estableciendo las posibilidades y a lo superior estableciendo las probabilidades (o realizando los potenciales).

El holón social humano

Jantsch da diversos diagramas similares a los de las figuras 3-3 y 3-4, que según él representan desarrollos en la noosfera (o lo que llama la evolución sociocultural). No los voy a reproducir aquí porque creo que están radicalmente equivocados. Jantsch dice que una vez que la evolución alcanza la noosfera, «las cosas se invierten totalmente». Pero lo único invertido es su propia confusión previa entre extensión y tamaño, y su insistencia en encontrar extensión donde hay principalmente intención. Sin esa confusión, se pueden ver en funcionamiento los mismos principios y el mismo proceso evolutivo; no hay «inversión». Como dije, Jantsch a menudo trata de hacer de la extensión espacial (tamaño físico) un correlato fundamental del crecimiento mental (sociocultural), cuando en la noosfera, como Descartes sabía muy bien, la extensión deja el lugar a la intención, sobre la que las medidas no se ajustan bien.

Volveré enseguida sobre este punto para repasarlo con cuidado, pero antes observemos el trabajo de los teóricos de sistemas que han registrado el crecimiento de los *holones sociales* humanos durante un millón de años, más o menos, de historia de la humanidad.

Recordemos que ya hemos perfilado (aunque brevemente) el crecimiento de los *holones individuales*, desde átomos a células, a organismos pluricelulares, hasta los animales complejos (los microcomponentes están sugeridos de forma aproximada en las mitades inferiores de las figuras 3-3 y 3-4), y también hemos

indicado los *holones sociales* o medioambientales correlativos de cada nivel (los macrocomponentes sugeridos en las mitades superiores de las figuras 3-3 y 3-4). Después esbozamos brevemente el crecimiento posterior del holón *individual* de los animales complejos hasta los de cerebro trino (desde el reptil, al mamífero y al primate). Queremos observar ahora el entorno *social* y los tipos de *holones sociales* en los que existían los organismos de cerebro triple para facilitar sus relaciones de intercambio.

Esto nos lleva directamente a la noosfera, el reino de la evolución sociocultural (no sólo biosocial). Estamos añadiendo un tercer tablero al juego: materia, vida, mente.

Si observamos la figura 3-4, de Jantsch, recordaremos que los animales complejos individuales, hasta los primates incluidos (lo que incluye a los humanos), necesitaban *holones sociales* a nivel de familias/grupos, y si disponían de los apropiados, los *holones individuales* podrían mantenerse de forma muy adecuada (asumiendo, por supuesto, que *todos* los niveles anteriores en el individuo compuesto existen también en un marco de relaciones equilibrado y sostenible con sus propios entornos; es decir, asumiendo que toda la disposición multinivel sea ecológicamente sana en el sentido más amplio, lo que tenemos razones para creer que era el caso en este punto de la evolución).

Expresado con más sencillez, el holón social de la familia/grupo podría haber mantenido el triple cerebro humano indefinidamente, de la misma manera que mantiene el triple cerebro de otros primates (que sigue existiendo en *holones sociales* de parentesco), el cual es bastante similar al humano. Pero el holón humano fue más allá de los *holones sociales* basados en el entorno de parentesco (basados biosféricamente), tales como la familia, y comenzó a producir pueblos, ciudades, estados... Como dije, un tercer tablero fue añadido al juego evolutivo.

Obviamente, esto hace surgir de nuevo una serie de viejos y espinosos problemas, como la relación entre cuerpo y mente o toda la cuestión de si la noosfera misma fue una buena idea para empezar. Todo lo que puedo decir es que intentaré tratar estos asuntos lo mejor que pueda, pero debemos proceder paso a paso y sólo se desvelará el verdadero significado de cada uno de estos pasos cuando el cuadro total comience a emerger.

Por el momento, señalemos que no hay una razón *biológica* que nos hubiera obligado a producir pueblos, ciudades y estados. El

holón social de la familia/grupo podría haber mantenido el triple cerebro humano de la misma forma que ha mantenido el de los simios hasta el presente. Pero al igual que la materia sacó de sí la vida, el impulso de autotranscendencia *dentro* de la biología hizo emerger algo *más allá* de ella: símbolos y herramientas que, simultáneamente, creaban y dependían de nuevos niveles de holones sociales en los que los usuarios de esos símbolos y herramientas podían existir y reproducirse, pero ahora la reproducción era la de la cultura a través de la comunicación simbólica, no únicamente la reproducción de cuerpos a través de la sexualidad. El parentesco dio paso a la «cultura», añadiendo de esta forma una nueva dama azul sobre la roja y la negra.

Sólo un reduccionista sería lo suficientemente atrevido como para afirmar que la cultura es sólo una formidable manera de ganarse el pan, que la dama azul es sólo una solapada redistribución de las damas rojas y que la noosfera no es sino un giro más de la biosfera. Pero de la misma forma que la fisiosfera no está *en* la biosfera (no puedes encontrar damas rojas en ningún lugar del nivel 1), la noosfera no está *en* la biosfera (no hay damas azules en el nivel 2, no hay conceptos lingüísticos autorreflexivos; por ejemplo, no hay cálculo matemático, ni poesía, ni lógica formal).

Por lo que sabemos, el cerebro humano ha permanecido prácticamente inalterado a lo largo de los últimos cincuenta mil años. Y sin embargo, en todo ese tiempo, el cerebro trino ha producido una extraordinaria serie de logros y desastres culturales. En otras palabras, nada realmente novedoso le ha ocurrido al cerebro durante ese periodo, no ha habido ninguna evolución biosférica importante, y sin embargo toda la majestad y la catástrofe de la cultura han desfilado por la escena, toda ella con la misma base biológica; no obstante, la majestad y la catástrofe no pueden ser reducidas ni explicadas ni están contenidas en esabase.

Una vez más, lo inferior había establecido los cimientos y preparado las posibilidades para la evolución superior (pero no la determinó), y esas nuevas posibilidades fueron puestas en juego en la noosfera, en el reino de la cultura, los símbolos y las herramientas.

Examinaremos los cambios noosféricos de los holones *individuales* en el capítulo siguiente. Por el momento centrémonos en la evolución de los holones *sociales* en la nueva noosfera emergente. La figura 3-7 está adaptada del «modelo sociocultural de sistemas fuera de equilibrio», de Alastair Taylor, un planteamiento social

basado en la teoría dinámica de sistemas (en este caso nos estamos centrando en los aspectos «verdaderos» de la teoría de sistemas). Taylor mantiene que cada holón social sucesivo «se construye sobre las propiedades y experiencias sociales de(l) nivel(es) anterior(es) y, a su vez, contribuye con sus propias “cualidades emergentes”, que toman la forma de nuevas tecnologías y estructuras sociales, acompañadas por nuevas percepciones de la relación entre el ser humano y su entorno. Podemos discernir la existencia de desarrollos de complejidad y heterogeneidad crecientes (aunque en cualquier situación histórica podría ocurrir una experiencia diferente, incluso la contraria)»¹⁵; todos estos conceptos nos son familiares (están contenidos en los veinte principios).

Podríamos incluir una enorme cantidad de componentes en la noosfera evolutiva de holones sociales, desde tipos de herramientas hasta distintas visiones del mundo, desde instituciones políticas hasta estilos artísticos, desde modas hasta la creación de códigos legislativos. Evidentemente, volveremos a estos distintos aspectos a medida que continuemos con nuestra historia, pero por el momento la figura 3-7 nos puede servir como ejemplo del crecimiento de los holones sociales en la nueva noosfera emergente¹⁶. Nos servirá, al menos, para hacer algunas observaciones importantes.

Diferenciación y disociación, trascendencia y represión

La evolución de los holones no es todo dulzura y suavidad, como algunos proponentes del «progreso evolutivo» parecen mantener. El hecho inexorable es que mayor complejidad estructural, ya sea individual o social, significa que hay más cosas que pueden ir terriblemente mal. Los átomos no tienen cáncer, los animales sí. A pesar de todo, la conclusión opuesta, la de que la mayoría de la evolución es degeneración, tampoco está garantizada. La existencia del cáncer no condena la existencia de los animales per se. Y queremos apartar los cánceres de la noosfera sin condenarla en su totalidad.

Como indiqué en el capítulo anterior, el hecho de que la evolución siempre produzca mayor trascendencia y mayor diferenciación significa que hay integrado un factor de patología *posible* en cada paso evolutivo; la trascendencia puede ir demasiado lejos y convertirse en *represión*: lo superior no niega y preserva lo

inferior, sólo trata de negar (o reprimir) lo inferior; lo que funciona tan bien como tratar de negar nuestros pies.

De la misma forma, la *diferenciación* puede ir demasiado lejos y convertirse en *disociación*; es el fracaso de integrar adecuadamente las nuevas diferencias emergentes en una totalidad coherente que, al mismo tiempo, esté encajada interiormente y hacia fuera esté en armonía con sus holones correlativos y con todos los componentes inferiores. Cuando una nueva diferenciación no está emparejada con una nueva e igual integración, dondequiera que haya negación sin preservación, el resultado será una enfermedad de uno u otro tipo, una patología que, cuando es suficientemente grave, la evolución se dispone seriamente a erradicar.

Esto se agudiza de forma especial en la noosfera, en la evolución cultural, simplemente porque el holón humano contiene muchos niveles de profundidad —fisiosfera, biosfera y noosfera— y hay algo que puede ir mal en cada uno de ellos.

Cuando la biosfera estaba emergiendo en la Tierra por primera vez, podemos imaginarnos todos los arranques y parones, todos los callejones sin salida que las primeras células debieron probar en sus intentos de adaptarse a las condiciones preestablecidas por la fisiosfera, cuyo territorio estaban invadiendo ahora células vivas. Un falso comienzo, un comienzo que no estuviera en consonancia con la fisiosfera, era simplemente eliminado. A través de toda la evolución biológica, a medida que la biosfera misma comenzó a añadir capas y capas de nueva profundidad, cada uno de estos niveles tuvo que ser llevado a una armonía adecuada, *tanto con sus predecesores como con sus iguales*; una tarea que no es fácil ni trivial, como nos lo recuerda el impresionante ejemplo de los dinosaurios.

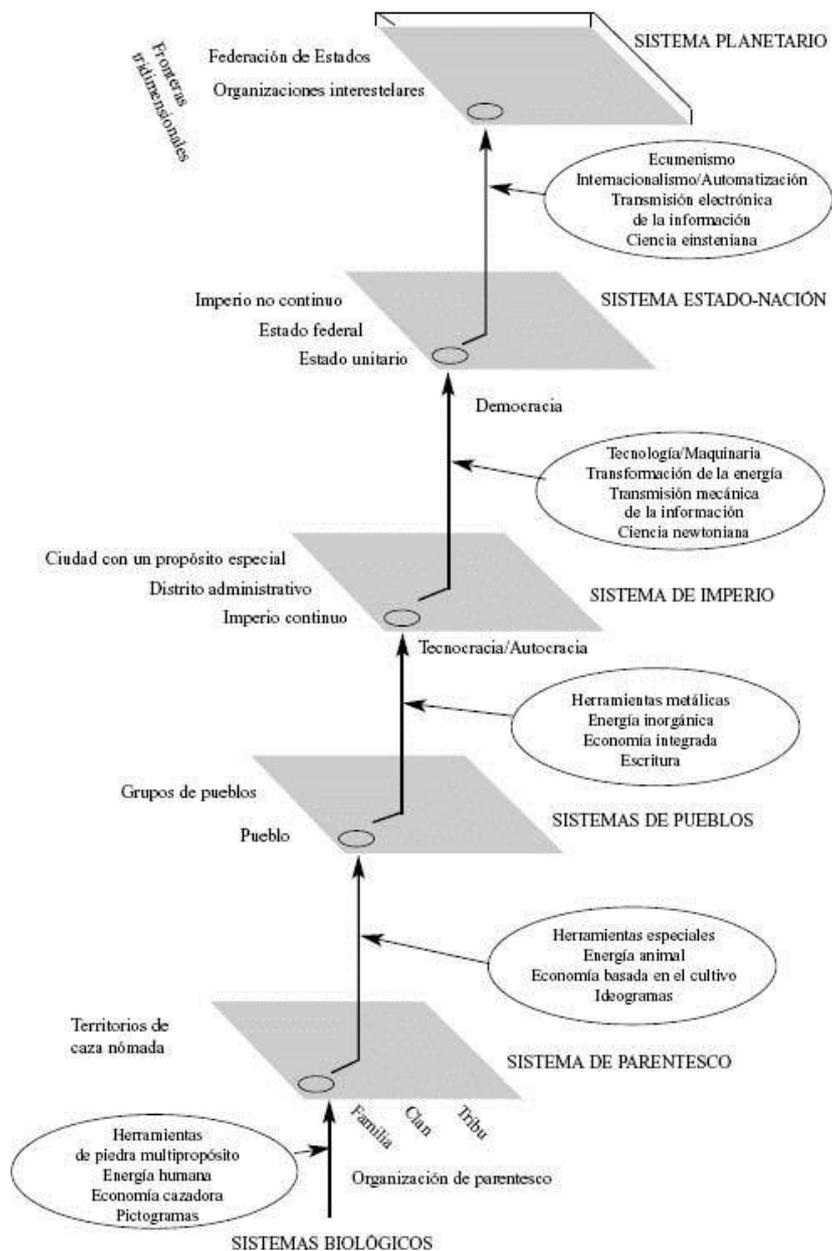


Figura 3-7. Niveles emergentes de los sistemas geopolíticos (Taylor).

Todo esto sigue siendo verdad para los seres humanos, pero con una carga extra bastante espantosa: encajar la noosfera no sólo con sus iguales (holones del mismo nivel), sino con todos sus predecesores —desde los minerales a las plantas, reptiles, mamíferos—, los cuales siguen ocupando el mismo espacio medioambiental y *existen también como componentes de la propia individualidad compuesta del ser humano*. Cuando MacLean dijo que los humanos se tumban en el diván del psicoanálisis junto a un cocodrilo y un caballo, no llegó ni a la mitad de la verdad: nos tumbamos con los planetas y estrellas, los lagos y los ríos, el plancton y los robles, las lagartijas y los pájaros, los conejos y los simios, y lo repetimos no sólo porque son nuestros vecinos en el universo, sino porque son componentes de nuestro propio ser, son literalmente nuestros huesos y nuestra sangre, nuestro tuétano y nuestras tripas, nuestros sentimientos y miedos.

De la misma forma que la biosfera tuvo que encontrar un hueco aceptable en la fisiosfera (y más allá), la noosfera tuvo que encontrar también su propio lugar armónico en (y más allá) de la biosfera. Tomando la frase de Shakespeare: «Esa es la cuestión.»

La noosfera evolucionó, y a medida que fueron emergiendo diversos estadios de desarrollo político, lingüístico y técnico, incorporando y trascendiendo a sus predecesores, estos estadios de desarrollo cultural superior no sólo podían alienar y reprimir sus propias conexiones previas en la noosfera (como veremos), sino que también podían acercarse peligrosamente a cortar sus conexiones con la biosfera, hasta un punto tan alarmante que, actualmente, los seres humanos se han ganado con mucho esfuerzo y trabajo el privilegio y la posibilidad de ser los primeros dinosaurios culturales en la frágil noosfera.

En vez de trascendencia, represión; en vez de diferenciación, disociación; en vez de profundidad, enfermedad. Debido a la naturaleza misma de la evolución, este tipo de disociación puede ocurrir en cualesquiera de los estadios del crecimiento y desarrollo. La noosfera no es única ni tiene privilegios en este sentido. Simplemente es más alarmante en la actualidad debido a sus dimensiones globales. Si violamos las *posibilidades* que nos ha dado la biosfera, esta se deshará de nosotros como si fuéramos un montón de pulgas, y no se sentirá peor después de hacerlo.

Pero de la misma forma que la existencia del cáncer no niega la existencia de los animales per se, la existencia de enfermedades

sociales y represiones no niega la evolución cultural misma. Esto es particularmente aplicable a los sucesivos estadios de la evolución cultural, desde la caza hasta el cultivo, el motor o los ordenadores. Cada estadio sucesivo aportó nueva información, nuevos potenciales, nuevas esperanzas y nuevos miedos; trajo mayor complejidad, mayor diferenciación, mayor autonomía relativa y la posibilidad de una nueva y mayor patología si no le seguía la integración correspondiente. Veremos que la historia de la evolución cultural es la historia de los nuevos logros y de las nuevas enfermedades.

Pero no siento simpatía por los teóricos que simplemente *confunden* diferenciación y disociación, trascendencia y represión, profundidad y enfermedad.

Cuando la evolución produce una nueva diferenciación y esa diferenciación no es integrada, el resultado es una patología; y hay dos maneras fundamentales de tratarla.

Una está ejemplificada en la noción freudiana (introducida por Ernst Kris) de «regresión al servicio del ego». Es decir, la estructura superior relaja su control consciente, regresa al nivel previo donde ocurrió la integración fallida, repara los errores reviviéndolos en un contexto benigno y curativo, y después integra ese nivel —abarca ese nivel, que antes era «sombra»— en el nuevo y superior holón egoico (o sistema del yo total). El problema del ego fue que, durante su crecimiento y formación, donde hubiera debido *trascender e incluir* sus impulsos inferiores (como sexo y agresión) los trascendió pero los reprimió, los dividió y los alienó; esta es una de las prerrogativas de la estructura superior que tiene una mayor autonomía relativa, prerrogativa que se compra siempre al precio de sufrir una patología. La cura es: regresión al servicio de una mayor integración; una regresión que permita que la evolución avance más armónicamente al curar y totalizar el holón previamente alienado.

El otro planteamiento general es el retrorromántico, que recomienda la regresión; y punto. Este planteamiento, en mi opinión, simplemente confunde la diferenciación y la disociación, confunde la trascendencia y la represión. Así, cuando la evolución produce una nueva diferenciación, y esa diferenciación se convierte en disociación patológica, este planteamiento propone pasar las páginas hacia atrás, ir hacia el momento anterior a la emergencia, el momento *anterior* a la diferenciación. No al anterior a la disociación —todos estamos de acuerdo en eso— sino hasta ¡antes de la diferenciación misma!

Esto, evidentemente, nos libraré de la nueva patología a costa

de tener que prescindir también de la nueva profundidad, de la nueva creatividad, de la nueva conciencia. Para la lógica retrorromántica, la única manera de librarnos de la patología es librarnos de la diferenciación misma, lo que quiere decir que después del Big Bang todo ha sido un gran error.

Dentro del planteamiento retrorromántico, aún es más preocupante el problema de dónde, arbitrariamente, *deciden detener* su retrogresión estos teóricos. Por ejemplo, muchos teóricos, justamente alarmados por las represiones y alienaciones que a menudo han acompañado a la Era de la Maquinaria, mantienen que nunca deberíamos haber ido más allá del cultivo de la tierra, y a esto le sigue un maravilloso elogio de las glorias de las sociedades agrarias «no mecanizadas» y no «deshumanizadas», donde pocos seres humanos estaban alienados del fruto de su propio trabajo y la «Gran Madre» reinaba en paz y felicidad holísticas. Poco importa que estas sociedades introdujeran los sacrificios humanos, extendieran la guerra, llevaran la estratificación de géneros al límite o hicieran esclavos a una gran cantidad de sus pobladores...

Al localizar estas dificultades obvias, otros teóricos van más allá y mantienen que la mayoría de los problemas de la humanidad llegaron con el invento de los cultivos porque, con ellos, el ser humano comenzó a alterar deliberadamente la biosfera para su propia gratificación, produjo un lenguaje escrito que escondía poder en los textos dogmáticos, produjo un excedente agrícola que permitió a algunos individuos comenzar a controlar y esclavizar a otros, y comenzó la subyugación generalizada de las mujeres. Evidentemente, la mayoría de estas cosas comenzaron con el cultivo de la tierra.

Estos teóricos mantienen que no deberíamos haber ido más allá de las sociedades recolectoras y cazadoras. Las maravillas que después relatan de estas sociedades —algunas de las cuales eran amantes de la paz y bastante igualitarias, y otras claramente no— simplemente hacen dudar a la mente con su delicioso romanticismo. Hasta que vienen otros teóricos y señalan que muy pocas de estas sociedades eran realmente igualitarias, que la guerra definitivamente existía, que en ellas se plantaron las semillas de la subyugación sexual, que la esclavitud no les era extraña...

Definitivamente no deberíamos haber ido más allá de los gorilas que, al menos, no sacrifican a sus semejantes deliberadamente ni se enzarzan en guerras vengativas, y entre los

cuales la esclavitud no existe, ni ninguno de ellos es alienado del fruto de su trabajo. Hasta que te das cuenta de que...

Así es. Y así sigue la cosa, rascando capas y capas del *Kósmos* en busca del Jardín del Edén que siempre retrocede hacia una oscuridad más superficial.

Mi posición es que una cosa es recordar, abrazar y honrar nuestras raíces, y otra muy distinta talar nuestras hojas y ramas y pensar que esa es la solución a la enfermedad que tienen las hojas. Por tanto, celebraremos las nuevas posibilidades de la evolución, incluso en medio del horror, e intentaremos redirigir la multiplicidad de nuevas patologías.

Pero reiteremos nuestro punto de acuerdo con los románticos en general: hemos añadido tal profundidad (altura) a la noosfera, que está en peligro de deslizarse fuera de la biosfera. Mientras que sólo supondría un rodeo para la biosfera y no detendría en absoluto su camino, que seguirá con o sin nosotros, esto supone la catástrofe para el animal que no sólo trasciende sino reprime.

Interioridad

Si miramos todos los diagramas presentados en este capítulo, nos daremos cuenta de un hecho sorprendente: todos ellos pretenden ser holísticos, cubrir toda la realidad de forma incluyente. Es decir, si los juntamos todos habiendo quitado los errores en su presentación (como los de confundir micro y macro), los teóricos de sistemas afirmarían que el «gran cuadro» resultante cubre la totalidad de la realidad, desde átomos a células y animales, desde estrellas hasta planetas y Gaia, desde pueblos a ciudades y federaciones planetarias (todos ellos están en nuestros diagramas). La noosfera trasciende pero abarca a la biosfera: un gran y omniabarcante sistema que se extiende desde aquí a la eternidad.

Y, sin embargo, hay algo terriblemente equivocado. O más bien, hay algo terriblemente parcial. Todos estos diagramas representan cosas que se pueden ver con los sentidos físicos o sus extensiones (telescopios, microscopios). Todos ellos representan cómo se ve el universo desde *fuera*. Todas ellos *son formas externas* de la evolución, y ninguno de ellos representa cómo ésta se ve desde *dentro*, cómo el holón individual siente, percibe y conoce el mundo en sus diversos estadios.

Por ejemplo, tomemos la progresión: irritabilidad, sensación, percepción, impulso, imagen, símbolo, concepto, etc. Podemos creer

que las células muestran irritabilidad protoplásmica; que las plantas tienen sensaciones rudimentarias; que los reptiles muestran percepción; los paleomamíferos, imagen; los primates, símbolos, y los seres humanos, conceptos. Esto puede ser verdad (y es verdad, en mi opinión), pero la cuestión es que ninguno de ellos aparece en nuestros diagramas. Nuestros diagramas (hasta aquí) sólo muestran las formas externas de la evolución, y no las «aprehensiones internas» que corresponden a esas mismas formas (sensación, impulso, etc.).

Los diagramas mismos no están equivocados (una vez que hayamos subsanado algunos errores) pero son terriblemente parciales: dejan fuera los interiores del universo.

Hay una razón por la que esto es así. Las ciencias sistémicas quieren ser empíricas, estar basadas en la evidencia sensorial (o sus extensiones), y por eso se interesan en cómo a partir de las células se forman organismos complejos y en cómo los organismos son partes de los entornos ecológicos, y así sucesivamente; a todos ellos podemos *verlos* y, por tanto, investigarlos empíricamente. Todo esto es verdad.

Pero no les interesa investigar —porque su método empírico no lo contempla— cómo a partir de las sensaciones se llega a las percepciones, y éstas dan lugar a impulsos y emociones, y las emociones se abren camino en imágenes, y éstas se expanden en símbolos... Las ciencias sistémicas empíricas cubren todas las formas externas, y las cubren muy bien; simplemente dejan totalmente de lado su interior.

Tomemos, por ejemplo, la mente y el cerebro. Decidamos lo que decidamos sobre ellos, hay una cosa que seguirá siendo cierta: la apariencia del cerebro es la de la figura 3-6 (o una similar que sea anatómicamente correcta), pero mi mente no se parece en nada a esa figura. Conozco mi mente desde dentro, y parece un hervidero de sensaciones y sentimientos, imágenes e ideas. No se asemeja en nada a la figura 3-6, la que representa la apariencia de mi cerebro.

En otras palabras, mi mente me es conocida desde dentro, «cognitivamente», pero mi cerebro me es conocido desde fuera «descriptivamente» (William James, Bertrand Russell). Esa es la razón por la que siempre puedo, en cierta medida, ver mi propia mente pero nunca puedo ver mi cerebro (sin abrirme el cráneo y usar un espejo). Puedo conocer el cerebro de un muerto abriendo su cráneo y observándolo, pero *no* estoy compartiendo ni conociendo su

mente, cómo percibía o qué pensaba del mundo.

El cerebro es lo externo, la mente lo interno, y, como veremos, *un tipo de exterioridad/interioridad semejante es verdad para cada holón* de la evolución. Y las ciencias sistémicas empíricas o las ciencias ecológicas, aunque afirman ser holísticas, cubren exacta y únicamente la mitad del *Kósmos*. Esto es lo que es tan parcial de la teoría de la trama de la vida: ve realmente campos dentro de campos dentro de campos, pero sólo son superficies dentro de superficies dentro de otras superficies; sólo ven la mitad externa de la realidad.

Ha llegado el momento de mirar a la otra mitad.

UNA MIRADA DESDE DENTRO

Las cosas tienen su dentro. *Estoy convencido de que los dos puntos de vista deben ser llevados a unirse, y de que pronto lo harán en un tipo de fenomenología o física generalizada en la que tanto el aspecto interno de las cosas como el aspecto externo del mundo será tomado en cuenta. De otra manera, en mi opinión, es imposible cubrir la totalidad de los fenómenos cósmicos en una explicación coherente.*

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Junto al fuera de las cosas, al fuera de los holones sociales e individuales que presentábamos en el capítulo anterior, tenemos que presentar el dentro de las cosas, el dentro de los mismos holones. Esta noción podría parecer extraña en un principio. Por ejemplo, ¿cómo podemos conocer el dentro de una célula, «su interioridad»? A mi juicio, la respuesta reside en el hecho de que las células son partes de nosotros mismos, *abrazamos* las células en nuestra individualidad compuesta. Es decir, *nada* en los estadios precedentes de la evolución nos puede ser totalmente extraño ya que todos ellos están en alguna medida en nosotros, como parte de nuestro propio ser.

A través del sentimiento interior de mis propias sombras podría llegar a conocer razonablemente las sombras de otros holones, y es de esta forma como ellos me conocen también. En última instancia estamos dentro unos de otros, en distintas medidas, en este mismo momento. La gravedad atrae los minerales de mis huesos al igual que a los lejanos planetas; el hambre remueve mi vientre al igual que el de los lobos hambrientos; el terror en los ojos de una gacela que está siendo devorada por un león no me es extraño, ni tampoco a ti; y ¿no es alegría lo que escucho en la canción del petirrojo al amanecer?

Nadie es más cauteloso que yo con los peligros que supone lo que Lovejoy llamó «retrotensión» —interpretar los pensamientos y sentimientos «superiores» en base a los inferiores simplemente porque nosotros, los humanos, los sentimos así—, la falacia antropocéntrica. Pero en esta búsqueda seremos ayudados precisamente por las ciencias evolutivas que ya han trazado mapas

de las formas externas de los diversos holones en cada estadio del desarrollo, ya que podemos hacer una correlación razonable entre las formas externas y la percepción interna.

Por ejemplo, parece muy probable que, al menos en este punto concreto de la evolución, la lógica intencional simbólica se encuentre sólo donde se haya desarrollado la forma exterior conocida como neocórtex complejo, y así cualquier otro holón vivo cuyo exterior carezca de esa forma —como una planta, una lagartija o un caballo— no tendrá un interior que contenga la lógica simbólica intencional. De forma similar, los holones animales que no tengan la forma externa conocida como sistema límbico, tampoco tendrán un interior que contenga emociones diferenciadas, y así sucesivamente. Esto pone un límite preciso a nuestras «tendencias retrotensivas» y nos ayuda a cavar en la profundidad de nuestros propios sentimientos, para descubrir hasta qué punto estos sentimientos (y cuáles de ellos) tienen lugar en la profundidad de otros seres.

Evidentemente, queremos evitar las retrotensiones, pero a partir de un lugar muy diferente al de los empiristas, que miran a una rosa con mirada vacía y se preguntan cómo podrá nunca cerrarse la brecha epistemológica, como si estuvieran mirando a una extraña criatura materializada desde una dimensión totalmente diferente. Con expresión de extrañeza, se refieren a ello como «conocimiento del mundo externo». Pero yo puedo conocer el mundo externo porque está ya en mí, y me puedo conocer a mí mismo. Todo conocimiento de otros es simplemente un grado diferente de autoconocimiento, ya que el yo y lo otro están hechos esencialmente del mismo tejido, y se hablan uno a otro suavemente en cualquier momento que se les quiera escuchar.

Este planteamiento no es nuevo, encontramos otros muy parecidos tanto en Aristóteles como en Spinoza, Leibniz, Whitehead, Aurobindo y Radhakrishnan. No lo encontramos, sin embargo, en el empirismo ni en el positivismo, ni en la teoría «holística» de sistemas, que siempre quiere ser muy empírica. Queremos compensar este desequilibrio basándonos, entre otros, en los teóricos mencionados.

Por último, queremos estudiar también los estados más elevados de crecimiento dentro del holón humano, los estados superiores de conciencia que se presentan en la experiencia mística como iluminaciones de la supraconciencia, de la Divinidad misma (si es que tal cosa existe). Estudiaremos de esta forma el campo de la

psicología transpersonal. Estamos entrando en el dominio de nuestro primer anexo: cuanta más profundidad evolutiva, mayor nivel de conciencia.

Interioridad y conciencia

Spinoza, Leibniz, Schopenhauer, Whitehead, Aurobindo, Radhakrishnan y Schelling son algunos de los teóricos más importantes que han reconocido de forma explícita que el dentro de las cosas, la interioridad de los holones individuales, es esencialmente *conciencia*, aunque, por supuesto, utilizan diferentes nombres con significados ligeramente diferentes.

Whitehead utiliza la palabra «aprehensión» para describir el contacto y, por tanto, el «sentimiento» de un objeto por parte de cualquier sujeto, sin importar lo «primitivo» que sea, pues incluye también a los átomos (de aquí su famosa afirmación: «La biología es el estudio de grandes organismos, la física estudia los pequeños»). Spinoza usa la palabra «cognición» para referirse al conocimiento de un suceso «desde dentro», y «extensión» (o materia), para el conocimiento del mismo «desde fuera». Leibniz usa «percepción» para el interior de sus mónadas (holones) y «materia» para el exterior, con la advertencia añadida de que sólo el interior es auténticamente real y puede ser conocido directamente; la materia (o extensión) es únicamente una apariencia vacía de realidad sustancial; es sólo la apariencia mental externa. Teilhard de Chardin lo expresó de forma muy simple: «El dentro, conciencia, espontaneidad; tres nombres para la misma cosa»¹.

No entraré de momento en los matices filosóficos de estas diversas posiciones, que están ligadas de modo inextricable con el problema del pansiquismo y las soluciones históricas al problema de la relación cuerpo-mente (volveremos a ello más adelante). De momento, tomaré una posición más general y simplemente diré que, a mi entender, el dentro de las cosas es *conciencia* y el fuera de las cosas es *forma*.

O como dijimos anteriormente, el dentro de las cosas es *profundidad* y el fuera es *superficie*. Pero todas las superficies son superficies de profundidad, lo que significa que todas las formas son formas de conciencia.

Además, no quiero regatear sobre si los holones más básicos están total o sólo mayormente privados de formas rudimentarias de conciencia o aprehensión. En primer lugar, no hay límite inferior a

los holones, no hay un fondo absoluto que pueda servir de referencia. En segundo lugar, todos ellos son formas *de* profundidad y, por tanto, la cantidad real de conciencia *en* ellos es una cuestión totalmente relativa. Por eso, sea cual sea el que tomemos ahora como holón inferior o más primitivo (los quarks, por ejemplo), simplemente diré que tienen comparativamente la menor profundidad y la menor conciencia, y, como Whitehead, a esta forma básica la denominaré «aprehensión». Se puede también decir, si se quiere, que los niveles inferiores son «totalmente inertes» y retomar el razonamiento a partir de ahí.

Permitidme destacar que, a mi juicio, no importa hasta qué punto se quiera descender en la conciencia. Whitehead, como hemos dicho, vio la «aprehensión» como el «átomo» irreducible de la existencia. El budismo mahayana mantiene que todos los seres sensibles tienen la conciencia de Buda y que la liberación implica llegar a realizar esa conciencia omnipenetrante. Lynn Margulis, la célebre bióloga, cree que las células tienen conciencia. Algunos científicos creen que las plantas muestran protosensaciones. Los activistas en favor de los derechos de los animales insisten en que la mayoría de las formas animales muestran algún tipo de sentimiento rudimentario, y supongo que los teóricos más ortodoxos no sitúan la emergencia de la conciencia hasta los primates y, a menudo, hasta los seres humanos.

Pero, para mí, la cuestión principal no es dónde trazar la línea divisoria —trazadla donde os sintáis cómodos— sino que la línea misma implica fundamentalmente una distinción entre lo interno y lo externo ². Volveremos a este punto a lo largo del libro; mientras tanto, asumiré simplemente que conciencia es sinónimo de profundidad, y que la profundidad realiza todo el recorrido descendente yendo progresivamente a menos cada vez, hasta perderse en las oscuras sombras de la noche. Como Teilhard de Chardin expresó elocuentemente: «Refractada hacia atrás a lo largo del curso de la evolución, la conciencia se muestra cualitativamente a sí misma como una serie de sombras cambiantes cuyos términos inferiores se pierden en la noche»³.

Veamos ahora algunas correlaciones simples. La figura 4-1 es una lista de los puntos significativos en la evolución de la forma externa de los holones individuales; adjuntos aparecen algunos de los puntos correspondientes de las formas de conciencia emergente. Sugiero que se corresponden entre sí.

Cada nuevo holón interno, por supuesto, trasciende pero incluye a sus predecesores; incorpora lo esencial de lo que ha ocurrido antes y después añade sus propios patrones distintivos emergentes⁴ (como pronto veremos en detalle). Observemos que estos holones interiores no tienen nada que ver con el tamaño o la extensión espacial; un símbolo no es mayor que una imagen, una imagen no es mayor que un impulso; aquí es donde la aplicación de las ciencias físicas distorsiona la realidad.

| | |
|---|------------------------|
| Átomos | Aprehensión |
| Células (genética) | Irritabilidad |
| Organismos metabólicos (p. ej., plantas) | Sensación rudimentaria |
| Organismos protoneuronales (p. ej., celentéreos) | Sensación |
| Organismos neuronales (p. ej., anélidos) | Percepción |
| Médula espinal (peces/anfibios) | Percepción/impulso |
| Tronco cerebral (reptiles) | Impulso/emoción |
| Sistema límbico (paleomamíferos) | Emoción/imagen |
| Neocórtex (primates) | Símbolos |
| Neocórtex complejo (humanos) | Conceptos |

Figura 4-1. *El fuera y el dentro.*

De momento, el hecho importante es que cada nuevo holón interno emergente trasciende pero incluye —y por tanto *opera sobre*— la información presentada por los holones menores y, de esta forma, presenta algo *novedoso* dentro de la corriente continua de cognición interna. Por tanto, cada nuevo desarrollo en la conciencia no es sólo el «descubrimiento» de algo más de un mundo previamente dado, sino la cocreación de los nuevos mundos mismos, lo que Popper llama «fabricar y combinar» nuevos dominios epistemológicos, el descubrimiento/creación de mundos superiores y más amplios.

No tiene sentido comentar los detalles de la lista dada en la figura 4-1, la elección de las palabras o su emplazamiento preciso. Creo que la mayoría de la gente, incluso si no está de acuerdo con los detalles expuestos, estará de acuerdo en que *algo* así ocurre

realmente. Cada vez mayor profundidad, mayor interioridad, mayor conciencia. Teilhard de Chardin lo expresa en su «ley de la complejidad y la conciencia», que propone: cuanto más de la primera, más de la segunda. Según hemos visto, la evolución está encaminada hacia mayor complejidad o, lo que es lo mismo, va hacia mayor conciencia (de nuevo, profundidad = conciencia).

La mayoría de las palabras de la figura 4-1 se explican por sí mismas, pero debo mencionar que una *imagen* es una construcción mental que representa una cosa por semejanza (la imagen de un perro «se parece» al perro real); un *símbolo* representa a una cosa por correspondencia, no por semejanza (la palabra *Fido* representa a mi perro, pero la palabra misma no se le parece en absoluto; el símbolo representa una tarea cognitiva más difícil); y un *concepto* representa toda una *clase* de semejanza (la palabra perro representa la clase de *todos* los perros, una tarea cognitiva aún más difícil).

Cuando un zorro descubre a un conejo al otro lado de una valla y corre cien metros alrededor de ésta para cazarlo, presumiblemente lleva una *imagen* o protoimagen del conejo en su mente. Si subimos en la escala, hay muchas pruebas de que los simios y los chimpancés son capaces de formar *símbolos* (al menos paleosímbolos), por lo que evidentemente se les puede enseñar a usar un lenguaje denotativo simple. Por lo que sabemos, tan sólo los humanos podemos crear y utilizar conscientemente *conceptos* plenamente formados (o universales), y estos conceptos, entre otras muchas cosas, alcanzan, diferencian y colorean todos los niveles previos del ser humano individual compuesto (un paleomamífero puede sentir ira, pero sólo los humanos la elaboran conceptualmente en enfado y odio, una larga y lenta quemazón mantenida conceptualmente).

En otras palabras, los conceptos trascienden e incluyen los símbolos, que a su vez trascienden e incluyen las imágenes (que trascienden e incluyen los impulsos, etc.), y nada de esto tiene mucho que ver con la extensión física.

Los límites del punto de vista externo

En el capítulo anterior dije que las teorías holísticas de sistemas dejan fuera la interioridad de los holones que describen. Permitidme precisar más: algunas de las teorías intentan realmente tener en cuenta los interiores del universo en tanto que mencionan

cosas como sentimientos, símbolos e ideas, pero después someten estos interiores a los mismos análisis que aplican a las superficies; tratan de ser empíricos, lo que produce resultados muy desagradables.

Podemos explicar esto tomando como referencia la figura 4-2. En ella se muestran los tres dominios generales de la evolución desde el punto de vista de un holón individual compuesto del nivel 3. A la fisiosfera le llamamos *A*, a la biosfera, *B*, y a la noosfera, *C*, y de esta forma el holón del nivel 3 puede ser representado como $A + B + C$, trasciende pero incluye a sus predecesores.

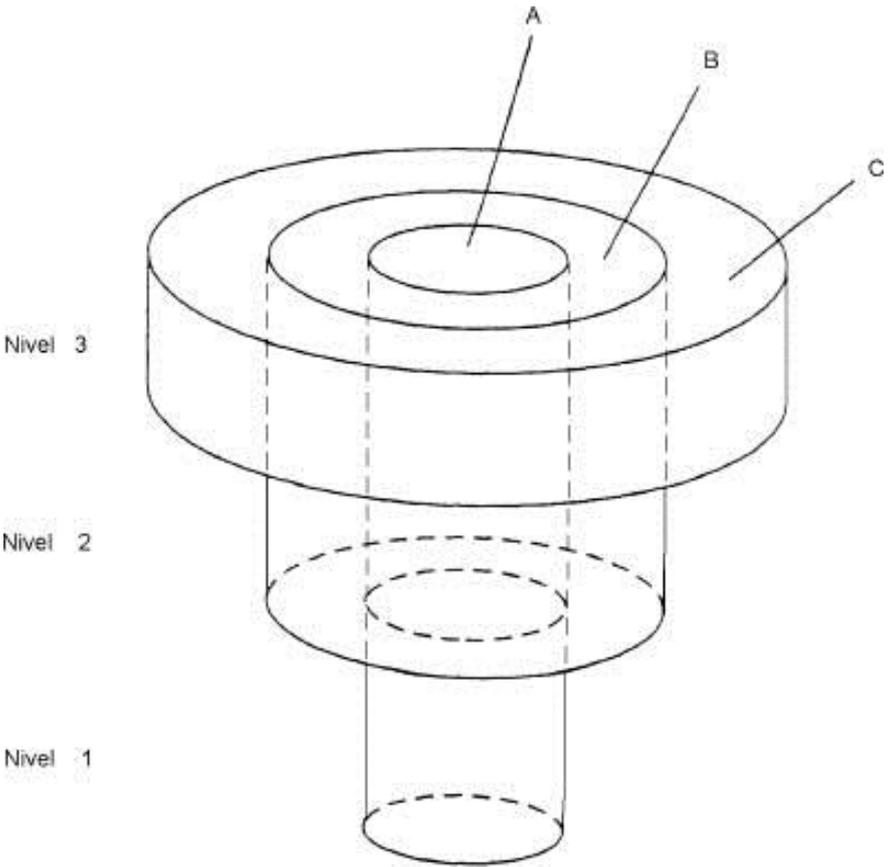


Figura 4.2. *Niveles de evolución.*

La afirmación de las teorías generales de sistemas (desde Bertalanffy hasta Laszlo o Jantsch) es que, aunque *ninguno* de estos niveles puede ser reducido a ningún otro, las leyes generales o regularidades de los patrones dinámicos son las *mismas* en los tres reinos. Son llamadas «leyes homólogas», no «leyes análogas», lo que significa que son las *mismas leyes* en distintos dominios.

Estoy de acuerdo con esta posición (de momento), y en el capítulo 2 presentamos veinte principios o «leyes homólogas» que caracterizan a los holones *dondequiera* que aparezcan. Hasta aquí, todo encajado.

Pero los veinte principios tienen que ser de *naturaleza muy general* para poder aplicarse a los tres reinos, y esto significa, esencialmente, que son aplicables al reino que hemos llamado *A*, ya que *A* es lo único que los tres reinos tienen en común. *A* parte de *A* y pasa por el núcleo *de B* y por el de *C*; de esta forma, lo que valga para *A* será válido (aunque no cubrirá totalmente) lo que ocurra en los tres niveles. Así, en el nivel *I*, o *A*, encontramos ya estructuras autoorganizadas o disipativas, holones con profundidad y amplitud, emergencia creativa, complejidad creciente, desarrollo evolutivo, diferenciación, autotranscendencia, atractores teleológicos, y así sucesivamente. Cuando presenté los veinte principios, usé ejemplos de los tres reinos, pero todos los principios se pueden encontrar, hasta cierto punto, en la fisiosfera misma (reconociendo así cierto grado de *continuidad* en el proceso evolutivo general, el lado de la ecuación que propone que «no hay brechas en la naturaleza»). Hasta aquí, todo sigue estando bien.

Pero ninguno de los veinte principios, a pesar de ser tan importantes, describe de forma específica lo que ocurre en *B* y en *C*. En la medida en que *B* y *C* están compuestos de holones, y lo están, *seguirán los veinte principios*. Pero los holones que tienen vida dentro de sí, hacen *algunas cosas* que no pueden hacer los holones *A*, tales como la reproducción sexual, la comunicación metabólica, la autopreservación autopoietica, etc.; y los holones que tienen la mente introyectada en sí mismos hacen otras cosas que los holones *B* no pueden hacer, como la comunicación verbal, la autoexpresión conceptual, tareas artísticas, etc. Las cualidades, funciones y cogniciones de *B* y de *C* seguirán los mismos principios que se aplican a *A*, pero seguirán igualmente otras leyes, patrones y acciones no derivables específicamente de los veinte principios (que afirman, por ejemplo, que la evolución se hace más compleja pero no

que producirá poesía). No hay nada en los veinte principios que nos diga cómo resolver el complejo de Edipo, o por qué el orgullo se puede sentir herido, o lo que significa el honor, o si la vida merece la pena de ser vivida.

En otras palabras, los veinte principios —o a la teoría dinámica de sistemas en general— son los principios *más fundamentales* de *todo* desarrollo, y por tanto los menos interesantes, los menos significativos, los que menos información nos dan, especialmente cuando llegamos a los holones *B* y *C* (y mucho más si hablamos de algo aún superior). La teoría de sistemas, precisamente por su pretensión y deseo de abarcar a *todos* los sistemas, cubre necesariamente el mínimo común denominador, y de esta forma no hay nada en la teoría general de sistemas que no sea aplicable igualmente al eslabón más débil.

Y los eslabones más débiles, los holones más bajos, tienen la profundidad, interioridad y conciencia *menores*, y por tanto la ciencia que haga referencia a ellos será la ciencia más trivial. Es una ciencia de superficies. Esta es la razón por la que en muchos trabajos sobre sistemas, como en el de Laszlo, uno se encuentra con el despliegue de algo muy rico e impresionante, como los veinte principios, y con una interesante aplicación de ellos a la fisiosfera y en parte también a la biosfera; pero a partir de ahí, cuando profundiza en la biosfera y llega a la noosfera, se convierten en algo pálido y anémico, que se agota rápidamente.

Cuando llegamos a la evolución histórica o social, por ejemplo, Laszlo señala correctamente que la evolución noosférica procede de lo menos a lo más ordenado, de lo menos a lo más complejo, que es irreversible, y algunos pocos elementos más. Esto es todo lo que dice, y es todo lo que *puede* decir. Pero eso ya lo sabíamos, eso es lo que le ocurre a *cualquier* sistema complejo alejado del equilibrio. Las ciencias sistémicas nos pueden decir muy poco de las cosas realmente únicas e interesantes que hacen que la historia sea la historia y no simplemente una estructura disipativa. Del sistema $A + B + C$, nos señalará los patrones que forman el mínimo común denominador, los cuales, lo repito, son los más fundamentales —y los menos significativos— de los patrones de los niveles superiores.

(Igualmente, hay muchos teóricos de sistemas que usan la dinámica de *B*, de los sistemas vivos, y la hacen paradigmática para *todos* los niveles, obteniendo resultados igualmente vergonzosos en

ambos sentidos: *B* subexplica *C* y sobreexplica —o es retrotensivo— con *A* cuando, por ejemplo, intenta de forma muy poco convincente encontrar la autopoiesis en la fisiosfera. Todas estas dificultades se producen debido al planteamiento del mínimo común denominador y/o el intento de privilegiar a un dominio dado⁵.)

Por esta razón, algunos trabajos como el de Jantsch, que por otra parte pueden ser muy brillantes, dicen cosas como: «De forma similar, estas relaciones matemáticas pueden ser aplicadas a las dinámicas que moldean a otros niveles además del químico», lo que quiere decir (lo afirma explícitamente) que los patrones sistémicos que funcionan en *A*, son significativamente inclusivos para los niveles *B* y *C*. Y después añade: «Hace falta una cierta imaginación, por supuesto...»⁶.

Hace falta más que imaginación, hace falta alucinación. Exactamente a esto se opone Shelldrake, cuando dice: «De la misma forma, volviendo a uno de los ejemplos de Prigogine, un modelo matemático de urbanización puede poner en claro los factores que afectan la velocidad del crecimiento urbano, pero no puede explicar los distintos estilos arquitectónicos, culturas y religiones que encontramos, por ejemplo, en las ciudades brasileñas o indias»⁷. Es decir, el modelo matemático no puede explicar ni una sola cosa que sea específicamente cultural.

Michael Murphy llega a la misma conclusión de forma más contundente. En primer lugar, señala las similitudes (o continuidades) en los tres dominios principales: «Aunque los tipos de desarrollos que ocurren en los dominios físico, biológico y psicosocial están formados por distintos procesos y tienen modelos diferentes, proceden en secuencias constantes e irreversibles llamadas secuencias evolutivas; estos tres dominios tienen muchos rasgos en común.» He destilado estos rasgos comunes en los veinte principios. Sin embargo, más adelante Murphy destaca que «los tres tipos de evolución —inorgánica, biológica y psicosocial—, aunque tienen muchos rasgos en común, operan de acuerdo a principios diferentes. Las útiles reducciones científicas no borran el hecho de que estos [dominios] proceden de acuerdo a sus propios patrones distintivos»⁸.

Los veinte principios son la espina dorsal de nuestro sistema y son ciertos para todos los holones, al menos es lo que yo mantengo. Pero para la carne y el hueso, los sentimientos y las percepciones, tenemos que buscar en otro lado, en el empático sentimiento interno

de aquellos niveles del Todo que son nuestros también. Y no honramos esos sentimientos —en nosotros y en los demás— cuando los reducimos o estrechamos al mínimo común denominador. Presumo que el petirrojo, el ciervo y la ameba se sienten tan insultados en este caso como yo. La respuesta, como siempre, no la encontraremos nunca en la llanura sin relieve, en el mundo de las damas negras que corretean sin parar, oscuramente, sin sentido, y desaparecen finalmente en las oscuras sombras de la noche que siempre son tan fundamentales, tan insignificantes.

La evolución del «dentro» de los holones humanos

Hemos esbozado la evolución del holón individual externo hasta llegar al triple cerebro complejo (que abarca y envuelve a todos los exteriores previos), así como la evolución correlativa del interior de los mismos holones hasta llegar a los conceptos (que abarcan o envuelven a todos los interiores previos). Ahora es el momento de retomar la historia desde la emergencia de los primeros animales humanos —con un cerebro complejo que producían conceptos o protoconceptos y vivían en el holón social grupo/familia— y brevemente seguiremos la evolución subsiguiente hasta la actualidad.

Una vez más, la mayor parte del trabajo ya ha sido hecho y disponemos de dos fuentes principales de las que extraer información. Una de ellas es mi trabajo previo en este área, publicado en *Up from Eden* y en *Eye to eye**. El otro es el trabajo de Jürgen Habermas, a quien muchos (incluido yo) consideran el filósofo y teórico social vivo más importante del mundo. Las conclusiones de estas dos fuentes muestran un claro acuerdo entre sí, aunque llegan a un resultado similar de manera independiente y desde ángulos muy diferentes. Comencé a entrar en contacto con Habermas cuando me encontraba trabajando en *Después del Edén*, y desgraciadamente no tuve ocasión de incluir sus incisivos comentarios. Me basé, sin embargo, en los trabajos de pioneros como Jean Gebser, Georg Hegel, Erich Neumann, L. L. Whyte y Joseph Campbell. En cierto sentido fue una suerte que ocurriera así; el hecho de que Habermas, trabajando a partir de una dirección muy diferente, llegase a las mismas conclusiones generales que yo, otorga más fuerza a la tesis general.

Lo que me gustaría hacer en este capítulo y en el siguiente es destacar brevemente las observaciones de Habermas sobre la

evolución de la conciencia humana y la comunicación social (y entre paréntesis indicar los puntos de acuerdo con mi propio trabajo; quienes estén familiarizados con mis dos obras, *Después del Edén* y *Los tres ojos del conocimiento*, localizarán enseguida las similitudes). Las visiones generales de Habermas sobre la comunicación y la evolución social están basadas en su teoría de la acción comunicativa (o acción dirigida a la *comprensión mutua* como punto omega); recortaré muchas esquinas y daré tan sólo un breve resumen de su rica teoría; pido a los lectores interesados que consulten su obra original⁹.

En *Después del Edén* (y en *Los tres ojos del conocimiento*) seguí el innovador trabajo de Jean Gebser, que reconoce cuatro épocas principales en la evolución humana, cada una de ellas anclada en una estructura particular (o nivel) de conciencia *individual* a la que corresponde (y que fue producida por) una *visión social del mundo* particular. A estos estadios generales Gebser los llamó arcaico, mágico, mítico y mental.

Habermas, como veremos, está de acuerdo en general con esta conclusión.

Yo (y Gebser, en menor medida) sugerimos, además, que cada una de estas estructuras de conciencia generaron una sensación diferente del espacio-tiempo, de la ley y la moral, un estilo cognitivo, una identidad del yo, un tipo de tecnología (o fuerzas productivas), tipos de impulso o motivaciones, tipos de patología personal (y defensas), tipos de opresión/represión social, niveles de aceptación y negación de la muerte, y tipos de experiencia religiosa.

En este capítulo, y sobre todo en el siguiente, examinaremos con cuidado las distintas visiones del mundo: arcaica, mágica, mítica y mental (y sugeriremos también posibles desarrollos futuros).

Pero, en primer lugar, quiero ser claro con lo que estamos intentando hacer ahora. He sugerido que existen holones individuales y sociales, y cada uno de ellos tiene un interior y un exterior. Así, en la evolución general y en la humana en particular, estamos siguiendo la pista de *cuatro direcciones distintas*, cada una de ellas estrechamente conectada y dependiente de las demás, aunque ninguna puede ser reducida a las otras.

Las cuatro direcciones o cuatro ramas son el interior y el exterior de lo individual y de lo social, o el dentro y el fuera del micro y del macro.

Ya hemos estudiado: 1) el desarrollo de las formas *exteriores*

de los holones individuales, que van desde átomos a moléculas, a células, a organismos, a organismos neurales y hemos llegado hasta los organismos neurales de cerebro triple; por otra parte, 2) el desarrollo de las formas *exteriores* del holón *social*, desde los enjambres de estrellas a las galaxias, a los planetas, a Gaia y a los ecosistemas, hasta los grupos/familias (y sugerimos brevemente su continuación en pueblos, estados nacionales, y sistemas planetarios). Después, 3) sugerimos el desarrollo *interno* del holón *individual*, desde la aprehensión hasta el impulso, la imagen, el símbolo y el concepto (y más adelante indicamos brevemente su continuación en el pensamiento concreto y en el formal operacional, delineando la existencia de otros estados superiores). Y, por último, 4) hemos sugerido que, al menos en la evolución humana, el desarrollo *interno* del holón *social* se evidencia en una serie de *visiones del mundo compartidas* (desde la mágica a la mítica y la mental; posiblemente haya otras superiores). (Volveremos enseguida sobre estas correlaciones.)

Los niveles inferiores tienen una «visión del mundo» —con lo que me refiero a un «espacio común en el mundo»— precisamente en la misma medida en que creamos que tienen un nivel de conciencia o aprehensión. Si la profundidad es conciencia, que en mi opinión lo es, y si cualquier holón existe únicamente en un sistema de relaciones de intercambio con otros holones del mismo nivel, lo cual es cierto, entonces cualquier holón tiene una interioridad compartida con sus semejantes, una «visión del mundo» o «un espacio común en el mundo» en el sentido más amplio. Ya hemos acordado que, como ejemplo, si un holón tiene cerebro reptiliano, tendrá entonces una interioridad de impulso, y hemos acordado también que esa interioridad no puede ser captada sin más por el lenguaje objetivo, y por tanto debe tener un espacio subjetivo (o protosubjetivo), un espacio *compartido* con los holones de la misma profundidad. No sólo hay superficies compartidas, también hay profundidades compartidas, o *espacios comunes en el mundo*.

Dicho de otra forma: si los holones comparten exteriores comunes, lo que es cierto, entonces comparten también interiores comunes (o espacios en el mundo). Hasta donde llevemos esto es una cuestión donde cabe un desacuerdo razonable, pero es ridículo confinarlo únicamente a lo humano.

Sin embargo, al igual que antes, cada uno se puede sentir libre de tomar este debate, desde el punto de la evolución, en que

sienta que entra en escena alguna forma rudimentaria de conciencia o aprehensión; presumiblemente, cuando lleguemos a los humanos, todos estaremos de acuerdo en que existe una visión del mundo compartida, y estas visiones del mundo son simplemente el sentimiento interno de un holón social, el espacio interno de una conciencia colectiva en un nivel dado de desarrollo; no es sólo como «yo» me siento, sino como «nosotros» nos sentimos.

Los cuatro cuadrantes

Entraremos en los detalles de todas estas distinciones a medida que sigamos avanzando. Por el momento, en la figura 4-3 se da un breve resumen. (Podría ser de ayuda echar un vistazo al diagrama más detallado que se da en el siguiente capítulo, figura 5-1, p. 241). La parte superior de los diagramas representan los holones individuales; la parte inferior, a los holones comunales o sociales. La mitad derecha representa las formas exteriores de los holones: su apariencia externa; y la parte izquierda representa sus interiores: su apariencia desde dentro.

De esta forma tenemos cuatro cuadrantes principales o cuatro aspectos principales de cada uno de los holones. La parte superior derecha (SD) es la forma *exterior* o estructura del holón *individual*. Este cuadrante va desde el centro —que es simplemente el Big Bang— hacia las partículas subatómicas, átomos, moléculas, células, organismos neurales hasta los organismos de cerebro trino. Refiriéndonos al ser humano, este es el cuadrante en el que pone énfasis el *conductismo* o behaviorismo. El comportamiento puede ser *visto*, es empírico; esta es la razón por la que a las ciencias empíricas sólo les preocupa la *conducta* de los holones (el comportamiento de los átomos, de los gases, de los peces, de los humanos) y no quiere tener nada que ver con la desagradable introspección que implica, obviamente, el interior de los individuos.

El interior de los individuos es el cuadrante superior izquierdo (SI). Este cuadrante —la forma *interna* del holón *individual*— va desde el centro hacia la aprehensión, sensación, impulso, imagen, símbolo, concepto (y así sucesivamente). Estos interiores (SI) están relacionados, como vimos, con unos exteriores específicos (SD), de forma que las emociones «van con» sistemas límbicos y los conceptos «van con» el neocórtex de los complejos cerebros triples, y así sucesivamente (es decir, cada nivel del lado derecho tiene un nivel correspondiente en el izquierdo: cada exterior

tiene su interior). Refiriéndonos a lo humano, este cuadrante contiene todas las ciencias individuales internas (entre otras cosas), desde el psicoanálisis a la fenomenología o las matemáticas (nadie ha visto nunca la raíz cuadrada de un número negativo corriendo por los alrededores; sólo puede ser aprehendida interiormente).

Pero los individuos existen únicamente en relaciones de intercambio con otros holones de la misma profundidad (micro y macro, individual y social). En otras palabras, cada nivel de la mitad superior del diagrama tiene su nivel correspondiente en la mitad inferior (los cuatro cuadrantes tienen puntos que se corresponden entre sí). Tomemos los dos cuadrantes inferiores, uno a uno.

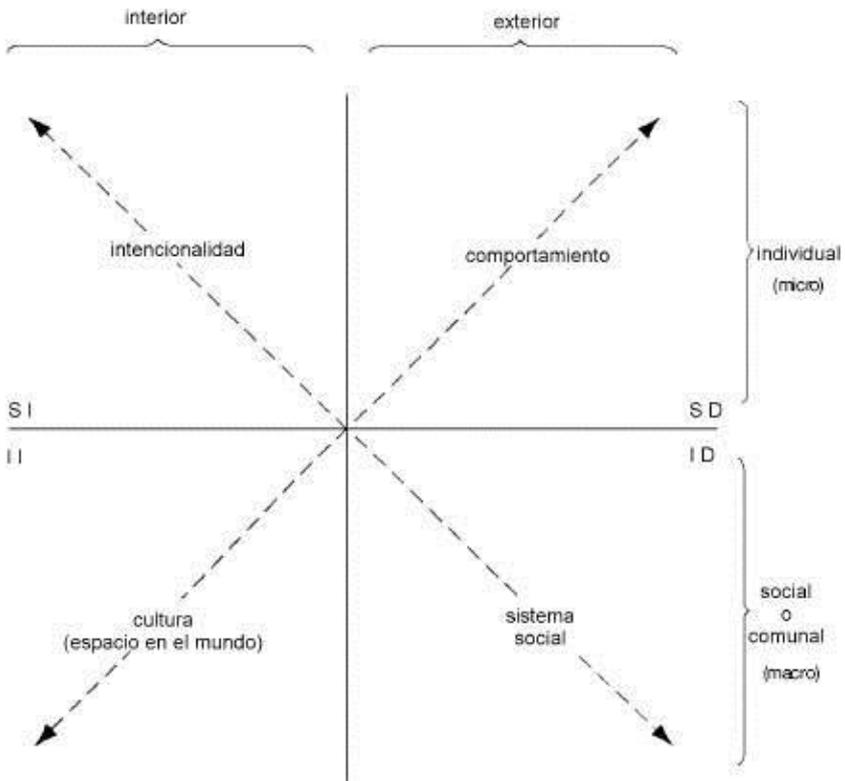


Figura 4-3. *Los cuatro cuadrantes.*

El cuadrante inferior derecho (ID) abarca, como vimos, desde el Big Bang hasta los enjambres de estrellas, las galaxias, las estrellas, los planetas, el sistema Gaia (en la Tierra), los ecosistemas, las

sociedades con división del trabajo y los grupos/familias (cada uno de ellos se va haciendo más «pequeño» debido a la menor extensión simple). Refiriéndonos a los humanos, este cuadrante recorre desde las tribus de parentesco a los pueblos, los estados nacionales, hasta el sistema mundial global (haciéndose «mayor» en su propio nivel). Pero este cuadrante se refiere también a cualesquiera de las formas sociales concretas y materiales de comunidad (las formas exteriores de los sistemas sociales), que incluyen tipos de herramientas y tecnología, estilos arquitectónicos, fuerzas de producción, instituciones concretas, incluso formas escritas (material), y así sucesivamente.

El cuadrante inferior derecho, en otras palabras, representa todas las formas *exteriores* de los sistemas *sociales*, formas que pueden ser *vistas*, que son empíricas y tienen comportamientos dados (todo lo que hay en la mitad derecha del diagrama es empírico, porque implica las formas exteriores de los holones; en este caso, el holón social). Esta es la razón por la que el estudio de la sociología (especialmente en los países anglosajones) ha sido generalmente el estudio del *comportamiento* observable de los sistemas sociales (o «sistemas de acción social»). Una ciencia es «realmente real» si sus datos pueden ser vistos empíricamente, y como todos los holones sociales tienen una forma externa que puede ser vista empíricamente, a menudo la sociología ha limitado su campo de estudio a este componente (el cuadrante ID) y ha desconfiado mucho del estudio de cualquier cosa que no fueran las variables observables y monológicas de un sistema de acción social.

Para los sociólogos ha sido muy difícil resistirse a la tendencia positivista de estudiar únicamente sistemas de acción orientados al comportamiento, por lo que han estudiado sólo sociedades en vez de estudiar *culturas*, o sistemas de *valores compartidos*, que constituyen las visiones del mundo compartidas de los diferentes sistemas sociales; es decir, los *interiores* de sistemas sociales, el cuadrado inferior izquierdo (II). De esta forma, una reciente antología titulada *Cultural analysis* (análisis cultural como opuesto a «análisis social») encontró que únicamente cuatro teóricos importantes están trabajando en este lado de la realidad: Peter Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas (podríamos añadir a Charles Taylor y Clifford Geertz, entre algunos otros; la influencia de estos seis teóricos puede ser sentida claramente a lo largo del presente trabajo).

Pero lo que los editores querían decir está demostrado: «Mientras que las teorías, métodos e investigaciones en otras áreas de las ciencias sociales se han ido acumulando a ritmo acelerado en las últimas décadas, el estudio de la cultura parece haber avanzado poco.» La razón es que los investigadores ortodoxos y positivistas «se alejaron del mundo efímero de actitudes y sentimientos..., realidades intersubjetivas..., creencias y valores —el tipo de material del que está hecha la cultura—, hacia los hechos más perdurables (empíricos) de la vida social: desigualdad de ingresos, desempleo, tasas de fertilidad, dinámicas de grupo, delincuencia y otras variables parecidas. En general, puede ser tan sólo ligeramente presuntuoso sugerir que las ciencias sociales están en peligro de abandonar totalmente la cultura como campo de investigación»¹⁰. Es decir, abandonar el cuadrante inferior izquierdo por el inferior derecho.

Al mismo tiempo, señalan los editores, estos cuatro teóricos son la punta de lanza de una revolución en los planteamientos del estudio de la cultura. Por muy «efímeros» que sean los aspectos de ésta, hay diversas herramientas lógicas, analíticas y estructurales que pueden ser puestas en marcha para trabajar sobre este tema. Decir que algo es «subjetivo» no significa que no exista o que no pueda ser estudiado meticulosamente. Los autores del estudio señalan que cada uno de estos teóricos «ha intentado identificar *patrones sistémicos entre los elementos de la cultura misma, o patrones dentro de la cultura*»; yo lo diría así: holones culturales, estructuras o patrones internos, no sólo externos. «Estos planteamientos, que están en gran medida fuera de la corriente principal de las ciencias sociales, han sido orientados fundamentalmente hacia los dominios del significado, simbolismo, lenguaje y discurso. Cada uno de ellos está enraizado en tradiciones filosóficas más profundas, que son diferentes entre sí y significativamente ajenas a la llamada tradición positivista de la ciencia social contemporánea. La primera y quizá la más conocida es la fenomenología [Berger]; la segunda, la antropología cultural [Douglas]; la tercera, el estructuralismo [Foucault], y la cuarta la teoría crítica [Habermas]»¹¹. Estos planteamientos ya han tenido un profundo impacto y están ayudando a dar la vuelta a las tendencias positivistas donde, como dicen los autores, «tuercas y tornillos han reemplazado a corazones y mentes».

Pero la distinción entre *social* (en el sentido de sistema de acción social, los tornillos y tuercas empíricos) y *cultural* (con el

significado de visiones del mundo, valores, corazones y mentes compartidos) es en gran medida la distinción entre el interior y el exterior de un holón social (o comunal). Estas dos dimensiones están en íntima relación pero ninguna de ellas puede, sin más, ser reducida a la otra (y por tanto tampoco puede ser explicada totalmente por la otra).

Tengamos en cuenta que, debido a que el número de palabras es limitado, me veo forzado a usar la palabra *social* en un doble sentido: en el sentido limitado o *estrecho* (como sistema social o patrones externos observables en una sociedad [ID], en contraste con «cultural», o los valores internos y significados que no pueden ser captados empíricamente [II]) y *social*, en el sentido *amplio* o general (donde significa tanto social, en sentido reducido, como cultural; toda la parte inferior del diagrama). Confío en que, en los comentarios subsiguientes, el contexto aclare el significado en cada caso. En general, no obstante, a partir de ahora usaré el termino «cultura» para referirme al cuadrante inferior izquierdo, y reservaré la palabra «social» para el inferior derecho.

En cuanto a la diferencia entre social (sentido estrecho) y cultural, veamos un ejemplo simple. Imagínate que vas a un país donde no sabes hablar su lengua. En cuanto llegas a él estás *en* el sistema social, en los componentes materiales reales del país; estás *en* ese país. La gente a tu alrededor habla una lengua extraña que no entiendes, pero las palabras habladas suenan en tus oídos de la misma forma que en los de los demás. Los nativos y tú estáis inmersos en las *mismas* vibraciones físicas del sistema social.

Pero tú no entiendes ni una palabra, estás en el sistema social pero no en la visión del mundo, no estás en la cultura. Sólo oyes lo externo pero no entiendes el significado interno. Todos los significantes sociales te afectan pero no surge ninguno de los significados culturales. Estás dentro del sistema social pero fuera de la cultura.

El estudio de los significados culturales internos no puede ser reducido al estudio de los sistemas de acción externos (aunque tienen diversas correlaciones), o de otra forma podrías llegar a saber todo lo que se puede saber de una comunidad sin tener que aprender su lengua: simplemente describirías el «comportamiento» de los habitantes (como el de las partículas de un gas), y ¡a la porra el truculento asunto del significado! (Foucault, en su fase de reduccionismo arqueológico, realmente procedió de esta forma,

poniendo *entre paréntesis* tanto la verdad *como* el significado de las frases lingüísticas, y únicamente describió su comportamiento sistemático, lo que causó un gran revuelo. Más tarde se retractó y tachó de «arrogante»¹² el uso *exclusivo* de este método.) Pero es una arrogancia a la que todo «positivismo feliz» es proclive. Cada holón tiene un componente en el cuadrante inferior derecho, pero eso no es todo.

El cuadrante inferior izquierdo es el estudio de los significados internos compartidos que constituyen la visión del mundo (o el espacio común) de los holones sociales o comunales. En relación a los humanos, hemos visto que éstos van desde lo arcaico a lo mágico, lo mítico y lo mental (con todo tipo de variaciones y manteniendo abierta la posibilidad de futuros desarrollos).

En cuanto al espacio en el mundo de los holones menores, simplemente me estoy refiriendo a un espacio compartido de aquello a lo *que pueden* responder: los quarks no responden a *todos* los estímulos de su entorno porque *registran* una banda muy reducida de lo que les es significativo, de lo que les afecta. Los quarks (y todos los holones) responden sólo a aquello que encaja en su espacio en el mundo: todo lo demás es una lengua extraña, de la que están excluidos. El estudio de aquello a lo que los holones pueden responder es el estudio de los espacios en el mundo compartidos¹³.

Los senderos de la izquierda y de la derecha

Hay una enorme cantidad de correspondencias entre este esquema de los cuatro cuadrantes y el trabajo de otros teóricos; las iremos estudiando en detalle a medida que avancemos. De momento, veamos algunas notas preliminares.

Toda la mitad derecha de la figura 4-3, la mitad externa, puede ser descrita en lenguaje objetivo («ello») y estudiada *empíricamente* (en términos positivistas, conductistas o monológicos). Toda la mitad derecha, como hemos dicho, puede ser *vista* «ahí fuera», es algo que se puede registrar con los sentidos o sus extensiones (telescopios, microscopios, etc. Ligamos nuestras teorías a estas observaciones empíricas, que es lo que «monológico» o «empírico-analítico» significan) ¹⁴. Los componentes de la mitad derecha, tanto los cuadrantes superior como inferior, son, en sí mismos, superficies neutrales, exteriores neutrales, formas neutrales, y todas ellas pueden ser bastante bien descritas en lenguaje objetivo. No hay que ocuparse del interior de ninguno de

estos holones, de la introspección o interpretación, de significados o valores. Sólo se describe la forma exterior y su comportamiento, no hay nada que sea mejor o peor, deseable o indeseable, bueno o malo, noble o vil. Las superficies simplemente son y nosotros simplemente las observamos y describimos.

Esto se *puede* hacer, las formas superficiales *están* ahí y es *legítimo* y *necesario* estudiarlas. Simplemente no son todo lo que hay.

A menudo me referiré al estudio de la mitad derecha como el sendero de la derecha: el sendero de lo que puede ser visto con los ojos carnales o sus extensiones. En resumen, el sendero del lenguaje objetivo (variables objetivas, monológicas, observables, basadas en el comportamiento).

El sendero de la derecha tiene dos grandes campos enfrentados entre sí: los atomistas que estudian únicamente las superficies de los individuos, y los holistas, que insisten en que son las totalidades y no los individuos los objetos principales de su estudio. Pero los dos son planteamientos igualmente externos, limitados solamente a las superficies. Son los dos campos de la ontología plana: lo que puede ser visto y detectado con los sentidos, lo completamente empírico.

Por otro lado, toda la mitad izquierda del diagrama, *no puede* ser vista con los ojos físicos (excepto aquellos aspectos del lado izquierdo que se encajan en formas externas o materiales; los comentaremos más adelante). En otras palabras, la mitad izquierda no puede ser descrita en lenguaje objetivo. Más bien, la parte superior izquierda puede ser descrita en el lenguaje del «yo» y la inferior izquierda en el lenguaje del «nosotros» (lo explicaré enseguida). Me referiré a ellas dos como el sendero de la izquierda.

Mientras que la mitad derecha puede ser *vista*, la izquierda debe ser *interpretada*. La razón de esto es que las *superficies pueden ser vistas*, están allí y cualquiera las puede mirar; pero la profundidad no puede ser percibida directamente, la *profundidad debe ser interpretada*. El sendero de la derecha pregunta siempre: «¿Qué es lo que *hace?*», mientras el de la izquierda: «¿Qué es lo que *significa?*»

Un ciervo ve que me acerco, *ve* mi forma exterior y registra todos los estímulos físicos que le llegan desde ella. Pero ¿qué *significan?* ¿Soy el tipo simpático que le trae la comida o el cazador con el rifle? El ciervo debe *interpretar* sus estímulos en el *contexto* de su propio *espacio en el mundo* y cómo yo le pueda *afectar*. Y esto no es simplemente una cuestión de ver: el ciervo ve perfectamente. Pero

puede *equivocarse al interpretarme*; yo podría tener un rifle en vez de comida. Todos los estímulos físicos le llegan al ciervo (ése no es el problema), el problema es qué *significan* realmente. Las superficies ya están *dadas*, pero ¿qué es lo que acecha en la profundidad? ¿Cuáles son las intenciones que hay bajo la superficie? ¿Qué es lo que se transmite empíricamente pero no está meramente dado empíricamente?

Casi desde sus comienzos y hasta la actualidad, la teoría social se ha dividido en dos campos, a menudo en profundo desacuerdo: la hermenéutica y el estructural-funcionalismo. La hermenéutica (el arte y la ciencia de la interpretación) intentó reconstruir y entrar en el espacio cultural compartido de los seres humanos, y de esta forma extraer una *comprensión* de los valores allí contenidos. Por otro lado, el estructural-funcionalismo prescindió del significado (en sentido participativo) y buscó las estructuras sociales externas y los sistemas sociales que gobernaban el comportamiento del sistema de acción.

Ambas eran holísticas, en el sentido de que situaban la existencia individual en una red mayor de prácticas comunitarias, e insistían en que el individuo no podía ser entendido sin referencia a un contexto holístico de prácticas compartidas. Eran representaciones casi exactas de los senderos de la derecha y de la izquierda; la hermenéutica preguntaba siempre: «¿Qué *significa?*», y por otro lado el estructural-funcionalismo preguntaba: «¿Qué es lo que *hace?*»

Para reconstruir el significado (sendero izquierdo) debo entrar en la *interpretación* (hermenéutica); debo intentar entrar en las profundidades compartidas, en los valores compartidos, en las visiones del mundo compartidas de los habitantes; debo intentar entender y describir la cultura *desde dentro* (y a la vez mantener una cierta distancia para poder relatarlo). No puedo simplemente *ver* el significado, éste no está esperándome en la superficie, como un trazo de color que impresionara mis sentidos. Más bien, en la medida que pueda, debo *resonar* con la profundidad interior de los habitantes. La profundidad en mí («experiencia vivida») debe alinearse empáticamente, sentir intuitivamente, la profundidad correspondiente (o experiencia vivida) que quiero entender en otros; no se trata simplemente de registrar una mancha de color empírica. El *entendimiento mutuo* es un tipo de resonancia interna armónica de la profundidad: «¡Ya sé a que te refieres!»

Por ejemplo, ¿qué *significa* la danza hopi de la lluvia? Podría encontrar, como han hecho muchos otros «observadores participantes», que significa y expresa una conexión con la naturaleza considerada sagrada, de forma que el baile es a la vez una expresión de ésta y una petición dirigida *hacia* la misma naturaleza. Para entender y articular esto sociológicamente (y no simplemente hacerme miembro de la tribu), debo mirar a todo el tejido de prácticas sociales compartidas y al «trasfondo inconsciente» de significados estructurados lingüísticamente (y prelingüísticamente), así como al de intercambios subjetivos que constituyen el «telón de fondo», o «preconocimiento», o «precomprensión» de ese espacio en el mundo concreto o de esa visión del mundo. Debo mirar a todos los contextos dentro de contextos dentro de contextos que estructuran los valores internos y los significados de una cultura, algunos son explícitos (los que requieren entendimiento) y otros, implícitos (los que requieren investigación). (Este es un breve resumen del programa hermenéutico desde Wilhelm Dilthey, Weber y Heidegger hasta los actuales Paul Ricoeur, Hans Gadamer, Geertz y Taylor.)

Por otro lado, para reconstruir la *función* (el sendero derecho), debo cuidadosa y *desimplicadamente* observar no lo que los nativos *dicen* que están haciendo, sino la *función* a la que realmente sirve la danza dentro del sistema de acción social general (una función desconocida para los nativos). El observador desimplicado concluye (como lo hizo Talcott Parsons) que la danza realiza la función de asegurar la solidaridad social y la cohesión. El que haga realmente llover o no, o el hecho de que lo intente o no, es muy secundario para nuestro propósito porque lo que está haciendo realmente es crear la situación que une al individuo con el tejido social de la tribu (régimen organizado y autopoietico del sistema de acción social). Para determinar esto, la tribu es contemplada como un sistema holístico del que observamos con cuidado su patrón general (estructura) y su función general (comportamiento), y entonces el «significado» de cualquier suceso particular tiene su lugar (o función) en el sistema general. (Este es un resumen del programa estructural/funcional y de la «teoría de sistemas» en sus diversas formas, desde Comte a Parsons o Niklas Luhmann, e incluso de sus variantes estructuralistas y arqueológicas, Claude Lévi-Strauss y los comienzos de Foucault¹⁵).

Un sendero pregunta siempre: «¿Qué es lo que *hace?*», y por tanto quiere ofrecer explicaciones basadas en variables observables,

empíricas, naturalistas; el otro sendero pregunta: «¿Qué *significa?*», y de esta forma intenta llegar a un *entendimiento* mutuo¹⁶.

Las superficies se extienden; los interiores muestran intención. Es casi así de simple¹⁷.

El reduccionismo sutil

Hay verdades importantes en los dos planteamientos, y ambos son necesarios para una visión equilibrada de «todos los cuadrantes». Mi posición es que cada holón tiene estos cuatro aspectos o dimensiones (o cuatro «cuadrantes») de su existencia y, por tanto, puede (y debe) estudiarse en sus distintos entornos: intencional, de comportamiento, cultural y social. Ningún holón existe simplemente en uno de los cuatro cuadrantes; cada holón *tiene* cuatro cuadrantes.

Evidentemente, cuanto más primitivo sea un holón, tanto menos nos importará su valor intrínseco, sus intenciones o su cultura, lo cual es una pena. La cuestión ahora es que, aparte de lo que pensemos de los holones menores, al menos cuando llegamos a los seres humanos, ninguno de los cuadrantes puede ser privilegiado. (Si no crees que la conciencia o aprehensión se extiende, en forma alguna, por debajo de lo humano, al menos el estudio de los cuatro cuadrantes te mostrará en qué dirección y de qué forma se extenderían los interiores si llegaras a pensar de otra manera, lo que en sí mismo puede ser un ejercicio muy útil.)

Esto nos lleva al tema del reduccionismo generalizado frente al reduccionismo sutil. Los reduccionistas generales, para empezar, no creen que existan interiores en ninguna parte, y de esta forma las cuestiones de significado, valor, conciencia, profundidad, cultura e intencionalidad nunca aparecen para ellos; y, de hecho, esperan llegar al día de su muerte jactándose de que nunca han visto un valor que no pudiera ser reducido a átomos.

El reduccionismo generalizado, *primero*, reduce *todos* los cuadrantes al superior derecho y, *segundo* —y por eso es general— reduce entonces todas las estructuras de orden superior del cuadrante superior derecho a partículas atómicas y subatómicas. El resultado es puramente materialista, mecanicista (generalmente) y atomista (siempre). Históricamente, de la gente con talento, sólo unos pocos chiflados han elegido este camino con algún tipo de brillantez, empezando con los epicúreos y llegando hasta Holbach, La

Mettrie y similares (lo que Polanyi llamaba «el prejuicio sostenido por el genio» y Lovejoy resumía como «no hay estupidez humana que no tenga su representante destacado»).

Los *holistas planos* se oponen a estos *atomistas planos*. No reducen todos los holones a átomos, más bien reducen toda la parte izquierda del diagrama a los niveles correspondientes de la parte derecha. Es decir, son los teóricos de sistemas y los estructural/funcionalistas, en sus diversas formas, desde la teoría general de sistemas a la moderna teoría dinámica de sistemas y prácticamente todo el «nuevo paradigma» y teorías «ecológicas/holísticas»¹⁸.

Como dije, en muchos casos sus corazones están en el lugar adecuado, pero sus teorías, por ser empíricas y monológicas, por ser ciencias del eslabón más bajo, por tratar de exteriores que pueden ser vistos y no de interiores que han de ser arduamente interpretados, por todo eso, acaban en una forma enormemente insidiosa de reduccionismo; insidiosa porque no se dan cuenta de lo que han hecho. Afirman abrazar la totalidad de la realidad cuando en realidad han devastado la mitad de ella.

(Como ejemplo, podemos ver el demoledor ataque lanzado por Habermas a la teoría de sistemas, y su demostración de que, aunque la teoría de sistemas tiene un lugar importante pero limitado, es actualmente —debido a su reduccionismo— uno de los mayores enemigos del mundo de la vida; Habermas se refiere a ello como la «colonización del mundo de la vida por los imperativos de los sistemas funcionales que exteriorizan sus costes sobre los demás...», una ciega compulsión hacia el mantenimiento y la expansión de los sistemas»¹⁹. ¿Y a qué se refiere Foucault cuando habla de biopoder —el peligro actual— si no es, en gran parte, a la mentalidad sistémico/instrumental biologizada y aplicada a los humanos, que lo convierte todo en hilos o en medios de la gran bio-red interconectada; la principal forma de poder coercitivo en el mundo moderno?)

Lo que estos teóricos holistas y sistémicos no parecen entender es que mientras ciertamente han evitado un *reduccionismo general*, y deben ser alabados por ello, son un ejemplo (aunque no lo sepan) del *reduccionismo sutil*. No reducen todo a átomos, reducen todo el sendero izquierdo a ser descrito en términos del sendero derecho del «sistema». Reducen un holismo de los cuatro cuadrantes (u holismo *kósmico*) a un mero holismo de los cuadrantes de la

derecha, un holismo plano. Y se sienten tan comprensiblemente orgullosos de ser holistas que se olvidan de la parte plana.

Aunque el reduccionismo total aún asoma la cabeza de vez en cuando, normalmente cuando alguien descubre una ley recurrente (un proceso simple que, cuando se repite, genera procesos complejos), en general no ha sido muy influyente históricamente, y desde luego no tanto como muchos críticos del nuevo paradigma parecen creer.

Las contribuciones verdaderamente devastadoras a la moderna ontología plana, a la erradicación del *Kósmos*, han sido elaboradas por el sendero de la derecha, las teorías de sistemas y el estructural/funcionalismo en sus diversas formas. A los teóricos de sistemas les gusta afirmar que los villanos reduccionistas son los atomistas, y que resaltando la naturaleza holística de los sistemas dentro de sistemas, ellos van más allá del reduccionismo y, por tanto, están en la posición de ayudar a «curar el planeta». En realidad, lo que han hecho es usar el reduccionismo sutil para superar el reduccionismo generalizado.

Estos holistas planos afirman, por ejemplo, que el gran «legado negativo» de la Ilustración fue su ontología atomista y divisoria. Pero el atomismo *no* fue un tema determinante en la Ilustración. Como veremos detalladamente (en los capítulos 12 y 13), y como prácticamente todos los historiadores han dejado muy claro, el tema dominante en la Ilustración era la «armonía de los órdenes interconectados del ser», una armonía de sistemas que estaba detrás de todo lo demás, desde la «mano invisible», de Adam Smith, hasta los «órdenes interconectados», de John Locke, hasta «la vasta totalidad armoniosa de seres mutuamente interrelacionados», de los reformadores y deístas.

Por dar sólo algunos ejemplos, Charles Taylor representa la conclusión —prácticamente no rebatida— de los eruditos, que afirma que «para la corriente principal de la Ilustración, la naturaleza como sistema total interconectado de la realidad objetiva, era el lugar en el que todos los seres, incluidos los humanos, tenían un modo natural de existencia que se ensamblaba con todos los demás y proporcionaba un modelo básico para la felicidad y, por tanto, para el bien. La Ilustración desarrolló un modelo de la naturaleza, incluida la humana, como totalidad armoniosa cuyas partes encajaban perfectamente», y también que la «unidad del orden era contemplada como un conjunto interconectado que producía

acciones para formar un todo armonioso»²⁰. Alexander Pope, hablando en nombre de toda una generación, lo expresó de esta manera: «Así es la gran armonía del Mundo que surge del Orden, Unión y pleno Consentimiento de las cosas; Donde lo grande y lo pequeño, lo débil y lo fuerte, han sido hechos para servirse [mutuamente], no para sufrir; para reforzar, no para invadir; las Partes se relacionan con el Todo; Todas sirven y son servidas; nada permanece aislado»²¹.

La *Enciclopedia*, bastión del pensamiento ilustrado, había anunciado que «todo en la naturaleza está interconectado», y Lovejoy señala que los ilustrados «sentían inclinación a hablar con elocuencia de la perfección del Sistema Universal como un todo»²².

El reverso de la Ilustración fue que tomó el *Kósmos* de *ambas* dimensiones, izquierda y derecha, y lo redujo al cosmos que podía ser empíricamente (o monológicamente) descrito: hizo *colapsar la mitad izquierda del diagrama sobre sus niveles correspondientes de la derecha*. Su gran delito no fue un reduccionismo generalizado, sino un *reduccionismo sutil*. La gran holarquía del ser colapsó en «una totalidad armoniosa de órdenes interconectados», como dijo John Locke, pero estos órdenes no tenían profundidad, ni graduaciones, ni interior, ni distinciones cualitativas, y podían ser estudiados a través de una mirada empirista y objetivante (al ser todas las hebras iguales dentro del tejido plano).

En breve, la izquierda fue reducida a la derecha y así la *profundidad* tendió a perderse y aplanarse en mera *extensión* (veremos con más detalle lo que esto supuso a medida que avancemos). Evidentemente, esto acabó siendo una ontología *divisiva* y *dualista*, precisamente porque, al describir la totalidad de la realidad en términos *objetivos* como orden o sistema interconectado y armonioso (la gran extensión interconectada), no dejaba lugar al *sujeto* que hacía la descripción (no tenía un lenguaje para la profundidad)²³. La profundidad vertical interpretativa se convirtió en extensión interconectada horizontal: exactamente la esencia del reduccionismo sutil.

En resumen, la naturaleza era una totalidad armoniosa, conocida por un sujeto que no podía encajar en ella. Una vez que este planteamiento *holístico/instrumental*, o «sólo-partes-de-la-totalidad», se aplicó al sujeto, lo que Foucault denominó «el conocimiento que se cierra sobre sí mismo», aquél comenzó inadvertidamente a borrarse a sí mismo (no en el sentido de una

trascendencia genuina, sino en el de dispararse a su propio pie). Precisamente porque su visión del mundo era *empírica y completamente holística*, el sujeto se quitaba del cuadro y se quedaba colgando sobre el mundo holístico, desimplicado, fuera de forma impotente o maliciosa (de ahí el famoso, o infame, sujeto autodefinido y desimplicado, cortado del mundo holístico/instrumental, el «yo hiperautónomo» que tanto definió a la Ilustración, como más adelante veremos en detalle).

En otras palabras, el profundo dualismo inherente al «holismo» plano, aunque escondido (o no inmediatamente obvio, como tampoco es totalmente obvio para sus adherentes), estaba ya en funcionamiento y contribuyó al «humanismo deshumanizado» de la Ilustración que ha sido tan severamente criticado: desde «La Era del hombre», de Foucault, hasta la filosofía del sujeto, de Habermas, o el sujeto desimplicado de órdenes instrumentales interconectados, de Taylor. Todos ellos cuentan historias similares del modo de conocer objetivante, holístico/instrumental, que se vuelve sobre el sujeto negando así, o destruyendo, la misma subjetividad que trataba de comprender.

Como veremos más adelante en este mismo capítulo (y también en el 12), el paradigma holístico de la Ilustración hizo colapsar el *Kósmos*, que era vertical y horizontalmente holárquico (y, por tanto, incluía exterior e interior, izquierda y derecha), en un cosmos plano, que era holárquico sólo horizontalmente (exterior o sendero derecho): una trama plana que reemplazó la profundidad vertical por el gran sistema universal de extensión interconectada, y redujo todos los interiores a hilos percibidos exteriormente de la gran red funcional. El paradigma holístico sonaba como si cubriera «toda» la realidad (frente a los atomistas), pero de hecho había roto el cosmos violentamente en dos, se había desecho de la interioridad y la profundidad y se había asentado agresivamente en lo externo, en las superficies, en la gran extensión interconectada; el «yo» y el «nosotros» entrelazados reducidos a «ellos» entrelazados, que irónicamente dejan tanto el «yo» como el «nosotros» aislados, perdidos, alineados y solos, ya que ninguno de ellos podía encajar en la trama armoniosa de «ellos» holísticos.

Decir que el sujeto es «una parte inseparable de la gran trama holística» —una trama descrita en el lenguaje objetivo, de proceso, dinámico, sistémico, en tercera persona, en lenguaje del «ello»— es destruir el sujeto en sus propios términos y devastar sus

auténticas dimensiones, y éste, en todo caso, fue el «crimen de la Ilustración».

Un recorrido por los cuatro cuadrantes

Una vez que tuvo lugar este reduccionismo plano (lo examinaremos con todo detalle en los capítulos 12 y 13), los aspectos del sendero izquierdo de la realidad fueron reducidos a sus aspectos *correspondientes* del sendero derecho. Precisamente porque *hay* correlaciones entre los cuatro cuadrantes, este tipo de reduccionismo puede ser llevado adelante de forma agresiva. Esto es lo que hace que el reduccionismo sutil sea tan difícil de localizar y de combatir.

El holón que utilizaremos en este ejemplo es: tengo un pensamiento; se me ocurre un pensamiento. Para este holón, en el cuadrante superior derecho, hay un cambio en la fisiología cerebral, un cambio que puede ser descrito en términos totalmente objetivos (lenguaje-ello): ha habido una liberación de norepinefrina entre las sinapsis neuronales en el córtex frontal, acompañada de ondas beta de gran amplitud, etc. Todo ello es verdad y es muy importante.

Pero no es así como yo experimento mi pensamiento, y nunca lo *experimentaré* en esos términos. El pensamiento ha tenido un significado interesante e importante para mí, que puedo compartir o no contigo. Pero incluso si supieras lo que está haciendo cada uno de los átomos de mi cerebro, nunca conocerás los detalles de mi pensamiento *a menos que te los diga*. Este es el cuadrante superior izquierdo del holón «se me ha ocurrido un pensamiento» (y es una de las muchas razones por las que el cuadrante superior izquierdo no puede ser reducido al superior derecho sin más; correlaciones fuertes y generales, e interrelaciones, sí; reducción detallada, no).

Entre paréntesis, esta es la razón por la que el cerebro, aun estando dentro de mi organismo, está fuera de mi ser; el cerebro está en el cuadrante superior derecho, sigue siendo *exterior*²⁴. Puedo cortar quirúrgicamente un cuerpo humano y contemplar todos los «interiores», incluso los tejidos, células y moléculas, pero éstos no son los *dentros*, los *interiores*, son meramente más superficies, más exteriores que ahora se pueden *ver*. Son superficies interiores, no interiores reales (es por lo que están listados en el cuadrante superior derecho; todos ellos son aspectos de los holones que pueden ser registrados empíricamente)²⁵.

Pero el punto crucial es que puedes mirar a lo «interno» todo lo que quieras y nunca verás un *interior*, porque mientras las superficies o exteriores pueden ser vistos, los interiores deben ser *interpretados*. Si quiero conocer el aspecto de tu cerebro *desde dentro*, lo que es realmente su interior vivido (en otras palabras, tu *mente*), entonces *debo hablar contigo*. No hay ninguna otra forma de hacerlo. «¿Qué piensas? ¿Qué pasa? ¿Cómo te sientes?» Y a medida que hablas tendré que *interpretar* lo que dices, porque toda profundidad requiere interpretación (mientras que el fisiólogo cerebral no tiene que hablarte para nada; de hecho, si un fisiólogo cerebral te ha puesto las manos encima, probablemente estás muerto, lo cual limita seriamente las posibilidades de la conversación; el fisiólogo cerebral puede saberlo todo de tu cerebro y no conocer ni uno solo de tus pensamientos).

Por esta razón las superficies son llamadas «monológicas»: pueden ser examinadas con un monólogo, no con un diálogo (que es la razón por la que la profundidad es dialógica** o dialéctica, o empática en el sentido más amplio). Puedes estudiar un montón de piedras en movimiento monológicamente; puedes estudiar la fisiología de tu cerebro monológicamente; puedes estudiar las tasas de suicidios monológicamente, pero los interiores sólo puedes estudiarlos empáticamente, como un sentimiento interno, que significa interpretación: tanto tú como yo podríamos estar equivocados al tratar de evaluarnos mutuamente.

En el sendero derecho, todo lo que tengo que hacer básicamente es *mirar*. Es verdad que necesitaré algunas herramientas conceptuales y materiales, pero final y fundamentalmente todo lo que hago es observar: observo una estrella con un telescopio; observo una célula con un microscopio; observo rastros de partículas en una cámara de aceleración de partículas; observo el comportamiento de las ratas en un laberinto; observo un sistema social con datos empíricos y estadísticas. En cada uno de estos casos, no tengo que hablar a los objetos de mi investigación. No intento llegar a un entendimiento mutuo, no trato de interpretar las profundidades o los interiores. Simplemente miro a las superficies, describo los exteriores, lo que veo. Todo esto se puede hacer en un monólogo; en ningún caso se necesita diálogo. No es que uno este bien y el otro mal; ambos son extremadamente importantes.

Esto hace resaltar la importancia de la noción de *sinceridad*

en la investigación del cuadrante superior izquierdo. Cuando llegamos a las formas de profundidad desarrolladas en el ser humano, sólo tengo acceso a esa profundidad a través de la interpretación de lo que me dices en un diálogo (y en el lenguaje corporal o formas de comunicación similares). *Podrías estar mintiéndome*, es más, podrías mentirte a ti mismo. Esta es la razón por la que las «ciencias de la profundidad» tales como el psicoanálisis, entran en el cuadro. Tú y yo sólo podemos traducir lo que percibimos, y podemos equivocarnos. Todas las diversas formas de la «hermenéutica de la sospecha» (como le llama Ricoeur) quieren cavar debajo del contenido superficial manifiesto y evaluar el significado genuino o real de la comunicación: no lo que está en la superficie sino lo que se oculta en el fondo.

El terapeuta, basándose en su formación y en la intuición empática (o simpática), podría concluir que «el sentimiento depresivo original que experimentas son realmente los sentimientos de ira disfrazados que sientes hacia tu padre porque te abandonó». Y si esto tiene sentido para ti, le dices: «¡Es justamente eso!»; entonces has descubierto una profundidad que no sabías que estaba ahí y que, por tanto, habías estado traduciendo de forma equivocada (o malinterpretando) todos esos años. Luego, el terapeuta y tú comenzaréis a retraducir todos esos sentimientos mal traducidos, llamándolos por su nombre, dentro del contexto de tu propio desarrollo: no estás «triste», realmente estás «enfadado».

En este sentido (que seguiremos explorando más tarde), mi «inconsciente», mi «sombra», es la suma total de todas mis traducciones equivocadas del pasado traídas al presente, donde en la actualidad distorsionan mi percepción («transferencia»). Mi sentimiento de «tristeza» no era realmente *sincero*; me estaba mintiendo a mí mismo para esconder el dolor más agudo de sentir ira hacia un ser querido; deliberadamente (pero «inconscientemente») he malinterpretado mis sentimientos para protegerme («mecanismo de defensa»). Mi sombra es el *locus* de mi insinceridad, mi propia interpretación errónea de mi profundidad (esto es evidentemente lo que todas las formas de «psicología profunda», desde la freudiana a la jungiana o la gestáltica, tienen en común).

Además, interpretaré equivocadamente la profundidad en otros («¿¡Qué quieres decir con eso!?!») porque la malinterpreto en mí mismo. Así, tengo que releer el texto de mis propios sentimientos,

localizar la fuente de mi falta de sinceridad y reinterpretar mi profundidad de forma más fiel, generalmente con la ayuda de alguien que haya estudiado anteriormente cómo interpretar y pueda ayudarme a *interpretarme* a mí mismo. Los puntos básicos son *significado, interpretación y sinceridad* (o la ausencia de ella).

El conductismo, por supuesto, no quiere tener nada que ver con esta caja negra de significados internos, y la coloca en su totalidad, en el mejor de los casos, bajo el nombre de «variables intermedias» que están en una tierra desconocida entre el estímulo *observable* y la respuesta *observable*; son variables internas definidas meramente como «tendencias de comportamiento», porque el behaviorismo, siendo de la mitad derecha, no confía en nada que no pueda *ver* y tratar de forma monológica²⁶. (Me pregunto si los behavioristas explican a sus mujeres que su amor compartido es una variable intermedia.)

En otras palabras, el behaviorismo, como todo en el sendero derecho, trata fundamentalmente de la *verdad proposicional*²⁷. Yo, como investigador, hago una proposición o hipótesis sobre un estado objetivo de cosas, y la investigación trata de averiguar si la propuesta es verdadera o falsa (generalmente trata de falsearla). Pero en todos los casos acaba siendo algo así como: «¿Está lloviendo fuera?»; voy, *miro* y encuentro la situación objetiva («efectivamente está lloviendo fuera»). Otros investigadores van a mirar y, si todo el mundo está de acuerdo, decimos que es verdad proposicionalmente que está lloviendo fuera.

Todas las verdades proposicionales son de este tipo, aunque pueden hacerse muy complicadas, y el *mirar* monológico a menudo requiere telescopios, microscopios y otros instrumentos complejos de uno u otro tipo. Pero todos ellos intentan alinear proposiciones con un estado de cosas. Son monológicos, empíricos, proposicionales. El criterio de validez es el de que sea *verdad*, el de comparar el mapa con el territorio de forma precisa.

Pero en el cuadrante superior izquierdo, el criterio de validez no es tanto la verdad como la veracidad o sinceridad. Aquí, la cuestión no es si está lloviendo fuera sino, cuando digo que está lloviendo fuera, ¿estoy diciendo la verdad o estoy mintiendo?, ¿o quizá me autoengaño?, ¿estoy siendo sincero y verdadero o mentiroso e insincero? Ésta no es tanto una cuestión de *verdad* objetiva como de *veracidad* subjetiva. No es tanto si el mapa encaja con el territorio, sino si quien fabrica el mapa es digno de confianza.

La veracidad, entonces, es un asunto de confianza y sinceridad. Debido precisamente a que la *profundidad* no se queda en la superficie para que le vean todos, mi relato de la profundidad puede merecer *confianza* o no. Veracidad, sinceridad, ser digno de confianza, éstas son algunas de las guías cruciales para navegar en el cuadrante superior izquierdo.

En resumen, no es una cuestión de exteriores verdaderos sino de interiores sinceros. Y esta sinceridad no puede ser determinada empírica, objetiva o monológicamente. Podemos someter a la gente a pruebas en los detectores de mentiras, pero si se han mentido a sí mismos con anterioridad, la máquina monológica indicará erróneamente que están diciendo la verdad. El *locus* de sinceridad no es objetivo, sino subjetivo, y sólo se puede acceder a él por medio de la interpretación dialógica, no de la indicación monológica.

Volveremos sobre estos puntos más adelante; estos son algunos de los aspectos individuales de este «pensamiento que se me ha ocurrido», este holón-pensamiento que usamos como ejemplo. El holón-pensamiento tiene correspondencias en el cerebro que pueden ser determinadas objetiva, monológica o proposicionalmente (cuadrante superior derecho) en base a la verdad; y tiene correspondencias internas que sólo pueden ser determinadas dialógica e interpretativamente, en base a la veracidad. Los dos dominios no sólo son de distinta naturaleza, sino que siguen *criterios diferentes* respecto a lo que es *válido* en cada uno de ellos.

Siguiendo con el ejemplo, estos aspectos individuales tienen *también* componentes sociales o comunales (la mitad inferior). Te diga o no mis pensamientos específicos, estos pensamientos tienen sentido para mí (y lo tendrían para ti si te los digo), porque ese *significado* mismo está sostenido por un trasfondo de prácticas, normas y estructuras lingüísticas que existen en nuestra cultura compartida. Si te las digo y tú no hablas mi lengua, no entenderás el significado, aunque las palabras físicas y los estímulos te lleguen libremente. Este es nuestro cuadrante inferior izquierdo, el *espacio en el mundo cultural compartido* que es necesario para la comunicación de cualquier significado, y sin el que la mayoría de mis pensamientos privados (o incluso todos) carecerían en gran medida de significado.

Aquí no es tanto una cuestión de verdad, ni siquiera de veracidad, sino que es una cuestión de *encaje cultural*, de la

propiedad, justeza o «encaje» de mis valores y significados con la cultura que ha ayudado a producirlos. Mis propios significados y valores individuales no son reducibles a este encaje cultural (ningún cuadrante es reducible a otro), pero dependen totalmente de los contextos de fondo y de todas las prácticas culturales que me permiten, en primer lugar, formar significados. Mi holón-pensamiento está inseparablemente situado en contextos culturales hechos de relaciones de intercambio e intercomunicaciones subjetivas, sin los cuales mi propio sujeto (y su veracidad) y el mundo de los objetos (con su verdad) no podrían revelarse en primer lugar.

Si mi holón-pensamiento no encaja culturalmente, puedo ser un genio que se eleva por encima de las convenciones o puedo ser un psicótico que está totalmente fuera de contacto con mis semejantes. Pero el criterio en cualquier caso no es tanto verdad ni veracidad, sino encaje, adecuación: no se trata de ver si mi pensamiento se corresponde con un mundo de *objetos* ni si *subjetivamente* estoy siendo veraz, sino de si *intersubjetivamente* estoy en armonía, de si encajo apropiadamente con el espacio del mundo cultural que permite que surjan los sujetos y objetos para empezar. (Esté o no de acuerdo con los distintos aspectos de esa cultura, en todos los casos he dependido de ella para tener la capacidad de discernir los significados intersubjetivos en primer lugar.)

En otras palabras, el criterio de validez en el cuadrante inferior izquierdo no es la *verdad* de mi afirmación, ni la *veracidad* con que la hago, sino si tú y yo podemos llegar a un punto de *entendimiento mutuo*. Es un criterio no subjetivo ni objetivo, sino intersubjetivo.

Pero ninguno de estos significados, individuales o sociales, están simplemente desencarnados. Mis pensamientos individuales hacen cambiar la fisiología de mi cerebro; de forma similar, los patrones culturales están registrados en comportamientos observables, exteriores, materiales (incluso si no pueden ser reducidos a ellos). Este es el cuadrante inferior derecho.

Al igual que mis pensamientos tienen correspondencias en el cerebro, los significados culturales se corresponden con instituciones sociales objetivas y estructuras materiales sociales: producción de alimentos, sistemas de transporte, registros escritos, edificios escolares, estructuras geopolíticas, comportamientos grupales, códigos legales, estilos arquitectónicos y los edificios mismos, tipos

de tecnología, estructuras lingüísticas en su aspecto externo (significantes hablados o escritos), fuerzas económicas de producción y distribución: todos los componentes físicos de un sistema de acción social, todos los aspectos de un sistema social que pueden ser vistos empírica o monológicamente.

Aquí el criterio no es la *verdad* de los objetos ni la *veracidad* de los sujetos, ni la combinación de significado y comprensión *intersubjetivas*, sino más bien el *encaje funcional* o *interobjetivo* de los sistemas sociales. Un sistema de acción social, por ejemplo, sólo puede producir tanta mantequilla o tantas armas, y cuanto más produce de uno de ellos menos producirá del otro: ambos deben *encajar funcionalmente* con lo que es físicamente posible (mientras que en el caso del significado subjetivo, que yo tenga más significado no significa que tú vayas a tener menos: estas son cualidades, no cantidades; no se añaden o sustraen una de otra como lo hacen las cantidades en el encaje funcional).

El *encaje funcional* («¿Qué es lo que *hace?*») es, evidentemente, el único criterio de validez reconocido por la teoría de sistemas. Esto es parte de su *reduccionismo sutil*. La profundidad interpretativa (sinceridad y veracidad) y el significado cultural (justeza y propiedad moral) son reducidos a un encaje funcional en la extensión externa: son reducidos al holismo plano.

(Incluso la verdad proposicional, o el encaje de la correspondencia entre sujeto y objeto, es reducido al encaje funcional o *interobjetivo*, y la «verdad» es cualquier cosa que prolonga el régimen autopoiético del sistema social autoorganizado; estas teorías disuelven su propio valor de verdad en pro del encaje funcional de aquello que describen, de forma que sus teorías subjetivas se convierten meramente en un interobjeto entre otros, definitivamente un truco brillante; volveremos a esto más adelante.)

El punto destacable de este ejemplo general es que mi «simple» pensamiento, el holón original, no es un pensamiento simple, sino un holón con cuatro aspectos inseparables (intencional, de comportamiento, cultural y social), cada uno de ellos con sus propias confirmaciones de validez (veracidad subjetiva, verdad objetiva, encaje intersubjetivo y encaje funcional interobjetivo)²⁸. Como hemos dicho, ningún holón existe simplemente en uno de los cuadrantes; todos los holones *tienen* estos cuatro cuadrantes, y cada uno de éstos está en íntima relación y depende de los demás, sin ser reducible a ellos.

Pero precisamente porque estos cuadrantes están relacionados de forma tan íntima, puedo intentar hacer un reduccionismo agresivo, y puede parecer que tiene mucho sentido. Por ejemplo, como realmente cada pensamiento parece registrar *algún* tipo de cambio en la fisiología cerebral (¡incluso si tengo una experiencia fuera del cuerpo!), *siempre* puedo afirmar que los pensamientos son estados cerebrales, aunque probablemente mantendré (como la mayoría de teóricos del cerebro) que los estados cerebrales mismos son patrones emergentes de orden superior (o jerárquico) que no pueden ser reducidos a *sus* elementos atomísticos²⁹.

Esta posición no es aún reduccionismo general, es reduccionismo sutil. Simplemente ha reducido la profundidad interior, los valores, significados y conciencia (la parte izquierda) a partes funcionales dentro de un orden de sucesos empíricos interconectados holísticamente (la parte derecha). He reducido el ajedrez tridimensional al ajedrez en una sola dimensión, el *Kósmos* al cosmos, la pirámide interrelacionada de la vida a la trama interrelacionada de la vida.

En resumen, este reduccionismo sutil *todavía reconoce la holarquía* (jerarquía), pero *únicamente* las del sendero derecho, solo las de tamaño, extensión y superficie. Estas jerarquías están fundamentalmente definidas por la *inclusión física* (una célula física incluye a las moléculas, que incluyen físicamente a los átomos, etc.; pero las profundidades son *monovalentes*: no hay holarquías de valor, belleza, significado, motivación, comprensión, intención, conciencia o cualquier otra cosa que tenga que ver vagamente con el sendero izquierdo: todas las profundidades interiores genuinas han sido barridas del mapa y decoloradas empíricamente en los tonos monocromos de la extensión física exterior, ex-pan-sión, o extensión/inclusión: no hay mejor ni peor, sólo mayor o menor)³⁰.

Este *reduccionismo sutil* es ayudado por el hecho de que en la evolución, los cuatro cuadrantes, las cuatro direcciones, siguen los veinte principios. Todos los cuadrantes son holárquicos, pero mientras que la parte derecha tiene que ver principalmente con la extensión física (los organismos son mayores que las células), la parte izquierda implica intenciones (los conceptos por sí mismos no son mayores o menores que los símbolos, aunque los «incluyen» y son más intencionales; estas son graduaciones de valor y belleza, no de tamaño).

Además, cuanto *más profundizamos*, tanto menos los veinte principios nos dicen cosas significativas (ya que son los factores que forman el mínimo común denominador, las leyes del eslabón más débil). A pesar de todo, los veinte principios captan ciertos fundamentos de los cuatro cuadrantes.

Así, este reduccionismo sutil aún puede presentar en voz alta los veinte principios, la noción de desarrollo, las características emergentes de la evolución, la naturaleza mutuamente interrelacionada de todos los holones, su naturaleza holárquica, etc. *Todo esto puede ser asumido con convicción por el reduccionismo sutil*; simplemente todas las holarquías de calidad se han perdido totalmente en las de cantidad y todas las graduaciones de profundidad interior han sido reemplazadas por graduaciones de exteriores sin significado (la compasión es mejor que el crimen, pero los quarks no son mejores que los fotones, y así explicar la totalidad del *Kósmos* en términos de extensión y formas empíricas es encontrarnos con un cosmos sin ningún valor en absoluto: garantizado).

Como por cada suceso en la dimensión del lado izquierdo siempre hay *algo* que se registra en el lado derecho, puede parecer que una descripción exhaustiva del sendero derecho cubre realmente todo lo que se puede decir. Dicho de otra manera, como cada evento del *Kósmos* tiene un componente en el lado derecho, puede parecer erróneamente que éste agota las posibilidades de aquél, y, sin embargo, sólo ha registrado y medido las huellas del gigante.

Es muy sutil este programa del *Kósmos* colapsante...

El paradigma fundamental de la Ilustración

Como veremos en el capítulo 12, este reduccionismo sutil era el *paradigma fundamental de la Ilustración*³¹. Y dentro de este reduccionismo sutil, dentro del paradigma fundamental de la Ilustración, hay dos campos enfrentados entre sí: los atomistas planos y los holistas planos. Los teóricos de sistemas son la continuación directa de la tradición de estos últimos: tienen la tarea de superar el reduccionismo general, que en sí es encomiable, y *encubiertamente* propagar el reduccionismo sutil, la reducción de toda intención a extensión, de toda calidad a cantidad, de todas las profundidades interpretadas a superficies vistas sin ambigüedad, de

todos los valores jerárquicos al encaje monológico, de todos los interiores a hilos holísticos, de toda verdad y significado a un encaje funcional, de todos los *grados de profundidad interior* a meras funciones de *extensión externa*³².

Esta es la causa por la que Morris Berman puede señalar que «la búsqueda moderna del holismo es tan formal, abstracta, “libre de valores” y desencarnada como el paradigma mecanicista que quiere reemplazar»³³. Esto confunde y amarga a los holistas, porque sinceramente piensan que son buena gente, ya que han podido derrotar al reduccionismo *general*. «¡Pero hemos demostrado que cada cosa está conectada con todo lo demás!» La trama plana de la vida. Aunque las intenciones a menudo son genuinas, el tirón gravitacional de la Tierra plana lo convierte en un planeta del que es muy difícil escapar.

Mantengamos en mente que no estoy diciendo que la teoría de sistemas y el eco-holismo están equivocados; no me hubiera pasado todo el capítulo 2 alabándolos si pensara eso. Simplemente son muy parciales, lo que Hegel llamaba una «vanidad del entendimiento», y esta vanidad tiende a hacerse muy peligrosa porque cuando la mitad del *Kósmos* afirma ser la totalidad, es seguro que van a ocurrir ciertos tipos de agresión.

En el capítulo 1 vimos que, según los holistas mismos, actualmente sufrimos de una visión fragmentada del mundo. Esto es verdad, pero los holistas no la han curado; simplemente la han reproducido. Reducirlo todo al encaje funcional, destruye totalmente la integridad de cada dominio y, además, hace imposible la verdadera integración de cada uno de ellos. El mundo está realmente fragmentado; los holistas son algunos de los principales promotores de la fractura. Desde este paisaje plano y gastado, armados de buenas intenciones y de la ciencia del eslabón más débil, nos llaman proclamándose nuestros salvadores.

Los holistas, evidentemente, hablan de la Ilustración como si su paradigma fuera principalmente atomístico, lo que según ellos es la verdadera causa de la fragmentación del mundo. Esto les permite esconder el delito más profundo de la Ilustración que ellos mismos están perpetuando. Como veremos a lo largo de lo que queda de este volumen, la moderna visión del mundo está realmente fragmentada, pero no porque todo se reduzca al cuadrante inferior derecho del encaje funcional (la solución «eco-holística»), sino *porque los cuatro cuadrantes aún tienen que ser integrados*.

En esta integración es donde verdad, veracidad, significado y encaje pueden ser puestos en mutua armonía. Esa armonía —y no un reduccionismo que deshace el tejido de cada uno de ellos en nombre de una pretendida totalidad— es uno de los temas generales de este volumen.

Veremos que el encaje funcional es, obviamente, muy importante, pero es sólo parte de la armonía disponible. Y ni siquiera es el cuadrante más importante para el mundo de hoy, porque antes de que podamos intentar una curación ecológica, debemos alcanzar una *comprensión mutua* y un acuerdo mutuo entre nosotros sobre cuál es la mejor manera de proceder colectivamente. En otras palabras, el impulso de curación no viene de alentar el encaje funcional (Inferior Derecho), sino de la comprensión mutua (Inferior Izquierdo). Y esto, como veremos, depende en primer lugar y sobre todo del crecimiento y la transformación individuales (Superior Izquierdo). El sendero de la izquierda, y no meramente el sendero de la derecha, debe asumi el liderazgo.

Cualquier cosa que no llegue a este nivel, sean cuáles sean sus motivos, solamente perpetúa la fractura (al menos es lo que intentaré demostrar). Los holistas, al resaltar comprensiblemente la importancia y la urgencia del encaje eco-holístico, han *absolutizado* el cuadrante Inferior Derecho impidiendo su verdadera integración y condenándolo al destino de todos los fragmentos. Reducir todos los dominios a ese cuadrante, al encaje funcional, no sólo destruye los otros dominios, sino que le destruye a él mismo también.

Esto es otra forma de decir que *absolutizar* la biosfera acaba destruyéndola. En este momento en que tan necesaria es la integración, los eco-holistas no son los amigos de Gaia. Puede que protejan parcelas de Gaia aquí o allá, lo cual es maravilloso; pero sin una integración general de los dominios disponibles, Gaia continúa desmoronándose bajos los vientos del descuido. Un holismo genuinamente *kósmico*, no holismo cósmico, es lo que se necesita desesperadamente

Los Tres Grandes

En referencia a los cuatro cuadrantes: como los dos cuadrantes derechos son exteriores, ambos pueden ser descritos en lenguaje-ello y los contaré, a veces, como un solo dominio, siendo los otros dos: el Superior Izquierdo del lenguaje del yo y el Inferior

Izquierdo del lenguaje del nosotros. Para simplificar, me referiré a ellos como los *Tres Grandes* (ello, yo, nosotros).

Podemos señalar aquí numerosas comparaciones con otros investigadores que acabaremos comentando detalladamente. De momento podríamos señalar que la Mitad Derecha del diagrama es el Mundo I de Karl Popper (el mundo objetivo del ello); el Superior Izquierdo, el Mundo II (el mundo del yo subjetivo), y el Inferior Izquierdo, el Mundo III (el mundo cultural de nosotros que, como señaló Popper, puede ser encajado o ensamblado en instituciones sociales *materiales*, la parte Inferior Derecha).

De la misma forma, las tres pruebas de validez de Habermas, de verdad (objetos), de veracidad o sinceridad (sujetos) y de justicia o derecho (intersubjetividad), se refieren, respectivamente, a la mitad Derecha, el cuadrante Superior Izquierdo y el cuadrante Inferior Izquierdo (volveré enseguida a Habermas para destacar la importancia de su clasificación en relación con este estudio)³⁴. En sentido amplio estos son los valores de Platón: lo verdadero (o verdad proposicional referida a un estado de cosas objetivo: ello), lo bueno (o justeza cultural y adecuación: nosotros) y lo bello (o dimensión individual-estética: yo). Los Tres Grandes son también las tres críticas de Kant: la Crítica de la Razón Pura (razón teórica, ello), de la Razón Práctica o moral intersubjetiva (nosotros) y del Juicio Estético personal (yo). Así, aunque se incluyen también otros elementos, estos tres grandes dominios —los Tres Grandes— son especialmente los dominios de la ciencia empírica, de la moralidad y del arte.

Pero a medida que vayamos entrando en el comentario de la espiritualidad, veremos que los Tres Grandes aparecen en formulaciones tan importantes como las Tres Joyas del budismo: Buda, Dharma y Shanga. Buda es el yo último, Dharma es el ello último y Sangha es el nosotros último. (Resaltaré esto de forma especial en los capítulos siguientes; es absolutamente crucial en los temas espirituales.)

Charles Taylor señala que «sentidos radicalmente diferentes de los que es el bien [cultural] van acompañados de concepciones distintas de lo que es el agente humano, nociones diferentes del yo. Nuestro sentido moderno del yo no sólo está ligado a (y ha sido posible por) nuevas comprensiones de lo bueno; también está acompañado de nuevas formas de narración y nuevas comprensiones de los lazos y relaciones sociales. Evolucionan juntos,

como si fueran “paquetes” atados pero que quedan flojos»³⁵. Siempre estamos situados en relación al yo, el ello y el nosotros; y los tres evolucionan juntos.

Volviendo a Habermas, esta es la esencia de la revolución habermasiana. Estamos *inevitablemente situados* frente a los Tres Grandes, y *cada uno de ellos tiene su propia prueba de validez* y sus propios estándares, y ninguno de ellos puede ser reducido a los otros. Él nos dice: «Con cualquier acto de discurso, el hablante entabla una relación con algo en el mundo objetivo (ello), algo en el mundo social (nosotros) y algo en su propio mundo subjetivo (yo).» Las afirmaciones hechas en referencia a cada uno de estos mundos siguen sus propios criterios de validez, a saber: *verdad proposicional* (referida a un estado de cosas objetivo, ello), *justeza normativa* (adecuación cultural, nosotros) y *veracidad subjetiva* (o sinceridad, yo). Y esto significa que ninguno de ellos puede ser reducido a los demás:

El «mundo» con el que los sujetos entran en relación por medio de sus representaciones o proposiciones [verdad proposicional] ha sido concebido hasta ahora como la totalidad de objetos o el estado de cosas existente [ello]. El mundo objetivo se considera el correlato de todas las frases asertivas [proposicionales]. Pero si la justeza normativa [nosotros] y la veracidad subjetiva [yo] son introducidas como pruebas de validez análogas a la verdad, «mundos» [nuestro «cuadrantes»] análogos al mundo de los hechos deben ser postulados para las relaciones interpersonales legítimamente reguladas [nosotros] y para las experiencias subjetivamente atribuibles [yo]; un «mundo» [cuadrante] no sólo para lo que es «objetivo», que se nos aparece en la actitud de tercera persona, sino también un mundo para lo que es normativo, aquello a lo que nos sentimos obligados cuando estamos en actitud de dirigirnos a alguien, y también un mundo para lo que es subjetivo, lo que revelamos o escondemos [sinceridad] en la actitud de la primera persona [el yo]³⁶.

Cada una de estas afirmaciones de validez (para la verdad, veracidad y justicia) puede ser expuesta a su propia prueba distinta y, por tanto, su propio tipo de afirmación de verdad puede ser *puesto a prueba y revisado* para confirmar su *validez* real.

Correlativamente a las tres funciones fundamentales del lenguaje [relacionadas con el yo, el nosotros y el ello], cada acto elemental del discurso puede ser rebatido bajo los tres aspectos de

validez diferentes. El oyente puede rechazar la expresión de un orador poniendo en duda la *verdad* de la proposición afirmada (o de las presuposiciones existenciales de su contenido proposicional), o la *justeza* del acto de hablar en relación al contexto normativo de la expresión (o la legitimidad de contexto presupuesto mismo), o la *veracidad* de la intención expresada por el orador (es decir, el acuerdo de lo que se quiere decir con lo que se expresa)³⁷.

Podemos volver ahora a la noción de reduccionismo sutil (para entenderla mejor), o intento de colapsar el cosmos en el sendero derecho (o reducir la parte izquierda a la derecha, o reducir «yo» y «nosotros» a «ello», o reducir interiores a exteriores, ya sean atomistas o funcionales).

La verdad es reducida a una mera representación (el «paradigma de reflejo»)³⁸. Es decir, los pensamientos ya no son una parte integral del *Kósmos*, son *proposiciones* desimplicadas que se quedan colgando y se supone que *hacen de espejo* del cosmos o, simplemente, «reflejan adecuadamente» un mundo de materia y hechos que está ahí afuera (el pensamiento proposicional como reflejo de un estado objetivo de cosas o «ellos»)³⁹. La razón es reducida de una visión *sustantiva* del orden cósmico, a un conjunto *de procedimientos* para cartografiar el paisaje plano⁴⁰. La verdad ya no significa sintonía con el *Kósmos*, sino meramente cómo cartografiar el cosmos.

Sutilmente, verdad llega a significar encaje funcional. La verdad ya no se refiere a una sintonía con un estado de cosas *kósmico* (interior y exteriormente, vertical y horizontalmente), ni al reflejo de un estado de las cosas; llega a significar simplemente *medios instrumentales* en el mantenimiento autopoiético del sistema de extensión funcional (y en este punto extrañamente disuelve su propio estatus; el encaje funcional puede pretender ser una teoría verdadera sólo negando el significado de la verdad: la teoría, si es verdad, debe ser una producción instrumental del sistema, y en ese punto ya no se puede decir que sea verdad, solamente que es útil)⁴¹.

De forma similar, la integridad personal y las intenciones (SI) son reducidas a un funcionamiento cerebral sano (SD), al modelo de psiquiatría biológica que actualmente está muy extendido (uno se deprime no porque su vida no tenga sentido o carezca de valores, sino debido a que a sus neurotransmisores les falta serotonina). La propia integridad y el significado personal son reducidos a una modificación de conducta (SD). No se trata de «¿Dónde estoy situado

en el cosmos?», sino de «¿Cómo puedo funcionar mejor en el cosmos?» No de «¿Qué significa mi existencia?», sino de «¿Cómo puedo trabajar mejor?»

El *significado personal* es así reducido al encaje del comportamiento, y este es juzgado *inconscientemente* por la realidad cultural *convencional* prevaleciente (sin reconocer el juicio implícito involucrado). Entonces la «*adaptación a la sociedad*» se convierte en la medida por la que *son juzgadas* (explícita o implícitamente) las modificaciones del comportamiento (cerebrales y químicas): no si la adaptación a una sociedad es una buena idea o no, sino cómo funcionar mejor en esa sociedad sin tener en cuenta nada más (y si no te puedes adaptar a ser un buen serbio, violando y matando, entonces habrá un medicamento que te pueda ayudar en esos puntos difíciles) ⁴². El autoentendimiento es reemplazado por un funcionamiento behaviorista, en el que se refuerza la respuesta deseada sin tener una clave clara de qué respuestas son realmente deseables y merece la pena reforzar.

El *significado cultural* (II) es reducido a *integración social* (ID), otra versión del encaje funcional. Toda la *validéz* de un conjunto de valores culturales se convierte en una cuestión de si promueven la cohesión social, el encaje funcional y la integración del sistema de acción social. Según este criterio, los nazis eran válidos en su conjunto porque ciertamente tenían uno de los órdenes sociales más coherentes jamás inventados: holismo en acción. Nada más conseguido que el fascismo como sistema autopoietico robusto. Y nada demuestra mejor la limitación de la integración social como criterio de lo verdadero y lo bueno.

Expresado de otra forma, como «¿Qué significa?» (izquierda) ha colapsado en «¿Qué es lo que hace?» (derecha), entonces el único criterio es «¿Cómo lo hace de bien?», y no se pone en cuestión si «para empezar, ¿merece la pena hacerlo?».

Con el reduccionismo sutil, la moral ya no encarna una propuesta de lo que es una buena vida, es decir, de lo que significa vivir una vida decente, noble y que merezca la pena —una vida que valga la pena de ser emulada, una vida vivida con fuerza, conectada con las fuerzas morales que inspiran valor y reverencia, admiración y respeto—, sino que meramente nos dice lo que se espera de nosotros como parte, como fracción, de un sistema de acción social.

La comprensión intersubjetiva es reducida a sistemas que encauzan los problemas y manejos técnicos. Las morales y

significados se convierten en anémicos marcadores de los procedimientos necesarios para el mantenimiento y la expansión del sistema. Lo verdadero, lo bueno y lo bello se limitan a poner la mesa donde cena el encaje monológico.

Y todos nosotros nos vemos reducidos a cualquier cosa que aumente la capacidad funcional del sistema autocrático, reducidos a funcionar, a *encajar*. Reducidos a vivir nuestra vida mirando el mapa que representa un paisaje plano y gastado, intentando encajar en ese paisaje, e intentando persuadir a los demás para que se entreguen al mismo alegre suicidio ontológico.

Veremos que la gran tarea de la modernidad y posmodernidad, como muchos teóricos desde Schelling hasta Hegel, Habermas o Taylor han señalado, no es reemplazar el atomismo por el holismo (una tarea obvia y simple), sino *integrar a los Tres Grandes* (integrar yo, nosotros y ello; o arte, moralidad y ciencia; o yo, cultura y naturaleza), no reduciendo uno de ellos a los demás, sino encontrando una concepción del *Kósmos* ricamente abarcante que permita a cada uno florecer por derecho propio.

En otras palabras, si el gran logro de la Ilustración (y de la «modernidad») fue la necesaria *diferenciación* de los Tres Grandes, la gran tarea de la «posmodernidad» es su *integración*, superando lo que Taylor llamó «un monstruo de desarrollo detenido» (estas dos cuestiones serán comentadas en posteriores capítulos)⁴³.

Entonces, lo que tenemos que hacer ahora es estudiar la evolución de las dimensiones izquierdas (yo y nosotros) tal como aparecen en los humanos, para que puedan ser «añadidas» a los relatos del sendero derecho y poder formar una visión general más equilibrada que pueda contribuir a la integración de los Tres Grandes dominios.

Podemos comenzar con Habermas.

Micro y macro, filo y onto

Habermas comienza con la observación de que se puede encontrar la *misma estructura de conciencia* (en sus propias palabras) en el yo individual (SI) y en sus entornos culturales (II), es decir, en las ramas micro y macro de la evolución de la conciencia humana⁴⁴. Habermas, a menudo, utiliza el término «social» en sentido amplio, pero aquí nos estamos centrando principalmente en lo que yo he llamado cultural, como clarificaré el contexto:

Si uno examina las características generales de las instituciones sociales y de las competencias de actuación de los individuos socializados, encuentra las mismas estructuras de conciencia. Podemos mostrar esto en relación [por dar tan solo un ejemplo] a la ley y la moralidad. Aquí uno puede ver la identidad de las estructuras de conciencia que son, por un lado, encarnadas en las instituciones relacionadas con la ley y la moralidad y, por otro, expresadas en los juicios morales y comportamientos de los individuos. La psicología del desarrollo cognitivo nos ha mostrado que en la ontogénesis hay diversos estadios de conciencia moral, que pueden ser descritos como patrones de resolución de problemas: preconvencional, convencional y postconvencional [los explicaremos más adelante]. Los mismos patrones aparecen en la evolución social de las representaciones morales y legales⁴⁵.

Como indica Habermas, el holón individual y el cultural muestran la *misma estructura básica de conciencia*, y estas estructuras básicas de conciencia se muestran en la evolución, tanto del *individuo* como de la *especie*:

Los modelos ontogénicos han sido, evidentemente, mejor analizados y corroborados que sus contrapartes socioevolutivas. Pero no debe sorprendernos que haya estructuras homólogas de conciencia en la historia de la especie, si consideramos que la intersubjetividad del entendimiento, establecida lingüísticamente, marca la innovación en la historia de la especie que hizo posible por primera vez el nivel de aprendizaje [noosférico] sociocultural. En este nivel, la reproducción de la sociedad y la socialización de sus miembros son dos aspectos del mismo proceso; *dependen de las mismas estructuras*⁴⁶.

Permitidme señalar que Habermas está diciendo aquí dos cosas: un ser humano individual y su entorno sociocultural evidencian las *mismas* estructuras básicas de conciencia (correlación entre micro y macro), y *además* se pueden encontrar las mismas estructuras en la evolución del individuo y de la especie (paralelos onto y filogenético).

Las estructuras homólogas de conciencia en las historias del individuo y de la especie [no están restringidas a los dominios de la ley y la moralidad. Se pueden hallar también] en el dominio del desarrollo del ego y la evolución de las visiones del mundo, por un lado, y en el dominio del ego y las identidades colectivas, por otro [correlaciones entre SI e II]⁴⁷.

Estas son algunas de las correlaciones según Habermas (utilizando únicamente sus términos): un individuo en el nivel del pensamiento preoperacional participa de una identidad corporal o natural, una visión del mundo compartida que es mágica o animista, y una moralidad preconventional; un individuo en el nivel del pensamiento preoperacional concreto está abierto a la identidad propia de un rol, participa en una visión del mundo compartida basada en el pensamiento mitológico y en una moralidad convencional; y un individuo en el nivel del pensamiento formal operacional tiene una identidad egoica, participa de una visión racional del mundo y exhibe una moralidad posconventional (explicaremos todos ellos más adelante).

Lo que Habermas quiere decir es que, de la misma forma que un niño de hoy se desarrolla desde lo preconventional (mágico) hasta lo convencional (mítico) y lo posconventional (racional) —que investigaremos en el capítulo 6—, la especie evolucionó desde lo mágico y lo mítico a lo racional. Las mismas estructuras de conciencia subyacen en las ramas micro y macro, tanto en su evolución ontogenética como filogenética; esta evolución está gobernada por la *misma lógica de desarrollo* (de naturaleza holárquica, añadiría yo).

Mi planteamiento en *Después del Edén* y en *Los tres ojos del conocimiento* era prácticamente idéntico; algunos críticos han objetado nuestro uso de los paralelos onto y filogenético, afirmando que es una forma de pensar pasada de moda que ya nadie mantiene. Evidentemente, la noción de onto/filo, introducida por Ernst von Haeckel (1834-1919), fue originalmente usada de forma tan simplista y rígida que quedó desacreditada, pero en sus versiones actuales tan sólo destaca una serie de patrones abstractos que obviamente muestran similitudes, y esta versión está incluso aceptada por la ciencia ortodoxa; como testigo, ese bastión de la ortodoxia que es Isaac Asimov afirma en su respetada *New guide to science*:

Es casi imposible recorrer la lista de seres vivos, como acabo de hacer, sin acabar con una fuerte impresión de que ha habido un lento desarrollo de la vida desde lo más simple a lo complejo [principio 12a]. Los *filos* pueden ordenarse de forma que parezca que cada uno añade algo al anterior [principio 5]. Dentro de cada *filo*, las distintas clases se pueden ordenar de la misma forma; y dentro de cada clase, los órdenes.

Podemos seguir la pista a lo que es prácticamente una repetición de la travesía a través de los *filos*, incluso en el desarrollo de un ser humano a partir del óvulo fecundado. En el curso de este desarrollo, el óvulo comienza como una célula simple (un tipo de protozoo) y después se convierte en una pequeña colonia de células (como en una esponja); cada una de ellas, en un principio, es capaz de separarse y formar una vida propia, como en el desarrollo de los gemelos idénticos. El embrión en desarrollo pasa a través de un doble estadio (como un celentéreo), después añade una tercera capa (como un equinodermo), y continúa añadiendo complejidades en el mismo orden aproximado en que lo hacen las especies superiores⁴⁸.

En cuanto al desarrollo cognitivo, la conclusión empírica de los desarrollistas, desde Silvano Arieti a Piaget, es que ciertamente hay una serie de paralelos en la evolución de las estructuras profundas (no de las superficiales), como explica Arieti: «Lo que es fundamental es que los procesos [ontogenético y filogenético] en gran medida siguen planes de desarrollo parecidos. Esto no significa que literalmente, en la psique, la ontogenia recapitule la filogenia, sino que hay ciertas similitudes entre ambos campos de desarrollo y que somos capaces de individualizar esquemas muy generales que implican a todos los niveles de la psique en sus [dos] tipos de desarrollo. Reconocemos asimismo variantes concretas de los mismos planes estructurales generales en los tipos de desarrollo»⁴⁹.

Esta versión de los paralelismos onto/filo está explícitamente aceptada por investigadores y teóricos como Erich Jantsch («la recapitulación no actúa de forma rígida y estructuralmente orientada, sino en el sentido de la modificación flexible de una estructura espacio-temporal»)⁵⁰, Karl Popper y John Eccles (véase *The self and its brain*). Los jungianos han acumulado muchas pruebas relacionadas con esto y están expuestas de forma vigorosa en el libro de Erich Neumann *The origins and history of consciousness*.

Pero quizás el uso más intrigante de esta noción ha sido dado por Rupert Sheldrake, quien ve en la recapitulación general un tipo de resonancia mórfica (o memoria *kósmica*) de todos los estadios previos de la evolución. Es como si, comenta Sheldrake, la naturaleza desarrollara hábitos —unidades mórficas con campos mórficos, a los que él llama también holones—, y una vez que se desarrollan estos holones, se establecen como hábitos de la naturaleza y ésta los sigue usando en estadios sucesivos —otra versión de la individualidad compuesta.

Nadie es más consciente que Habermas de las falacias y usos erróneos a los que ha sido expuesta esta noción, quien señala ocho de ellos, objeciones que comparto totalmente (los críticos de esta afirmación quizá quieran consultar a Habermas, porque parece tener estos problemas mucho más claros que ellos)⁵¹. Sin embargo, Habermas concluye: «A pesar de todo, se pueden encontrar algunas homologías» —ciertos paralelos entre los desarrollos de los individuos y de la especie⁵².

Podemos mirar ahora directamente a esas homologías, recordando siempre que no constituyen prospecciones arqueológicas de un pasado lejano, interesantes pero irrelevantes, sino que, por el contrario, esta es una arqueología de nuestras propias almas. Estas «simas» existen en la actualidad, plegadas *en nosotros* como parte de nuestra individualidad compuesta, interiores del pasado colocados en nuestros interiores presentes, que siguen viviendo actualmente en la profundidad de nuestro propio ser, enriqueciéndonos o destruyéndonos, dependiendo enteramente de nuestra capacidad de abarcar y trascender.

* *Después del Edén y Los tres ojos del conocimiento, Kairós. (N. del T.)*

** Aquí el autor introduce el término «dialógico/a» en el doble sentido de lógica del diálogo y lógica dual del discurso mental (*N. del T.*)

LA EMERGENCIA DE LA NATURALEZA HUMANA

El hoy hace mezquino al ayer.

EMILY DICKINSON

Creo que hay una tendencia fácil y generalizada que debemos combatir, la de designar como nuestro primer enemigo aquello que acaba de ocurrir, como si siempre fuera la peor forma de opresión de la que nos tenemos que liberar. Esta simple actitud implica una serie de peligrosas consecuencias: primera, una tendencia a buscar una forma barata de arcaísmo o una antigua forma imaginaria de felicidad que la gente, de hecho, nunca tuvo. En este odio al presente hay una peligrosa tendencia a invocar un pasado totalmente mítico.

MICHAEL FOUCAULT

En este punto de nuestra exposición, hemos esbozado la evolución del exterior de los holones individuales hasta los organismos complejos tricerebrales (homínidos) que tienen un espacio interior para símbolos y conceptos. Vivían en el holón social de un grupo/familia (tribu) y poseían una visión del mundo cultural arcaica. (Estos son los cuatro cuadrantes hasta este punto de nuestra historia.) Pero entonces ocurrió algo que transformó a los homínidos (o protohumanos) en verdaderos humanos (*Homo sapiens*).

¿Qué fue?

La emergencia del Homo sapiens

Habermas comienza con la idea marxista de que lo que separa a los humanos —*Homo sapiens*— de los homínidos y otros primates es el *trabajo social* o la existencia de una *economía*. Pero también cree bastante probable que los homínidos tuvieran también una economía y, por tanto, la mera existencia del intercambio económico no distingue la forma de vida específicamente humana, no separa a los homínidos del *Homo sapiens*¹.

Si examinamos el concepto de trabajo social [economía] a la luz de los últimos descubrimientos antropológicos, es evidente que marca en profundidad la escala evolutiva; no sólo los humanos, también los homínidos se distingúan de los simios antropoides en

que adoptaron el trabajo socialmente organizado y desarrollaron una economía. Los [homínidos] machos adultos formaron bandas de cazadores que: *a)* usaron herramientas y armas (tecnología); *b)* cooperaron en la división del trabajo, y *c)* distribuyeron las presas dentro del colectivo (reglas de distribución). La fabricación de los medios de producción y la organización social del trabajo, así como la distribución del producto, completaron las condiciones de una forma económica de reproducción de la vida².

Como parte de mi objetivo en esta serie es seguir el curso de las esferas de valores masculinos y femeninos, es instructivo señalar que incluso en las arcaicas sociedades homínidas, estas dos esferas comenzaron a diferenciarse, a menudo muy profundamente. Según Habermas:

La sociedad de los homínidos es más difícil de reconstruir que su modo de producción. No está claro hasta qué punto progresó su sistema de comunicación ni si llegó más allá de las interacciones gestuales que ya se encuentran entre los primates. Se supone que tenían un *lenguaje gestual* y un *sistema de señales de llamada*. En cualquier caso, la caza mayor cooperativa requería llegar a comprender las experiencias, de forma que tenemos que asumir un protolenguaje, que preparó el camino para la conexión sistemática de logros cognitivos, expresiones afectivas y relaciones interpersonales, que tan importantes fueron para la hominización.

La división del trabajo en los grupos homínidos probablemente llevó al desarrollo de dos subsistemas: por un lado, los machos adultos, que se unían en bandas igualitarias de cazadores y ocupaban, en general, la posición dominante; por otro, las mujeres, que recogían fruta y cuidaban de sus hijos. *En comparación con las sociedades de primates, las formas estratégicas de cooperación y las reglas de distribución eran nuevas* [la cursiva es mía; Habermas busca los emergentes]; ambas innovaciones estaban directamente relacionadas con el establecimiento del primer modo de producción, la *caza cooperativa*³.

Así, concluye Habermas, la emergencia de una economía «es adecuada para delimitar el modo de vida de los homínidos respecto a los primeros primates; pero no capta la forma específicamente humana de reproducción de la vida»⁴. Más bien, «*actualmente parece que la novedad evolutiva que distingue al Homo sapiens no es la economía sino la familia*»⁵.

Hasta este momento hemos estado empleando el término

«familia» en el sentido amplio en que Jantsch lo utiliza, refiriéndonos a cualquier grupo genéticamente emparentado de animales. Pero la familia específicamente humana, según Habermas, se distingue por una característica emergente que no se encuentra en ningún otro lugar de la evolución.

No fueron los homínidos, sino los humanos, los primeros en romper la estructura social surgida con los vertebrados, el rango de ordenamiento unidimensional en el que a cada animal se le asignaba un único estatus. Entre los chimpancés y babuinos este sistema de estatus controlaba las agresivas relaciones entre machos adultos, las relaciones sexuales entre machos y hembras, y las relaciones sociales entre viejos y jóvenes. La relación de tipo familiar existía únicamente entre la hembra y sus crías, y entre hermanos. No se permitía el incesto entre madres e hijos; no existía, sin embargo, la correspondiente barrera incestuosa entre padres e hijas, porque el papel de padre no existía. Incluso las sociedades homínidas transformadas en base al trabajo social no conocían aún la estructura familiar⁶.

La emergencia de la familia humana, según Habermas, no tuvo lugar hasta que se le asignó al macho el rol de *padre*, porque sólo de esta manera las dos esferas de valores, masculina y femenina, se pudieron conectar. De forma (y por motivos) que veremos con todo detalle en el volumen II de esta trilogía, las esferas de valores masculina y femenina ya se habían diferenciado entre trabajo social (caza) y alimentación de los pequeños. Por ejemplo, Lenski explica que de las sociedades conocidas en este estadio, un sorprendente noventa y siete por ciento muestra este patrón diferenciador masculino/femenino ⁷. Si la evolución había de continuar, *era necesaria una nueva integración*. Como probablemente la mujer no podía estar embarazada y cazar simultáneamente, la conexión integradora fue establecida a través de la emergencia del nuevo papel del padre, que tenía un pie en cada una de las esferas.

El modo de producción de las sociedades cazadoras organizadas creó un problema en el sistema que se resolvió con la familiarización del macho, es decir, con la introducción de un sistema de parentesco basado en la exogamia. La sociedad masculina del clan de cazadores se independizó de las hembras recolectoras y de los jóvenes, ya que ambos permanecían apartados de las expediciones de caza. Con esta diferenciación, ligada a la división del trabajo, surgió una nueva necesidad de integración, a saber: la necesidad de

un intercambio controlado entre los dos subsistemas [lo que hemos llamado relación de intercambio con holones del mismo nivel]. Pero los homínidos, aparentemente, sólo tenían a su disposición la pauta de las relaciones sexuales dependientes del estatus. Esta pauta no satisfacía las nuevas necesidades de integración, y aún menos en la medida en que el orden de estatus de los primates estaba siendo minado por fuerzas que tendían hacia las relaciones igualitarias dentro del grupo de cazadores. Sólo un sistema familiar basado en el matrimonio y en la descendencia regulada permitió a los machos adultos conectar, a través del papel de padre, un sistema de estatus masculino en el clan de cazadores con un estatus en el sistema femenino e infantil, y así: 1) integrar las funciones del trabajo social con las de la alimentación de los pequeños, y 2) coordinar, además, las funciones del macho cazador con las de la hembra recolectora⁸.

La familiarización del macho. De esta forma comenzó una tarea simple y prolongada que llegaría a ser la pesadilla de toda la civilización subsiguiente: la doma de la testosterona.

Ventaja masculina y ventaja femenina

Señalemos que a diferencia del papel del padre, el de la madre no era suficiente para conectar las dos esferas de valores, porque la madre no podía, o en cualquier caso no lo hizo, participar en el trabajo social de la caza (con raras excepciones). Vemos que aquí, en la misma transformación definidora de homínidos a humanos, emergió una *diferenciación sexual* que podía, como veremos, llegar a convertirse en *disociación* por la polarización sexual extrema.

En aquellos principios, la diferenciación o asimetría no parece haber sido muy evaluativa, es decir, una esfera no parecía especialmente más importante ni más valorada que la otra. Parece haber sido más bien una diferenciación de *función*, no una masiva diferenciación de *estatus*, y no hay ninguna prueba de que fuera ideológica o explotadora; más bien parece que estaba principalmente basada en los factores biológicos más básicos, como la fuerza física y la movilidad (ventaja masculina), y la procreación y alimentación biológica (ventaja femenina).

Estos son temas complicados y están cargados emocionalmente, en especial para las diversas escuelas de feminismo, por lo que el segundo volumen de esta serie está

dedicado a una extensa revisión de ellos⁹. Algunas feministas liberales sienten que *cualquier* diferenciación o asimetría se debe exclusivamente a la dominación masculina. Por el contrario, muchas feministas radicales aceptan decididamente y se adhieren a la diferenciación entre las esferas de valores masculinos y femeninos (a las que, según veremos, equiparan a *individualidad* y *comunidad*, respectivamente), y apremian a la sociedad a que tome más de los segundos y menos de los primeros. Las feministas sociales tienden a contemplar las diferencias sexuales como si hubieran surgido de los distintos modos de producción y tecnología, y creen que estas diferencias injustas se van «desvaneciendo» a medida que los modos de producción capitalistas se hacen cada vez más humanos.

Estudiaré cuidadosamente estas posiciones en el volumen II, pero hasta entonces tenemos que acordar una tregua en la guerra entre sexos. Mi propuesta es que las estructuras de conciencia que presentaré en lo que queda de este volumen son, de hecho, neutrales en cuanto al género; no hay una desviación fundamental debida al género en las estructuras profundas. *Sin embargo*, en el curso del desarrollo histórico, estas estructuras neutras, por distintas razones que examinaremos, se han ido cargando con varios factores (tecnológicos, económicos, culturales, sociales e intencionales) que han desviado alguna de ellas de formas a menudo específicamente subyugantes y evidentemente polarizadas (o disociantes).

En el volumen II trataré cada uno de los estadios culturales o visiones del mundo (arcaico, mágico, mítico, mental, centáurico) y los relacionaré con su modo de producción histórico y su tecnología (recolector, horticultor, agrario, industrial, informacional); además *estudiaré específicamente el estatus de los hombres y mujeres en cada uno de estos estadios*. Mi propuesta es que existe un consenso, que será expuesto allí, entre las diversas visiones feministas: liberal, radical y social, en muchos de estos importantes temas.

Mientras tanto, cuando llegemos a la estructura mítico-agraria, por ejemplo, tendré poco que decir sobre el estatus de las mujeres en esas sociedades, aunque el consenso tanto de los investigadores ortodoxos como de las feministas es que la polarización sexual y la dominación masculina de la esfera pública estaban *históricamente en su punto álgido* (casi lo contrario de las anteriores sociedades horticultoras, en las que muchas feministas creen que las mujeres estaban en su punto de poder más elevado). Simplemente quiero señalar que el hecho de que no entre a discutir

este tema ahora no significa que lo ignore.

Sin embargo, indicaré algunos de los motivos por los que creo que este planteamiento es innovador. En el estudio del género y sus diferencias, lo que hace falta *inicialmente* es un conjunto de constantes que reconozcan ciertas diferencias de función sin ambigüedad (las mujeres dan a luz y amamantan; los hombres, como media, tienen una ligera ventaja en cuanto a fuerza física y movilidad. Tales diferencias son remarcadas por algunas investigadoras feministas como Janet Chafetz o Joyce Nielsen, como veremos). Estas pequeñas diferencias pueden no parecer importantes actualmente, pero histórica y prehistóricamente fueron algunos de los factores determinantes de la cultura.

Por ejemplo, cuando se desarrolló el arado de tracción animal, que reemplazó a la azada manual en las labores del campo (este es el paso del modo de producción hortícola al agrícola), hubo un cambio masivo en la fuerza de trabajo que pasó de ser mayoritariamente femenina a mayoritariamente masculina, debido casi totalmente al hecho de que el arado, al contrario que la azada o herramientas similares, es un equipo pesado. En las sociedades horticultoras, las mujeres producían el ochenta por ciento de la comida (y consecuentemente compartían un considerable poder público con los hombres); una mujer embarazada podía seguir utilizando la azada pero no el arado. Cuando se inventó el arado, los hombres se encargaron prácticamente de todo el trabajo productivo, los modos de producción matrifocales dieron lugar a los patrifocales y las deidades reinantes pasaron de centrarse en la Gran Madre a hacerlo en el Gran Padre.

(Peggy Sanday ha demostrado que las figuras de deidades femeninas aparecen casi exclusivamente en las sociedades horticultoras; aproximadamente un tercio de ellas tienen deidades femeninas exclusivamente, y otro tercio tienen deidades masculinas y femeninas; mientras que prácticamente *todas* las sociedades agrícolas tienen deidades *exclusivamente masculinas*. Así, una de las conclusiones del segundo volumen es que cuando las mujeres trabajaban el campo con azadas, Dios era una mujer; cuando los hombres trabajaban los campos con arados, Dios era un hombre. Encajar esto con los rostros permanentes, masculino y femenino, del Espíritu es uno de los temas principales del volumen II. Estas figuras de la deidad, ¿son simplemente un producto de la economía o hay algo más permanente que se refleja en ellas?)

Las investigadoras feministas como Janet Chafetz han señalado que las mujeres que participan en las labores de labrar los campos tenían una tasa de abortos mucho más elevada, y por tanto hacerlo iba en contra de *su* ventaja genética. *Este* aspecto del cambio del modo de producción matrifocal al patrifocal no puede ser adscrito razonablemente a la opresión o a la dominación masculina, sino a una decisión *conjunta* por parte de hombres y mujeres frente a un conjunto de hechos establecidos por la naturaleza.

La diferenciación inicial *de función*, sin embargo, podía ser (y de hecho en muchos casos fue) negociada como una diferencia de *estatus*, en la que los hombres dominaban la esfera pública/productiva y las mujeres eran relegadas a la esfera privada/reproductiva. Lo que pretendemos examinar son estas diferenciaciones naturales a medida que se van convirtiendo en *disociaciones* (y polarizaciones sexuales extremas) que pusieron en desventaja a uno u otro sexo (y generalmente a ambos) en *cada* una de las seis épocas/estadios/estructuras principales que estudiaremos.

En otras palabras, veremos que hay un conjunto de constantes (un puñado de factores que, de acuerdo a la mayoría de investigadores feministas, no han cambiado mucho de una cultura a otra, como dar a luz/criar) que, cuando las aplicamos a las distintas estructuras neutras de conciencia y a los estadios de desarrollo tecnológico, *generarán, en conjunto, las diferencias específicas de género en el estatus de hombres y mujeres en cada estadio* (esto nos ayudará a decidir lo que es y lo que no es opresión). Estas constantes (como fuerza física/movilidad y dar a luz/criar) son presentadas en los primeros dos capítulos del volumen II («Universalidades fuertes y débiles en la estructura sexual»), y los seis capítulos siguientes son un estudio de cómo se desarrollan y actúan, para bien o para mal.

Sin embargo, lo que ahora estudiaremos son las estructuras neutras de conciencia dentro de las que ocurren estas polarizaciones sexuales y de género.

Liberación femenina y masculina

Antes de empezar con la historia de la evolución de estas estructuras de conciencia, permídmelo dar otro ejemplo de lo que estudiaremos más adelante, en este mismo capítulo (y con toda amplitud en el volumen II). Algunas cosas de las que ahora diré no

podrán ser entendidas hasta el final del presente capítulo (hasta que haya introducido las pruebas necesarias), pero sería útil incluir ahora los puntos generales debido a su importancia y complejidad. (Volveremos a estos mismos temas al final del capítulo y los revisaremos a la vista del nuevo material presentado.)

Parte del desacuerdo entre el feminismo liberal (los hombres y las mujeres son fundamentalmente equivalentes en cuanto a su capacidad) y el feminismo radical (los hombres y las mujeres representan dos esferas de valores muy diferentes, siendo la primera hiperautónoma, individualista, ligeramente tendente a volverse loca con el poder y, en general, *orientada a la individualidad*, y la segunda más relacional, tendente a cuidar y alimentar, y *orientada a la comunión*) es que estos planteamientos son casi imposibles de reconciliar, y esta ha sido la causa de muchos desacuerdos, a veces muy amargos, entre las filas del movimiento de las mujeres.

Pero ¿qué pasaría si las feministas radicales tuvieran razón en lo relativo al componente biosférico del ser humano y las feministas liberales la tuvieran en lo relativo al componente noosférico? Si esta integración pudiera efectuarse de forma genuina y no como mera ostentación verbal, podríamos simultáneamente honrar algunas de las importantes diferencias en el ser sexual —tan subrayadas por las feministas radicales— y, sin embargo, mantener e insistir en la importante demanda de las feministas liberales de igualdad ante la ley (es decir, en la noosfera).

Pero también significaría algo más, algo aún más importante. En este capítulo veremos las pruebas (presentadas por Habermas, aunque no está solo en su conclusión) de que la biosfera y la noosfera no se *diferenciaron* en Occidente hasta aproximadamente los siglos XVI y XVII. (El hecho de que esta diferenciación llegase demasiado lejos hasta convertirse en *disociación* es uno de nuestros temas clave, pero por el momento es otro asunto.) A partir de ese momento de la historia, con la diferenciación entre la noosfera y la biosfera, los roles del hombre y la mujer ya no estaban necesaria ni automáticamente determinados (o muy influidos) por los factores biológicos (como la fuerza/movilidad y dar a luz/criar); factores que, de una u otra forma, habían *dominado* ampliamente hasta entonces no sólo la relación entre hombres y mujeres, sino también la de los hombres con otros hombres.

En otras palabras, con la diferenciación de noosfera y biosfera, la biología ya no determinaba el destino. Es decir, ya no lo

determinaba *necesariamente*: las relaciones entre hombres y mujeres (y entre hombres y hombres) ya no estaban necesariamente dominadas por el pesado yugo de las diferencias y determinantes biológicos, la fuerza física y la reproducción.

De esta forma, a medida que la evolución continuó adentrándose en la noosfera y trascendiendo su asentamiento exclusivo en la biosfera, estos dos valores universales que hemos mencionado, la fuerza física y la reproducción, *que tienen valor exclusivamente en la biosfera, podían ser trascendidos también* (preservados pero negados). Esto, por supuesto, es una cuestión de grado; la biología es preservada y sus inclinaciones son tomadas y retrabajadas por la cultura, pero cuanto mayor es la diferenciación, mayores son las posibles negación y elaboración posterior.

Si, de momento, simplemente estamos de acuerdo con las feministas radicales en que «la esfera de valor femenina» tiende a resaltar la *comuni3n*, entonces esta esfera de valor podría ser separada de la reproducción biológica *exclusiva* y comenzar a entrar en el mundo de la individualidad o producci3n, de la «cultura masculina», mientras a3n conserva sus raices en la riqueza de la esfera reproductiva. En la medida en que la evoluci3n fuera trascendiendo m3s la biosfera, m3s mujeres podr3an participar en *ambos* mundos (el mental-noosf3rico y el biosf3rico familiar), porque en el mundo de la mente la fuerza f3sica, por ejemplo, es *irrelevante*.

En otras palabras, con la diferenciaci3n entre biosfera y noosfera, las mujeres podr3an convertirse tambi3n en *agentes* de la noosfera (*agentes hist3ricos*), adem3s de permanecer asentadas en la biosfera. *Y esto, precisamente, es el reverso de los roles que hombres y mujeres han estado desempe3ando hist3ricamente hasta la actualidad*. Previamente, las esferas masculina y femenina permanec3an integradas a trav3s de la participaci3n masculina en la familia mediante el papel de padre (*como agente biol3gico*); ahora las dos esferas podr3an ser integradas —piden ser integradas— situando a la mujer en la esfera p3blica (*como agente noosf3rico*).

En este momento actual de la historia, en el mundo de *hoy*, el papel de la *mujer como agente hist3rico* es el que puede *hacer el puente entre las dos esferas de valores* de una forma especial, mientras que en el pasado hist3rico este papel necesariamente reca3a sobre el hombre como padre (esta «familiarizaci3n del hombre» es el punto que Habermas ha introducido en nuestra exposici3n)¹⁰.

As3, y en mi opini3n s3lo as3, podemos mantener la verdad

que de otra forma se torna paradójica y confusa; una verdad paradójica que ha minusvalorado el feminismo frente a la «liberación de la mujer». Sólo de esta forma podemos mantener las *dos cosas*: el hecho de que *ahora* las mujeres están preparadas y necesitan una liberación y, sin embargo, *previamente no* actuaban sometidas o vivían engañadas. La emergencia generalizada del movimiento de liberación de la mujer en los siglos XVII y XVIII ocurrió precisamente porque la noosfera y la biosfera estaban por fin diferenciadas¹¹. Esto significa necesariamente que la emergencia generalizada del movimiento de liberación de la mujer no suponía, fundamentalmente, *deshacer* un estado de cosas viciado que fácilmente hubiera podido ser de otra manera, sino que más bien señalaba la *emergencia* de un *nuevo* estado de cosas que, significativamente, no tenía *ningún precedente*.

Lo que situaba *tanto a hombres como a mujeres* en roles limitados basados en la biología era un proceso evolutivo que en sí mismo, hasta fechas recientes, estaba también basado en la biosfera, y sólo últimamente está en proceso de liberar a hombres y mujeres del confinamiento que suponen esos roles particulares, necesarios en su momento histórico, pero actualmente pasados de moda; como ha señalado Ynestra King, el hecho de que las mujeres asuman la acción cultural y no sólo la comunión familiar puede ayudar a dirigir esta transformación evolutiva (de la misma forma que en la anterior integración, la familiarización del hombre, los hombres fueron situados en la comunión familiar además de en la acción cultural).

Esta es la nueva integración necesaria a nivel social. Verla desde este punto de vista evolutivo nos permite dejar de lado gran parte de la inútil retórica habitual de que los hombres han sido unos «cerdos» desde el primer día, con la inequívoca consecuencia de que las mujeres han sido «un rebaño de ovejas». No es tanto que esa visión desprecie a los hombres, aunque esa es su intención, sino que no se puede afirmar que las mujeres hayan estado oprimidas durante cinco mil años (algunos dicen quinientos mil) sin deducir simultáneamente que las mujeres son más estúpidas y/o más débiles que los hombres; no hay otra explicación.

Si vemos los roles biológicos de hombres y mujeres como algo que aquéllos han impuesto sobre éstas, entonces, seguidamente, tenemos que asumir que los hombres han sido unos absolutos cerdos y las mujeres han sido totalmente idiotas. Asumir automáticamente que la diferenciación de roles es el resultado de la dominación, es

definir automáticamente a un grupo concreto como víctimas, lo que inmediata e irrevocablemente inhabilita a este grupo en el intento mismo de liberarlo¹².

Pero si los hombres y mujeres estaban en gran medida actuando en base a sus estructuras biológicas, y si éstas ya no son determinantes, *entonces* tanto unos como otras necesitan liberarse de los limitantes roles previos. El «patriarcado» no es algo que simplemente pudiera haber sido evitado o dejado de lado (dondequiera que la evolución avanzó más allá de la azada, el patriarcado le acompañó)¹³. Si hubiera podido ser evitado y no lo fue, entonces realmente los hombres son unos cerdos y las mujeres son idiotas. Sin embargo, el patriarcado no es algo a lo que se le deba dar la vuelta, sino algo que debe dejarse atrás: esto libera a los hombres de la culpa y a las mujeres de la sumisión.

Además, nos permite ver la causa real de la desafortunada resistencia al feminismo actual. No es una resistencia a deshacer miles de años de infamia masculina y embaucamiento femenino, sino la resistencia a la emergencia de una estructura de conciencia totalmente nueva, una estructura que al haber diferenciado por primera vez en la historia la biosfera y la noosfera (y esto, entre otras cosas, es lo que creó el feminismo), está actualmente en proceso de intentar integrar desesperadamente a hombres y mujeres en un espacio totalmente nuevo. Esto es lo que provoca resistencia y temor (en muchos hombres y mujeres); se trata de la nueva integración de la que hablaré extensamente (con los nombres de «centauro» y «visión-lógica», el estadio posterior al egoico-racional).

Veremos que ha habido formas de subyugación y opresión, pero que no tienen que ser juzgadas con la actual estructura de conciencia, sino sólo en comparación con lo que pudiera haber sido, dadas las estructuras de conciencia vigentes en cada estadio previo. *Dentro de las posibilidades* de una estructura dada, lo que juzgamos es su grado de maldad: el juicio ha de ser específico de un estadio y apropiado para él, lo que significa que tenemos que reconstruir cuidadosamente la noción de opresión bajo este punto de vista, porque si algo *no pudo haber ocurrido*, bajo unas circunstancias y en un momento dados, entonces este «no ocurrir» no puede ser adscrito simplemente a la opresión sin más ni más. Si, por ejemplo, el feminismo no pudo haber surgido hasta la diferenciación entre biosfera y noosfera, el hecho de que no existiera en culturas anteriores *no* se debe a la opresión sino a que el grado de evolución

no era suficiente, lo que es una historia completamente diferente: las mujeres no eran débiles e ignorantes y los hombres no eran palurdos insensibles (es decir, no lo eran de forma especial).

Cuando la biosfera y la noosfera se diferenciaron finalmente, la biología ya no determinaba el destino. Las mujeres comenzaron a poder salir de la biosfera y a entrar en la noosfera, a pesar de las resistencias con que se enfrentaba esta nueva emergencia. (Evidentemente, todo hombre comienza su desarrollo actualmente como bestia biosférica, y no «lo completa» hasta que él también diferencia noosfera y biosfera, y actúa a partir de la primera y no de la segunda. La batalla vuelve a ser librada con cada nuevo nacimiento, y la resistencia en sus distintas formas está presente tanto en hombres como en mujeres. Las encuestas han mostrado consistentemente que, en Estados Unidos, la mayoría de hombres estaba a favor de la igualdad de derechos mientras que la mayoría de mujeres la rechazaba. La nueva emergencia es difícil para todos, precisamente porque conlleva dejar atrás la predeterminación y comodidad del nivel biológico.)

A lo largo de la historia y prehistoria, han hecho falta tres o cuatro transformaciones culturales importantes y profundas para ascender y poder superar este destino biológico. (Cada paso tuvo sus propias y novedosas formas de patología y posible disociación, y todas ellas hubieron de ser negociadas, a veces con muy poco éxito.)

En este punto de nuestra exposición aún nos encontramos en la primera transformación. La primera *diferenciación* sexual-funcional acaba de tener lugar, basada principalmente en diferencias biológicas simples (fuerza física/movilidad frente a dar a luz/crianza). La primera integración importante de estas dos esferas ha ocurrido también: la situación del hombre en *ambos* mundos a través de la novedosa emergencia del papel de padre.

Estadio mágico-animista

Con la familiarización del hombre y la emergencia de la evolución sociocultural humana, nos trasladamos de lo arcaico a lo mágico. Lo arcaico es, tanto para Gebser como para mí, una época poco definida «en la que cabe todo», que simple y globalmente representa *todas* las estructuras de conciencia hasta (e incluyendo) los primeros homínidos. Podríamos igualmente haber dividido lo arcaico en una docena de componentes y estadios individuales, como

la división más detallada que se da en la figura 4-1 (donde todo lo demás hasta llegar a los conceptos es el «fondo arcaico»). Lo arcaico simplemente es un símbolo de la totalidad de nuestra rica historia evolutiva, pero no es únicamente un símbolo, porque esta historia sigue viviendo en cada parte de nosotros como nuestra actual individualidad compuesta.

En cuanto a la estructura mágica misma, esto es lo que revelan las extensas investigaciones de Habermas y sus asociados:

Aparentemente el mundo mágico-animista de las sociedades paleolíticas era muy particular y no muy coherente. Las representaciones mitológicas dirigentes [las primeras mitologías, no las mitologías complejas que son el paso siguiente, lo que es propiamente el estadio mitológico] hicieron posible por primera vez la construcción de complejas analogías en las que todos los fenómenos naturales y sociales estaban entretreídos y podían ser transformados unos en otros [«desplazamiento mágico»]. En la egocéntrica concepción del mundo propia del niño en el nivel de pensamiento preoperacional, los fenómenos se hacen relativos al ego del niño; de forma similar, en las visiones sociomórficas del mundo, los fenómenos se hacen relativos al centro del grupo tribal. Esto no significa que los miembros del grupo tengan una conciencia diferenciada de la realidad normativa de una sociedad que está separada de la naturaleza objetivada; *estas dos regiones aún no han sido separadas con claridad* [la biosfera y la noosfera no han sido claramente diferenciadas/integradas]. Este estadio mágico-animista se caracteriza por una organización convencional de parentesco, leyes preconvencionales y un sistema de interpretación egocéntrico...¹⁴.

Para los antropólogos cognitivos, el pensamiento preoperacional es el que funciona con imágenes, símbolos y conceptos (pero aún no con reglas y operaciones formales). Se le llama también «representacional» porque los símbolos y conceptos esencialmente presentan y representan (hacen y combinan) objetos sensorios del mundo externo. Por esta razón, los psicólogos cognitivos y los antropólogos se refieren al pensamiento representacional como «*cercano al cuerpo*». Es decir, la noosfera está comenzando a emerger, la mente está empezando, y como tal aún está relativamente poco diferenciada de la biosfera, del cuerpo y de la inteligencia sensoriomotora¹⁵.

Por esta razón, Habermas se refiere a la identidad en este

estadio como identidad *natural* o basada en el cuerpo (como dijo Freud, «el ego es, en primer lugar y sobre todo, un ego corporal»). No es aún una identidad basada en amplias reglas mentales y en roles — que tan sólo se desarrollan en el estadio siguiente, el operacional concreto— y, por tanto, la ley y la moralidad en este estadio se basan igualmente en el cuerpo, dependiendo de las preocupaciones físicas pragmáticas y del «inocente hedonismo instrumental». Tal como lo resume McCarthy, el individuo en este estadio de moral *preconvencional* «responde a las reglas y etiquetas culturales de lo bueno y lo malo, acertado o equivocado, pero interpreta estas categorías en términos de las consecuencias físicas o hedonistas de su acción (castigo, premio, intercambio de favores), o en términos del *poder físico* de quienes enuncian las reglas y categorías»¹⁶.

Ha sido llamado también «mágico» (por Habermas, Gebser, Piaget) porque la mente y el cuerpo están aún relativamente poco diferenciados, y en consecuencia las imágenes mentales y los símbolos son a menudo confundidos e incluso identificados con los sucesos físicos que representan; por tanto, se cree que las intenciones mentales pueden alterar «mágicamente» el mundo físico, como en el vudú, el mantra exotérico, el fetiche, la magia ritual, la «magia simpática» o la magia en general (volveremos a este tema en el capítulo siguiente)¹⁷. De la misma forma, y desde el otro lado de la indisociación, los objetos físicos están «vivos», poseyendo no sólo aprehensión sino intenciones personales explícitas (animismo).

En otras palabras, debido a que la biosfera y la noosfera no están aún claramente integradas, el sujeto tiene poderes especiales sobre el objeto (magia) y el objeto tiene cualidades subjetivas especiales (animismo). Más adelante investigaremos si esto era o no «espiritual» en sentido genuino.

Los antropólogos cognitivos a menudo se refieren a este estadio como «sincretismo global» o «indisociación». Habermas lo explica así:

[En estas sociedades] la identidad colectiva estaba asegurada por el hecho de que los individuos seguían su propia descendencia a partir de un ancestro común [parentesco] y así, en el marco de referencia de su visión del mundo, se aseguraban un origen cosmogónico común. Por otro lado, la identidad personal del individuo se desarrollaba a través de la identificación con un grupo tribal, que a su vez era percibido como parte una naturaleza interpretada bajo categorías de interacción [mágicas]. Como la

realidad cultural no estaba aún claramente diferenciada de la realidad social, las fronteras del mundo social se mezclaban con las del mundo en general y, por tanto, no existía un entorno natural o social en sentido estricto; los contactos con otras tribus eran interpretados de acuerdo con las conexiones de parentesco familiar¹⁸.

Los retrorrománticos a menudo alaban esta indisociación porque, en mi opinión, confunden ésta con integración. La estructura mágico-animista, con todo lo hermosa que nos pueda parecer a nosotros, los modernos, no era una integración de la biosfera y la noosfera, porque, para empezar, éstas no estaban diferenciadas.

Al mismo tiempo, y por la misma razón, la «falta de separación» podría haber encarnado un tipo de sabiduría ecológica, una sabiduría que muchos modernos comprensiblemente intentan recuperar, a saber: la conciencia tribal de parentesco al estar aún «cerca del cuerpo», cerca de la biosfera, era más «sana a nivel ecológico», estaba más en armonía con la sabiduría natural, con la Tierra y sus diferentes estados de ánimo. Por tanto, no debe sorprendernos que, en estos tiempos de desastres ecológicos, muchos modernos intenten resucitar la sabiduría natural de la conciencia tribal, más en sintonía con la biosfera.

Siento simpatía por este planteamiento; por lo que no siento simpatía es por el intento de volver al pasado y elevar esta estructura a un estatus privilegiado de poder integrador que simplemente no poseía. Además, el hecho de que «cercano a la naturaleza» haya de traducirse como «ecológicamente sano» está siendo debatido acaloradamente. La *falta de capacidad* de devastar el entorno a gran escala no significa automáticamente sabiduría, por no hablar de respeto al entorno. Como señala Lenski, de hecho, muchas tribus simplemente se quedaban en un lugar hasta que lo arrasaban ecológicamente y se sentían forzadas a trasladarse. La conciencia tribal estaba cerca de la naturaleza, en todos los casos, en el sentido de indisociada; que fuera saludable a nivel ecológico es otra cuestión totalmente diferente.

Riane Eisler es muy específica en este sentido: «Si examinamos cuidadosamente nuestro pasado y nuestro presente, veremos que mucha gente del pasado y del presente que vive cerca de la naturaleza ha sido a menudo muy destructiva con el entorno. Aunque muchas sociedades indígenas son altamente respetuosas con la naturaleza, hay también culturas campesinas y nómadas,

occidentales y no occidentales, que han explotado la tierra y los pastos, y diezmado los bosques; cuando la presión sobre la población era intensa, mataban animales de forma innecesaria e indiferenciada. Hay muchas cosas que podemos aprender actualmente de las culturas tribales, pero es importante no idealizar indiscriminadamente a todas las culturas no occidentales y/o culpar de todos los problemas a nuestra era científica secular: claramente algunas prácticas como el canibalismo, la tortura, la mutilación genital femenina..., han precedido los tiempos modernos y algunas sociedades indígenas han sido tan bárbaras como los emperadores romanos más “civilizados” o los inquisidores cristianos más “espirituales”»¹⁹.

René Dubos resume los datos disponibles de esta forma: «En todo el mundo, a lo largo del pasado, los hombres han explotado la naturaleza y trastornado el equilibrio ecológico, generalmente por ignorancia, pero también porque siempre les han importado más las ventajas inmediatas que los objetivos a largo plazo. Además, no podían prever que estaban preparando el desastre ecológico, y tampoco tenían elección o alternativas posibles»²⁰.

Theodore Roszak, a pesar de ser un decidido partidario de cierto tipo de «sabiduría primitiva/tribal», señala que en muchos casos «las sociedades tribales han abusado de, e incluso arruinado, su hábitat. En los tiempos prehistóricos, los pueblos tribales y nómadas que vivían alrededor del Mediterráneo se excedieron tanto en el cultivo y pastoreo que las cicatrices de la erosión resultante pueden aún verse actualmente. Su sentido sacramental de la naturaleza no les hizo superar la ignorancia respecto a los daños que a largo plazo causaban a su hábitat».

De forma similar, otras sociedades indígenas o primitivas, «en su ignorancia, han destruido suficientes porciones de su hábitat como para poner en peligro su propia supervivencia. Los valles de los ríos han sido devastados, los bosques pelados, el suelo fértil ha sido gastado; pero el daño era limitado y temporal»²¹.

En otras palabras, la conclusión correcta es que la estructura primal/tribal *en sí misma* no necesariamente poseía una sabiduría ecológica, simplemente le *faltaban medios* para hacer que su ignorancia afectara a partes más extensas del entorno global.

La diferencia principal entre la eco-devastación tribal y la moderna no es la presencia o ausencia de sabiduría, sino la presencia de medios más peligrosos, que utilizados con la *misma* ignorancia

ahora pueden llegar a ser devastadores. Como veremos, nuestros enormes medios nos han llevado, por primera vez en la historia, a una disociación igualmente enorme entre la noosfera y a la biosfera, y por tanto la *cura* no está en reactivar la forma tribal de ignorancia ecológica (deshacernos de nuestros medios), ni en continuar con la forma moderna de ignorancia (el mercado libre nos salvará), sino más bien en evolucionar y desarrollar una estructura de conciencia integradora que por vez primera *integre* biosfera y noosfera en una unión más alta y más profunda (investigaremos todo esto más adelante, en este mismo capítulo).

La evolución dejó atrás el tribalismo y su limitada capacidad de integración social-planetaria por buenas razones. Las tribus pueden haber sabido o ignorado cómo ser respetuosas con la naturaleza, pero lo que no podían integrar era a *otras* tribus; esto se debía a que no podían recurrir a un nivel *convencional e imperativo* de legislación y moralidad que inmediatamente hubiera comenzado a construir sociedades uniformes a partir de los distintos deseos tribales en conflicto entre sí. El problema no era el de llevarse bien con la naturaleza en la *biosfera*, sino el de cómo resolver los conflictos de intereses en la *noosfera*; este problema llevó al tribalismo hasta el límite de su capacidad integradora.

Habermas y sus colaboradores (en particular, Klaus Eder y Rainer Dobert), después de haber estudiado con detenimiento los datos antropológicos, han esbozado algunas de las *limitaciones inherentes* que llevaron a los sistemas tribales de parentesco a un callejón sin salida a nivel evolutivo.

En las sociedades neolíticas, promisorias en cuanto a lo evolutivo, surgieron problemas que no podían tratarse con la limitada capacidad de adaptación propia del principio organizativo de parentesco. Por ejemplo, los problemas ecológicamente condicionados, como los relativos a la escasez de tierras y a la densidad de población, o los que tenían que ver con una desigual distribución de la riqueza. Estos problemas, *irresolubles dentro del marco de referencia dado*, se fueron haciendo más visibles a medida que provocaban conflictos que sobrecargaban las instituciones legales arcaicas [mágicas] (cortes de arbitrio, ley feudal).

Unas pocas sociedades bajo la presión de los retos evolutivos que estos problemas les causaban, hicieron uso del potencial cognitivo contenido en sus visiones del mundo [capacidades cognitivas de estadios moral y pragmáticamente superiores aún no

encajados socialmente] e institucionalizaron —en principio a nivel probatorio— una administración de justicia convencional [participación mítica, nivel operacional concreto]. Así, por ejemplo, el jefe guerrero podía juzgar casos conflictivos ya no sólo de acuerdo a la distribución de poder, sino de acuerdo a normas socialmente reconocidas basadas en la tradición. La ley ya no era exclusivamente aquello que las partes acordaran²².

Fue en este momento cuando los sistemas complejos de mitología, cualesquiera que fueran las demás funciones que hubieran desempeñado, empezaron a servir, en primer lugar y sobre todo, como forma de unificar a los pueblos *más allá del mero linaje de sangre*. La raza humana no sólo era autoadaptativa, era también autotranscendente.

El fenómeno a explicar es la emergencia de un orden político que organizó la sociedad *para que sus miembros pudieran pertenecer a diferentes linajes*. La función de integración social pasó de las relaciones de parentesco a las relaciones políticas. La identidad colectiva ya no estaba representada por la figura de un *antepasado común* sino por la de un *legislador común* [o líder, o gobernador, que a veces, pero no siempre, abusaba de su nuevo poder emergente; volveremos más adelante al desarrollo de este pensamiento; a partir de aquí, Habermas se centra en el nuevo poder necesario e integrador producido por esta transformación y no en ninguno de los abusos particulares, que son legión y él comenta también detalladamente].

La posición de legislador daba derecho a ejercitar un poder legítimo [o acordado]. La legitimidad del poder ya no podía estar basada únicamente en la autorización a través del estatus de parentesco; las pretensiones basadas en la posición familiar, o en las legítimas relaciones de parentesco en general, estaban limitadas, precisamente, por el poder político del legislador. El poder legítimo cristalizó alrededor de la función de administración de justicia y en torno a la posición del juez una vez que la ley fue reconocida, de forma que poseía las características de la *moralidad convencional*. Esto ocurría cuando el juez, en vez de actuar como mero árbitro de las disputas de poder entre las partes, podía juzgar de acuerdo a normas legales reconocidas intersubjetivamente y santificadas por la tradición; en estos casos, tomaba en cuenta la intención del agente, así como las consecuencias concretas de la acción, y ya no era guiado por las ideas de reparar los daños causados y restaurar el estatus

quo anterior [características de la moralidad preconvencional], sino las de castigar a los culpables de la violación de una norma. El poder legítimo tenía en estos casos la capacidad de disponer de los medios de sanción de una administración de justicia convencional. Al mismo tiempo, las visiones mitológicas del mundo asumieron —además de la función explicativa— funciones justificativas...²³.

En resumen, lo que se necesitó no fue una conciencia tribal, sino una transtribal que negara y preservara los intereses tribales, hasta entonces aislados, en una comunión más extensa; y fue la mitología, y no la magia, la que proporcionó la llave de esta nueva trascendencia.

Alguna gente elogia las sociedades tribales primitivas por su «sabiduría ecológica», o su «respeto por la naturaleza», o su forma «no agresiva» de actuar. No creo que las pruebas disponibles apoyen, de forma generalizada, ninguna de estas visiones. Por el contrario, a mí me gusta elogiarlas por motivos muy diferentes: todos somos hijos e hijas de las tribus. Las tribus primitivas son, literalmente, nuestras raíces, nuestros cimientos, la base de todo lo que iba a seguir, la estructura sobre la que toda evolución humana subsiguiente sería construida, la base crucial sobre la que tendría que descansar la historia.

Las tribus, las naciones, las culturas actuales y todos los logros de nuestros días pueden seguir el rastro de su linaje de forma ininterrumpida hasta los holones tribales primarios sobre los que se construiría el árbol de la familia humana. Mirar a nuestros ancestros desde esta perspectiva me llena de admiración por su sorprendente creatividad —la creatividad innovadora *original*—, que permitió a los humanos elevarse por encima de los condicionantes naturales y comenzar a construir la noosfera: el proceso mismo que traería el cielo a la Tierra y exaltaría la Tierra hasta el cielo, el proceso mismo que uniré finalmente a todos los pueblos del mundo en, por así decirlo, una tribu global.

Pero para que esto ocurriera, las tribus primales originales tuvieron que encontrar la forma de trascender sus linajes tribales *aislados* basados en el parentesco: tuvieron que encontrar la forma de hacerse transtribales, y fue la mitología, no la magia, la que dio la clave de esta nueva trascendencia.

Estadio mitológico

La transición a sociedades *organizadas en un estado* requirió la relativización de las identidades tribales, así como la construcción de una identidad más abstracta [menos ligada al cuerpo] que no basara la participación de los individuos en ascendentes comunes, sino en su pertenencia común a una organización territorial. Esto tuvo lugar, en primer lugar, a través de la identificación con la figura de un legislador que pudiera reclamar una conexión cercana y un acceso privilegiado a los poderes mitológicos originales. En el marco de referencia de las visiones mitológicas del mundo, la integración de distintas tradiciones tribales se logró a través de una expansión sincrética a gran escala del mundo de los dioses —una solución que resultó ser bastante inestable [y precipitó la siguiente transformación importante, que veremos enseguida]²⁴.

No es que las sociedades mágico-animistas no tuvieran sus mitologías, pero —como explica Joseph Campbell— el surgimiento de los primeros estados estuvo marcado por una explosión de mitologías codificadas —una enorme diferenciación/integración de motivos mitológicos—. Habermas señala que estas mitologías se convirtieron en parte de las estructuras integradoras de la sociedad (aportando significado cultural e integración social).

Como vimos, en la estructura previa o mágica la identidad personal era *natural* o basada en el cuerpo, y la identidad colectiva se basaba en el parentesco o lazos de sangre, en particular a través de un antepasado común. Si el antepasado común (o un linaje de parentesco) no existía, no había forma de integrar socialmente los distintos intereses. Sin embargo, con el surgimiento de la estructura mitológica, la identidad personal pasó a estar definida por un *rol* dentro de una sociedad definida por un legislador *político* común (no relacionada genéticamente), y a este legislador le fue conferida la legitimidad no debido a los lazos de sangre, sino a su relación especial con los dioses o diosas mitológicos: «la participación mítica».

Bajo este acuerdo, una gran cantidad de tribus sin relación genética podían ser unificadas e integradas, algo que la estructura mágica preconventional —por estar tan cerca de la naturaleza y del cuerpo— nunca pudo conseguir.

Únicamente con la transición a las sociedades organizadas alrededor de un estado, las visiones mitológicas pasan a legitimar las

estructuras [de gobierno], lo que ya presupone el estado convencional de ley moral. Así, la actitud inocente hacia el mito [característica de lo mágico] debía haber cambiado ya en este momento. Dentro de un horizonte temporal más diferenciado, el mito se distancia hacia una tradición que sobresale de la realidad normativa social y de la naturaleza parcialmente objetivada. Estos mitos evolucionados, con rasgos sociomórficos persistentes, establecen una unidad dentro de la variedad de apariencias; en los aspectos formales, esta unidad es parecida a la concepción del mundo sociocéntrica-objetiva del estadio de operaciones concretas [y de moralidad convencional]²⁵.

Más adelante trataremos detalladamente el tema de si estos mitos contenían o no, genuinamente, capacidades espirituales transformadoras, místicas o trascendentales (tal como mantienen K. G. Jung y Joseph Campbell).

De momento, señalemos el hecho de que estas distintas «épocas», como la mítica o la mágica, se refieren sólo a la estructura de conciencia *media* alcanzada en un momento dado de la evolución —un cierto «centro de gravedad» alrededor del cual la sociedad giraba como un todo—. En cualquier época dada, habrá individuos que estén por debajo de la norma en su desarrollo personal y otros que lleguen mucho más allá de ella.

Por ejemplo, Habermas cree firmemente que en la etapa mágica preoperacional algunos individuos desarrollaron claramente capacidades cognitivas del nivel formal operacional no como estructuras plenamente formadas, sino como potenciales de entendimiento. Esto es un ejemplo de lo que mencioné en *Después del Edén* respecto a la forma de conciencia evolutiva *más avanzada* en relación a la estructura de conciencia *media* de la población en aquel tiempo. Siguiendo con el ejemplo de la estructura mágica, creo que los datos disponibles sugieren claramente que la estructura de conciencia *más avanzada* entonces no era la formal operacional, aunque a mi juicio estaba claramente presente, sino el nivel psíquico (evidenciado, por ejemplo, por los chamanes); y una vez más, este nivel no se presenta como estructuras plenamente formadas sino como un potencial para *cierto tipo* de comprensiones y conciencia (lo examinaremos en el capítulo 8).

Mi propuesta es que en cada época, la estructura *más avanzada* de ese tiempo —en un número muy reducido de individuos *de parecida profundidad* que vivían dentro de

microcomunidades (logias, academias, shangas) en relación de intercambio— empezó a penetrar no sólo en formas más elevadas de cognición ordinaria (los *Aristóteles* de la época), sino también en estados de conciencia genuinamente trascendentales, transpersonales, místicos (los *Budas* de la época).

Así, en el estadio mágico, la estructura más avanzada parece haber sido la psíquica (encarnada por algunos chamanes genuinos o por pioneros de la conciencia yóguica); en los tiempos mitológicos, la estructura más avanzada parece haber alcanzado lo que se llama el nivel sutil (encarnado en algunos santos auténticos); en los tiempos mental-egoicos, las estructuras más avanzadas alcanzaron el nivel causal (encarnados en algunos sabios auténticos). Comentaremos todo esto en el capítulo 8²⁶.

Pero la estructura *media* en los tiempos mitológicos no llegaba a estas dimensiones sutiles y transpersonales, sino que permanecía basado en una interpretación del mito concreta y literal (por ejemplo, Moisés realmente separó el mar Rojo en dos, como hecho empírico). Hay muy poco de transpersonal en estos mitos; más bien, como sugiere Habermas, representan con claridad la integración sociocéntrica-literal que ofrecen las operaciones concretas y la moralidad convencional, razón por la cual fueron muy importantes para llevar la integración social más allá de lo tribal y lo preconventional; y con esto, su estatus trascendental, excepcionalmente importante pero limitado, parece acabar definitivamente.

Estadio mítico-racional

La palabra *racional* se ha vuelto imposible; significa millones de cosas distintas para millones de personas diferentes, y no todos los significados son benévolos. Además, incluso si nos decidiéramos por un significado, éste seguiría teniendo muchas lecturas posibles. Por ejemplo, Weber diferenciaba entre racionalidad-propositiva (como en el conocimiento científico-técnico), racionalidad formal (como en las matemáticas) y racionalidad práctica e intersubjetiva (como la que se muestra en la comunicación y en la moralidad).

Los psicólogos cognitivos y los antropólogos tienden a usar *racionalidad* en su significado de «cognición operacional formal», lo que alude a la capacidad de no sólo pensar, sino de pensar sobre el pensar (y, por tanto, «operar sobre» el pensamiento: «formal

operacional»). Como uno puede *reflexionar* u operar sobre los propios pensamientos es en cierta medida libre de ellos; en cierta medida pueden *trascenderse*; se pueden tomar *perspectivas* distintas de la propia; se pueden considerar posibilidades *hipotéticas*; y uno se puede hacer muy *introspectivo*. Como veremos en el siguiente capítulo, todas estas posibilidades entran en acción con la emergencia del conocimiento formal operacional o «racionalidad».

Además, como se puede *reflexionar* sobre los propios pensamientos y pautas de conducta, uno querrá ahora justificar los propios pensamientos y acciones en base no sólo a lo que se nos enseñó o a lo que nos dice la sociedad (esta es la estructura del conocimiento operacional concreto que está atado a las normas y es conformista, convencional o sociocéntrico), sino más bien a una revisión de las *razones* y *las pruebas* con que cuentan tales creencias. ¿Es cierto que Moisés separó *realmente* el mar Rojo?

Racionalidad, en este sentido, significa que buscamos «razones razonables» para nuestras creencias. ¿Qué pruebas tenemos? ¿Por qué tengo que creer eso? ¿Quién lo dice? ¿De dónde has sacado esa idea?

Finalmente, debido a que podemos reflexionar sobre nuestros propios procesos de pensamiento —y, por tanto, en cierta medida apartarnos de ellos—, nos hacemos capaces de imaginar todo tipo de *posibilidades* diferentes; nos hacemos *soñadores* en el sentido real de la palabra. Hay otras perspectivas, otras creencias, otros mundos que se abren ante el ojo de la mente, y el alma puede volar hacia esos mundos desconocidos. La racionalidad es el gran pasaje hacia lo invisible y, en su recorrido y más allá de él, hay muchos secretos no revelados a los sentidos o a las convenciones (esta es la causa por la que el verdadero misticismo es transracional y nunca antirracional; «el pensamiento correcto» siempre precede a la «meditación correcta»).

Así, la idea de que la racionalidad es «seca y abstracta», o de que «no tiene sentimientos», está muy fuera de lugar. La racionalidad crea un *espacio* más profundo de posibilidades en el que pueden tener lugar sentimientos más profundos y amplios que no están ligados únicamente a los propios deseos o a los estrechos confines de la realidad oficial convencional. El hecho de que la racionalidad representa un estadio de desarrollo relativamente elevado supone que *puede* reprimir a sus holones inferiores, en particular las emociones de sexo y agresión, y *eso* siempre conlleva una patología.

Es esta expresión *patológica* de la racionalidad lo que le ha dado su mala prensa («seca y abstracta»), pero definitivamente éstas no son las características de esta estructura en su totalidad. Sin embargo, como la palabra *racional* está ya muy cargada, podríamos usar en su lugar la palabra *razonable*; ambas significan lo mismo: ¿cuáles son tus razones?, ¿por qué estás haciendo esto?

La racionalidad o razonabilidad tiende a ser de carácter *universal* y es muy integradora. Si mis razones han de ser válidas, quiero asegurarme de que tengan sentido, o de que sean verdaderas no sólo para mí, mi tribu o mi cultura aislada (aunque todo esto sea muy importante). Por ejemplo, si la ciencia es verdadera, no tendremos una química hindú distinta de la química alemana o de la griega. Simplemente hay una química y su verdad no se fuerza sobre nadie ni se impone ideológicamente, pero está abierta a quien quiera estudiar sus razones.

Esto no significa que no tengamos diferencias culturales que hagan cada sociedad diferente y especial; significa simplemente que la racionalidad hará posible que estas diferencias coexistan al verlas como perspectivas diferentes de un espacio más universal, algo que las diferencias culturales, dejadas a sus propios mecanismos convencionales, sociocéntricos o etnocéntricos, no podrían lograr. En otras palabras, únicamente la racionalidad permite la emergencia de una red global o planetaria que, liberada de cualquier sociedad particular, puede permitir a todas las sociedades su lugar único y especial.

Podéis imaginaros lo que ocurrió históricamente cuando la estructura mitológica («Moisés separó las aguas del mar Rojo») se encontró con la nueva estructura racional emergente («¿Qué quieres decir cuando dices que separó las aguas del mar Rojo? ¿Qué pruebas tienes?»). ¿Era realmente justo que los dioses violaran y robaran, como mantenía Homero? o ¿podrían los mitos simplemente estar *equivocados*? Plutarco menciona a su padre, que le dice: «Me parece que estás manejando una pregunta muy grande y peligrosa, o más bien estás revolviendo en temas que deberías dejar en paz cuando cuestionas la opinión que tenemos de los dioses o pides razones y pruebas para todo.»

La acusación hecha por la ciudad de Atenas, comenzaba así: «Sócrates es culpable de negarse a reconocer los dioses del Estado.» Y acababa: «Se pide para él la pena de muerte.» Cuando, como era costumbre, se le preguntó si podía sugerir otra pena alternativa,

sugirió que le garantizaran comida gratuita para el resto de su vida.

Pero se negó a escaparse de la prisión cuando tuvo oportunidad y libremente ingirió la cicuta. Al elegir la muerte ante la mitología del Estado, Sócrates murió por la causa de la razón emergente.

Sin embargo, el resto de la humanidad no fue tan rápida en esta transformación concreta. Más bien, durante el enfrentamiento entre el mito y la nueva razón emergente, las estructuras mitológicas tradicionales fueron, en un principio, *racionalizadas*. Es decir, los mitos fueron apoyados en razones racionales. A esta estructura general le llamaré mítico-racional²⁷. Habermas no utiliza específicamente el término *mítico-racional*; él habla de la racionalización de la organización mitológica, noción esencialmente similar.

Habermas hace algunas observaciones interesantes sobre este espacio mítico-racional. En primer lugar, estamos tratando con la tendencia *universalizadora* de la racionalidad, el deseo de abarcar racionalmente y de hacer sitio para integrar una conciencia *global* o *planetaria*. Pero esta tendencia global o planetaria se expresó, en primer lugar, como un intento de extender una *mitología particular* hasta dimensiones globales. En otras palabras, un intento militar de conquistar tantos pueblos como fuera posible.

Según Habermas, en este momento histórico contemplamos la emergencia en todo el mundo de los grandes imperios: desde los incas hasta los arios, de los aztecas a los alejandrinos, de los kanes a los romanos; la llegada de los imperios fue el primer paso brutal de la expansión planetaria que lucharía siempre, a través de la conquista, por ir más allá de las culturas aisladas.

Una vez conquistados, a los pueblos les era concedido acceso genuino a la *ciudadanía* igualitaria (en muchos casos se incluía la concesión de ciudadanía a las mujeres, los esclavos y los niños). Pero estos ciudadanos sólo podían ser ciudadanos *globales* si el imperio mismo conquistaba el globo; es decir, si todo el mundo adoptaba la mitología que la racionalidad intentaba apoyar, si todos se convertían en verdaderos creyentes de los dioses o diosas míticos elegidos (veremos que este tipo de imperialismo mítico aún está activo en el mundo de hoy); una versión un tanto retorcida de la ciudadanía planetaria.

Las antiguas estructuras mitológicas habían contenido implícitamente otro tipo de movimiento parcial hacia la ciudadanía

planetaria o global, a saber: *ciudadanos iguales en la fe*. Aunque este fue un paso vacilante en la dirección correcta, tenía el inconveniente de que las distintas mitologías eran *diferentes entre sí*. Todos los cristianos de cualquier lugar, de cualquier raza, color o sexo serían salvados; pero todos los hindúes irían al infierno. Estas grandes mitologías, y los grandes imperios que las llevaron a extenderse a todas las esquinas del globo, se enfrentaban a las limitaciones propias de su poder integrativo, simplemente porque se enfrentaban unas a otras. La única forma de superar estas diferencias era la de deshacerse de las mitologías particularistas y divisivas y transformarlas en una razonabilidad más global (el estadio *siguiente*, el mental-racional).

Estamos ahora en el punto en el que las antiguas mitologías, expandidas por los imperios, están siendo mantenidas y racionalizadas. Esto significa que ya existía una profunda ruptura con el pensamiento mitológico puro, que previamente era simplemente aceptado en sus propios términos. Según Habermas:

Por esta razón, las civilizaciones imperialmente desarrolladas [imperios] tuvieron que asegurar su identidad colectiva de una forma que supusiera una ruptura con el pensamiento mitológico. Las interpretaciones universalistas del mundo propuestas por los fundadores de las grandes religiones y los grandes filósofos anclaron convicciones comunes transmitidas por medio de tradiciones de enseñanza que permitían únicamente objetos de identificación abstractos. Como miembros de las comunidades universales de fe, los ciudadanos podían reconocer a su gobernante y al orden por él representado, en la medida en que era posible alguna forma de dominación política, que era el legado de un orden del mundo y de una salvación en los que se creía de forma absoluta [dogma mítico].

Los grandes imperios tuvieron que fijar sus demarcaciones frente a la naturaleza desocializada externa [biosfera] y frente al entorno social de los extraños. Pero como la identidad colectiva ahora sólo se podía asegurar a través de doctrinas universales, el orden político tenía que estar de acuerdo con esta afirmación de universalidad; los imperios no sólo eran universales nominalmente [sino que también intentaron conquistas globales...].

Pero la realidad de *otros imperios* era incompatible con la definición de fronteras y el entorno social de un imperio dado. A pesar de la existencia de relaciones de intercambio y de la difusión

de innovaciones, los imperios se protegieron de este peligro; no mantenían relaciones diplomáticas entre ellos en el sentido de una política exterior institucionalizada. Su existencia política no dependía de un sistema de reconocimiento recíproco [no eran realmente racional-planetarios]²⁸.

Aunque intentaba mantenerse una visión mitológica del mundo, este mantenimiento se hacía, sin embargo, a través del pensamiento formal operacional, y por tanto una parte importante de este mundo mítico-racional estaba centrado alrededor de la racionalidad formal y su alcance global o universal:

Surgen visiones cosmológicas del mundo, filosofías y también religiones superiores [llamadas «religiones racionales»], que reemplazan las explicaciones narrativas de los relatos mitológicos por explicaciones con base argumentativa [dan razones]. Las tradiciones que se remontan a los grandes fundadores forman conocimientos explícitamente enseñables que pueden ser dogmatizados, es decir, racionalizados profesionalmente. En sus formas articuladas, las visiones del mundo racionalizadas son una expresión del pensamiento formal operacional y de una conciencia moral guiada por principios [posconvencionales]²⁹.

Pero mantener algo sigue siendo mantener algo. En una de las transformaciones históricas más difíciles, la razonabilidad global o universal comenzó lentamente a reemplazar las mitologías locales divisivas, que por no poder ser argumentadas universalmente ni apoyarse en pruebas verificables únicamente podían ser mantenidas militar e imperialistamente.

Lentamente, tanto en Oriente como en Occidente, comenzaron a emerger las filosofías, ciencias, políticas y religiones racionales; algunas de ellas apuntaban más allá de la razón, pero todas dependían de ella como plataforma para asegurar una comprensión mutua y compartida por todos —sea cual sea su color, raza o credo— los que se tomen el tiempo de hablar de ellas, de compartir sus pruebas y discutir sus razones, en vez de limitarse simplemente a gritar dogmatismos y reclamar el apoyo divino.

Estadio racional

A medida que el alcance planetario de la razonabilidad comenzó a quitarse de encima las mitologías divisivas, los imperios dieron lugar a los Estados modernos, los cuales al menos se

reconocen mutuamente de manera formal y así cada uno tiene un lugar en el planeta. El Estado moderno dejó de estar encajado en una mitología particular —*la importantísima separación Iglesia-Estado*— y más adelante se separó también de la economía, permitiendo el surgimiento del mercado global. Todo esto tenía que estar basado en razones universalistas (pero aún teñido, en principio, de un remanente de imperialismo, que no indicaba un exceso de razón sino su ausencia).

Los principios más altos perdieron su carácter de incuestionabilidad; la fe religiosa y la actitud teórica se hicieron *reflexivas*. El avance de las ciencias modernas y el desarrollo de la formación de la voluntad moral y práctica no estaban sometidos a los prejuicios de un orden que, aunque enraizado, era postulado de forma absoluta [mitología]. Por primera vez se pudo liberar el potencial universalista [global] contenido en las visiones racionalizadas del mundo. *La unidad del mundo* ya no podía ser asegurada objetivamente, a través de principios unificadores hipostásicos (Dios, el Ser o la Naturaleza); a partir de entonces sólo pudo ser afirmada reflexivamente, a través de la unidad de la razón. La unidad de las razones teóricas y prácticas se convirtió en el problema principal de las interpretaciones modernas del mundo...³⁰.

En otras palabras, ya no se trataba simplemente de un sujeto que intentaba mirar a comprender y operar sobre un mundo de objetos (operacional concreto), sino de un sujeto que miraba e intentaba comprender y operar sobre *sí mismo*; se trata de un sujeto que estaba tratando de entender al *sujeto* (operacional formal). De repente, muy de repente, la humanidad había dado otra vuelta más, una nueva trascendencia había descubierto un nuevo interior más profundo con una conciencia nueva y más elevada que había de ser hallada *mirando hacia dentro*.

Como veremos, Habermas, Gebser y yo (y muchos otros) localizamos el comienzo aproximado de esta emergencia (egoico-racional) hacia mediados del primer milenio antes de Cristo, pero llega a la madurez con el surgimiento del estado moderno, aproximadamente a mitad del siglo XVI en Europa. Nos concentraremos en estudiar esta madurez, pero señalemos también que mucho de lo que tienen en común las tareas de este periodo es un nuevo tipo de *mirada hacia el interior*. En filosofía, por vez primera, el tema ya no es: «¿Qué hay ahí fuera que pueda ser conocido?», sino «¿Cómo puedo conocerlo?»

No: «¿Qué objetos hay ahí fuera?», sino «¿Cuál es la estructura del sujeto que quiere saber?» Desde el delfico «Conócete a ti mismo» de Sócrates hasta las introspecciones exhaustivas de Hume, Locke, Descartes y Kant (y Nagarjuna, Garab Dorje, Chih-i y Fa-tsang), el tema común que se oye una y otra vez es: mira adentro.

Vemos exactamente lo mismo con la aparición de las «religiones racionales», lo que no quiere decir que estas religiones fueran *únicamente* racionales; evidentemente, en cada caso su meta era ir más allá de la racionalidad. Estas fueron las primeras religiones que propusieron como punto *de partida* que «el reino de Dios está *dentro*», como dijo Jesús de Nazaret, más que un panteón mitológico de dioses y diosas *allí fuera* a los que había que contentar a través del ritual mágico o mítico.

De igual manera, el mensaje esencial del Buda Gautama se puede resumir en la frase: «No os preocupéis de los dioses, diosas, espíritus, lo que hay después de la muerte y todo eso, más bien examinar cuidadosamente vuestra propia naturaleza, vuestro yo, e intentad penetrar allí hasta el fondo porque la iluminación existe, y consiste en una comprensión de (y un ir más allá de) el sujeto mismo.» Todo esto es *radicalmente* nuevo.

Por estas mismas causas, los individuos ya no se identificaban con los roles simples e irreflexivos que jugaban en la sociedad, que era lo que había ocurrido en las sociedades sociocéntricas y de participación mítica. Más bien, en una sociedad posconvencional se identificaban de diversas maneras con sus elecciones libres, como *sujetos libres*, dentro de los amplios límites de la ley civil. En otras palabras, como lo expresa Habermas, una identidad *egoica* que reemplazó a la identidad basada en el *rol*.

Este dominio de decisiones individuales descentralizadas fue organizado sobre principios universales dentro del marco de referencia de la ley civil burguesa. Se suponía, por tanto, que los sujetos privados, legales y autónomos perseguían sus intereses en un dominio de intercambio moralmente neutralizado de forma intencionada y racional, de acuerdo con máximas generales [universales]. De la conversión de la esfera productiva hacia estas orientaciones universalistas [globales] surgió un fuerte impulso estructural hacia el desarrollo de estructuras de personalidad que reemplazaran la identidad convencional basada en un rol por una identidad egoica. [Como dije, tanto Habermas como yo situamos el principio de esta identidad egoica en la mitad del primer milenio

antes de Cristo, pero alcanza la madurez con el surgimiento del Estado moderno, cuyos comienzos pueden situarse a mediados del siglo XVI en Europa.] De hecho, los miembros emancipados de la sociedad burguesa, cuya identidad convencional [sociocéntrica] había sido destruida, podían reconocerse al mismo nivel de igualdad con los demás ciudadanos como sujetos: *a)* libres e iguales ante la ley; *b)* sujetos moralmente libres, y *c)* sujetos políticamente libres (el ciudadano como ciudadano democrático de un Estado)³¹.

Este es un desarrollo extraordinario por muchas razones (tanto es así que el tercer volumen de la serie está dedicado a ellas). Pero, de momento, volvamos a los temas surgidos anteriormente en este mismo capítulo y señalemos que esta emergencia de lo egoico-racional (con, entre otras cosas, su diferenciación entre la biosfera y la noosfera) afectaría a los sexos, y es aquí donde encontraremos algunas de las evoluciones más sorprendentes.

Liberación en la noosfera

De acuerdo a las feministas radicales, uno de los puntos fuertes de las mujeres es su antiquísima conexión con la Tierra, con la naturaleza, con la *encarnación* (de hecho, un buen resumen de la esfera de valores femeninos, según las feministas radicales, sería «encarnación en comunión»). Las feministas radicales mantienen que esa conexión especial de las mujeres con la naturaleza debe ser honrada, atesorada y celebrada. La conexión de la mujer con la naturaleza es la fuente del poder femenino, de la libertad y la liberación.

Según las feministas liberales, es exactamente lo contrario. Mantienen que la equiparación de mujer y naturaleza es *la* primera y más importante causa de la opresión femenina. La «identidad» mujer/naturaleza es la identificación principal que los hombres, a lo largo de los tiempos (literalmente, desde el primer día), han usado para mantener a las mujeres alejadas de la noosfera (fuera de la esfera de lo público, productivo, legal, cultural y fuera del poder). «Mujer = naturaleza» se traduce inmediatamente en «descalza, embarazada y en la cocina». Las feministas liberales se sienten alarmadas de que las feministas radicales piensen así, por no hablar de que lideren esa forma de pensar.

Mi punto de vista es que una vez que la biosfera y la noosfera se hubieron diferenciado, fue —es— un mundo totalmente diferente

en el que las viejas ecuaciones tienen significados totalmente nuevos. Y aunque algunos de estos significados han sido de opresión en el pasado, no lo son así en absoluto en el nuevo mundo (literalmente, en el nuevo espacio en el mundo).

En primer lugar, incluso si las feministas radicales tienen razón y el poder de las mujeres está enraizado en la naturaleza y en el cuerpo (biosfera), la diferenciación entre biosfera y noosfera significó que las mujeres ya no eran sólo eso, o no eran eso de forma exclusiva. Como la noosfera y la biosfera en este punto ya estaban claramente diferenciadas a escala colectiva, esta fue la primera vez en que la identidad *exclusiva* «mujer/naturaleza» ya no era necesaria, apropiada o incluso relevante (como identidad *exclusiva*, lo que no niega la afirmación de las feministas radicales de que las mujeres tienen conexiones especiales con la Tierra, la naturaleza y con el cuerpo; significa simplemente que eso no es *todo* lo que son o tienen).

En este punto, cuando la noosfera estaba claramente diferenciada no había ninguna razón para que las mujeres no pudieran entrar en el mundo de la *acción pública* (trayendo consigo sus propias formas de comunión). Los roles biológicos ya no eran tan importantes; la fuerza física ya no era determinante del poder público; los parámetros de la evolución biológica se estaban haciendo a un lado frente a los de la evolución noosférica, hasta tal extremo que el *derecho* a las cosas empezó a sustituir al *poder*. Fue justo que las mujeres asumieran la acción cultural en el nuevo mundo diferenciado, un derecho que anteriormente no había sido *impedido* porque, simplemente, *no tenía sentido* (a escala colectiva).

Evidentemente es aquí, y nunca *antes*, donde empezamos a ver por primera vez el comienzo de un movimiento de liberación de la mujer extendido y organizado, un movimiento no únicamente descontento con uno u otro mal trato concreto (que venían ocurriendo desde el primer día), sino con el lugar de la mujer en la sociedad *como un todo*.

Esto era radicalmente nuevo, una nueva emergencia, una trascendencia y una nueva diferenciación que *requería una nueva integración*: las mujeres como *agentes* históricos (mientras que antes, como vimos, este rol recaía en gran medida en el hombre como padre).

Así, no se conoce la emergencia de ningún movimiento femenino extendido que fuera anterior a estas fechas. Ello se explica

no porque las mujeres estuvieran engañadas, tuvieran lavado el cerebro o fueran sumisas, sino porque la liberación en el sentido que le dan las feministas (la mujer como agente libre) carecía prácticamente de significado mientras que no estuvieran claramente diferenciados, en primer lugar, la biosfera y la noosfera y, en segundo lugar, el estado y la esfera económica (ambas cosas llegaron a la madurez, según hemos comentado, en el siglo XVI)³². En ese momento, y no antes, los derechos de las mujeres como agentes libres tenían un profundo sentido y deseabilidad.

El primer gran tratado feminista de la historia fue *Vindication of the rights of woman*, de Mary Wollstonecraft, escrito en 1792³³. Las mujeres no se volvieron inteligentes de repente en aquel momento, después de un millón de años de estar engañadas; por el contrario, utilizando la *misma* inteligencia, fuerza e intuición con que habían excavado en la sabiduría natural de la biosfera durante millones de años, vieron la primera apertura estructural en la noosfera y actuaron de *forma inmediata*. Sólo doscientos años después —un abrir y cerrar de ojos en el tiempo evolutivo—, las mujeres se aseguraron el acceso a la esfera de acción pública y política en la forma del derecho al voto y la posesión de bienes. Esta fue una acción rapidísima por parte de las mujeres una vez que las condiciones estructurales de la vida social cambiaron su centro de gravedad desde la biosfera hasta la noosfera.

A partir de ese momento, el papel del padre (la «familiarización del hombre») *ya no era suficiente para conectar las dos esferas de valores*, sino que tendría que unirse con el de la mujer como agente histórico, agente noosférico en igualdad con el hombre (no sólo comunión encarnada sino acción cultural). Es aquí donde el argumento de las feministas liberales encuentra su voz más potente y su autoridad moral inquebrantable.

Pero como la noosfera trasciende e incluye la biosfera, no hay razón por la que la feminista liberal no pueda asumir a la radical y añadir sus propias demandas. No estamos en un campo de juego plano, en el que más de una cosa significa menos de la otra. En el campo multidimensional, en el *Kósmos* real, cuanto más haya de ambas, mejor.

En otras palabras, evidentemente se puede afirmar el enraizamiento especial de la mujer en la biosfera: literalmente, hay un *millón de años* de tradición de la mujer sabia que siente las corrientes de la encarnación en la naturaleza y las celebra en sus

rituales de curación y en sus sabias formas de conocimiento conectivo; un conocimiento que no adora meramente al activo Sol y a su brillo cegador, sino que encuentra formas de relación en las profundidades de lo orgánico, que pone el cuidado por encima del poder y la nutrición por encima de la falsedad; que reunifica los fragmentos con atención y es quien atiende las comuniones y conexiones que nos siven a todos de sustento. Y, sobre todo, es quien sabe que ser es siempre «ser-en-relación».

La posición liberal debería estar contenta de asumir todo esto como sus raíces y, después, añadir sus propias ideas emergentes y sus demandas —que se *hacen posibles* por primera vez en la historia gracias a la extraordinaria emergencia que supone la diferenciación entre biosfera y noosfera, así como a la emergencia de la racionalidad global—. Estas son exactamente las posibilidades que vimos elaborar a Habermas, aplicadas ahora a las mujeres: ser *a)* libres e iguales ante la ley; *b)* sujetos moralmente libres, y *c)* sujetos políticamente libres. Esta es la fuerza y la verdad del feminismo liberal, que surgió en este momento, y no antes, precisamente para anunciar esta verdad naciente.

Hay un último giro en esta historia. Aunque la diferenciación entre biosfera y noosfera (y la diferenciación de los Tres Grandes) sólo comenzó seriamente con la modernidad, la cuestión es que la diferenciación ha tendido, en muchos aspectos, a deslizarse hacia la *disociación*. Y esto da mucha fuerza y mucho peso al componente integrador del feminismo radical. De alguna forma nos hemos olvidado de la encarnación.

Además, el hecho de que «mujer, cuerpo, naturaleza» a menudo han sido distintos aspectos del mismo tejido disociado, da cierta consistencia también a las preocupaciones de las ecofeministas (aunque no tenemos que aceptar necesariamente sus explicaciones teóricas e históricas, que tienden a ser ideológicas).

Esto es parte de la nueva integración («centáurica», «visión-lógica») a la que me he estado refiriendo y que implica, entre otras cosas, la integración de mente y cuerpo, la integración de noosfera y biosfera (*después* de su diferenciación). Y como, por *las razones que fuera*, a lo largo de toda la historia y de la prehistoria ha habido una conexión especial entre la mujer, la naturaleza y el cuerpo³⁴, la integración de cuerpo y mente significa prácticamente lo mismo que la integración de masculino y femenino, en cada uno de nosotros.

En este punto, *tanto* el hombre *como* la mujer tendrían un pie

en la biosfera y otro en la noosfera: una integración emergente que *no tiene precedente* y cuyo significado exacto aún estamos intentando descifrar.

Esta es la causa por la que el pasado no nos puede ser de gran ayuda. Acudir a los arquetipos heredados o a los antiguos motivos mitológicos no servirá de mucho en esta tarea nueva, emergente y sin precedentes. Muchas ecofeministas sienten que tienen que señalar a una sociedad anterior (casi siempre horticultora), en la que las mujeres eran iguales, para mostrar que esa igualdad es una posibilidad dentro de la naturaleza y sociedad humanas. Pero para mí, la posibilidad misma es *emergente*, no ha sido *antes*, aunque ahora tiene que llegar a ser, y por tanto no tenemos *necesidad* de reinterpretar a lo loco el pasado para encontrar una esperanza de futuro.

Buscamos una emergencia, no una exhumación; un nacimiento, no un desenterramiento.

Supongo que es muy simbólico que Mary Wollstonecraft muriera al dar a luz a Mary Shelley, que escribió *Frankenstein*. Una muerte, un nacimiento, un monstruo.

La imagen de «ese monstruo» parece encajar con la forma en que hombres y mujeres se ven unos a otros a medida que sus nuevos roles en la noosfera van siendo elaborados, por lo que, en mi opinión, hace falta una cierta benevolencia en ambos lados. A lo largo de esta nueva y difícil integración —esta muerte y este nuevo nacimiento—, cada uno de los sexos es el monstruo creado por el otro.

Estadio visión-lógica/planetario

Esto nos vuelve a traer al presente y a la nueva integración que lucha por emerger, en los cuatro cuadrantes...

No nos preocupan las inflexiones culturales sino el paso de un estadio cultural a otro. En las eras anteriores sólo se conocían algunas porciones de la superficie de la Tierra. Los hombres miraban desde su limitación hacia un entorno más amplio, y más allá estaba lo desconocido. Eran, por así decirlo, insulares: estaban limitados. Nuestra visión, sin embargo, no está limitada a un punto del espacio sobre la superficie de la Tierra. Cubre todo el planeta, y, de hecho, esta falta de horizonte es nueva.

Estas palabras del gran Leo Frobenius, en su *Monumenta terrarum*, fueron escritas en 1929. A la era anterior, la de la emergencia de lo racional con sus primeros extraordinarios

descubrimientos, Frobenius le llamó la Era Monumental, y a la nueva, en la que estamos ahora, Cultura Mundial o Global.

A medida que la racionalidad continúa su búsqueda de un planteamiento realmente planetario, universal o global, de naturaleza no coercitiva, da lugar finalmente a un tipo de conocimiento al que denomino visión-lógica o de lógica reticular. Cuando la racionalidad da todas sus perspectivas posibles, el conocimiento visión-lógica las suma en una totalidad, que es simplemente el nuevo holón interno superior. Aurobindo dio la descripción clásica del nivel visión-lógica: «Se puede expresar libremente en ideas sueltas, pero su movimiento más característico en una ideación en masa, un sistema de totalidad que ve la verdad de una vez; las relaciones de una idea con otra, de una verdad con otra, autovistas en el todo integrado.»

Lo que intento hacer en este libro y lo que tú intentas hacer mientras lo lees (o lees otros similares) es usar la visión-lógica: no únicamente decidir razonablemente las cuestiones individuales, sino ponerlas en la mente a todas a la vez y juzgar cómo encajan todas juntas como una verdad-visión. En otras palabras, la visión-lógica es un holón superior que *opera sobre* (y, por tanto, trasciende) a sus holones menores, como la racionalidad misma. La visión-lógica, como tal, puede mantener en mente contradicciones, puede unificar opuestos, es dialéctica y no lineal, y unifica lo que de otra forma serían nociones incompatibles, siempre y cuando se relacionen en un nuevo holón superior, *negadas* en su parcialidad pero *preservadas* en sus contribuciones positivas.

Esto es a lo que Hegel llamó «Razón» como opuesto a la «comprensión» (o la más simple racionalidad empírico-analítica de las proposiciones o lógica aristotélica). Esta es la causa por la que Hegel mantuvo que entre las características definidoras de la Razón (visión-lógica) estaba su capacidad de unificar opuestos y ver la identidad-en-diferencia. (Como tal, Hegel fue uno de los primeros grandes filósofos de la visión-lógica, al igual que Schelling, Whitehead y algunos otros que exploraremos más adelante; no únicamente debido a su totalidad sistemática —que ya había sido intentada antes— sino a la aprehensión explícita de la identidad diferenciada, «Razón no bifurcada» o visión-lógica, detrás de la cual está lo transracional en su conjunto.)

Es esta visión-lógica la que impulsa y subyace a la posibilidad de una cultura realmente planetaria (o, más bien, las primeras

formas auténticas de organización planetaria, que evolucionarán de acuerdo a sus categorías superiores, como veremos).

Recordemos que habíamos dejado el relato de Habermas en la emergencia (el comienzo, a nivel colectivo, alrededor del siglo XVI en Europa) de una *identidad egoica* (lograda en primer lugar por los hombres, a quienes las mujeres siguieron enseguida), según la cual *todos* los ciudadanos eran considerados: 1) libres e iguales ante la ley; 2) sujetos moralmente libres, y 3) sujetos políticamente libres como miembros de un estado democrático (que por primera vez en la historia acabaría con la esclavitud y mantendría la emancipación por ley).

Pero, según Habermas: «Estas determinaciones abstractas encajan mejor con la identidad de *ciudadanos del mundo*, no con la identidad de ciudadanos de un estado *particular* que tiene que mantenerse [y defenderse] contra otros estados»³⁵. En otras palabras, cuando hablamos de ciudadanos libres moral, legal y políticamente, este es un estado de cosas que se aplica a los ciudadanos del mundo, no sólo a los de este o aquel Estado. El sujeto libre, creado por la racionalidad, no puede estar confinado al Estado fácilmente ni por mucho tiempo, sino que pertenece a lo que Habermas llama «formas globales de intercambio» y «variación permanente de todos los sistemas de referencia»; es decir, el nivel visión-lógica.

Así, la verdadera ciudadanía planetaria no pertenece a organizaciones nacionales sino a organizaciones planetarias (Habermas lo expresa así: «La necesidad de coordinación a nivel supranacional no puede ser satisfecha fácilmente mientras los Gobiernos tengan que legitimarse exclusivamente en términos de sus decisiones nacionales») ³⁶. La nación-estado moderna, fundamentada sobre la racionalidad, ha llegado a sus propias contradicciones internas y limitaciones, y sólo puede ser liberada por una transformación visión-lógica/planetaria.

El centauro en la visión-lógica

A la visión del mundo o al espacio en el mundo de la visión-lógica le llamo «existencial» o «centáurico». Examinaremos enseguida el significado de «existencial». Por otra parte, el centauro es el animal mítico, medio humano y medio caballo, que yo (y otros autores como Hubert Benoit y Erik Erikson) hemos tomado como símbolo de la integración de cuerpo y mente, o biosfera y noosfera.

Aunque es verdad que hace unos cientos de años finalmente logramos diferenciar claramente estos dos grandes dominios, es igualmente cierto que aún no hemos encontrado la forma de integrarlos. Por el contrario: la diferenciación necesaria entre biosfera y noofera ha avanzado claramente hacia los primeros estados de *disociación*, y algunos ecologistas sienten que se está haciendo rápidamente irreversible. Sea como sea, es innegable que está presente cierta medida de disociación.

Creo que lo que necesitamos desesperadamente a nivel global es el poder integrador de la visión-lógica y no la indisociación de la magia tribal ni el imperialismo del estadio mítico. Esta visión-lógica con su perspectiva centáurica del mundo, es la que, según mi criterio, representa la esperanza de la integración de la biosfera y la noosfera, la organización supranacional de conciencia planetaria, la cognición genuina del equilibrio ecológico, las formas no restringidas ni forzadas de discurso global, las formas no dominantes y no coercitivas de Estados federales, el flujo libre de intercambio comunicativo a nivel mundial, la producción de ciudadanos del mundo genuinos y la integración cultural de la individualidad femenina (por ejemplo, la integración de hombre y mujer en la biosfera y en la noosfera). Todo lo anterior, en mi opinión, no es sino la plataforma para las formas de conciencia superiores y transpersonales, que serán las auténticamente interesantes y nos esperan en nuestro futuro colectivo; si es que llegamos a él.

Jean Gebser se refiere a esta visión emergente como la mente *integral-aperspectival* *, que es un término especialmente adecuado. Gebser llama a la estructura previa, la egoico-racional, «racional-perspectival», porque la racionalidad puede efectivamente tomar distintas *perspectivas*, como ya vimos. Pero la visión-lógica, o mente integral-aperspectival, añade todas las perspectivas *a la vez*, y por tanto *no privilegia a ninguna de ellas como perspectiva final*: es *aperspectival*.

La mente *aperspectival*, en otras palabras, es completamente holónica: contextos dentro de contextos dentro de contextos para siempre. Por supuesto, todas las estructuras de conciencia son holónicas (sólo existen holones), pero la visión-lógica entiende este hecho conscientemente por vez primera, y así encuentra su propio operar transparente para sí misma (esta «transparencia», según Gebser, es una de las principales características de la mente integral-aperspectival). «La *aperspectividad* se expresa en una estructura de

conciencia que está en proceso de emerger y es, por tanto, nueva — afirma Gebser—. Nos gustaría designar a esta nueva estructura con el nombre de “estructura integral” de conciencia, y la modalidad del mundo que está en proceso de emerger como “mundo aperspectival”».

La obra maestra de Gebser, *The ever-present origin*, fue acabada en 1953 y constituyó la culminación de varias décadas de investigaciones y reflexiones. Murió en 1973, y por tanto no vivió para ver la explosión plena del aperspectivismo en el mundo de hoy, que ha definido a la posmodernidad (en sus mejores aspectos) y también a muchos de los problemas de autoconciencia de esa época: los individuos, a menudo, no sólo son conscientes del espacio aperspectival sino que están totalmente perdidos en él. Por ejemplo, los posestructuralistas posmodernos han pasado de decir que ningún contexto, ninguna perspectiva, es definitivo, a decir que ninguna perspectiva tiene ventaja sobre ninguna otra, y a partir de ese momento van a la deriva en su propio laberinto de holones en recesión, perdidos en un espacio aperspectival.

El hecho de que todas las perspectivas se interrelacionen y que ninguna sea definitiva (aperspectivismo), no significa que no haya ventajas relativas entre ellas. Los posestructuralistas posmodernos pasan de decir que «no hay perspectiva última» (o «las perspectivas no tienen límite») a decir que, «por tanto, ninguna perspectiva tiene ventaja sobre ninguna otra». Esta igualación de perspectivas no es una interrelación entre ellas sino en sí misma una perspectiva encubierta y privilegiada (y por tanto acaba siendo, como hemos visto, perfectamente contradictoria: ninguna perspectiva tiene privilegios excepto la mía, que mantiene que las perspectivas no tienen privilegios). Los posestructuralistas posmodernos confunden su propia demencia aperspectival con la crítica literaria y política, presumiblemente siguiendo la locura pionera de Bataille.

A pesar de todo, yo creo, y pienso que Gebser estaría de acuerdo conmigo, que los últimos acontecimientos han reforzado su tesis: para bien o para mal, este mundo está en medio de los tortuosos dolores de parto de la emergencia colectiva de una nueva estructura de conciencia centáurica o visión-lógica, la mente integral-aperspectival.

Gebser hace referencia a estos cambios como «mutaciones de conciencia», resaltando su carácter radicalmente emergente. Sin

embargo, cada estructura se desarrolla de forma holárquica trascendiendo e incluyendo a sus predecesoras. «Ninguna de estas mutaciones de conciencia es responsable de la pérdida de posibilidades y propiedades previas, sino que repentinamente las incorpora a la nueva estructura. Dentro de las mutaciones de conciencia tiene lugar un proceso de redistribución más allá del alcance de los hechos encadenados al espacio y el tiempo, un proceso [emergente] que se manifiesta de forma discontinua o a través de saltos. Con cada nueva mutación de conciencia, ésta se va desarrollando de forma más poderosa...»³⁷.

Esta nueva estructura integral aperspectival es, evidentemente, *integradora*. Pero la visión-lógica integral no es meramente una suma de sus partes anteriores; esto sería simplemente expansionismo horizontal, no emergencia vertical y creativa (y trascendencia). Como dice Gebser: «La parte es hasta cierto punto siempre una traición al todo, por lo que la simple suma de las partes siempre produce un todo ficticio e ineficaz.» Igualmente, la naturaleza dialéctica de la visión-lógica, es decir, la unidad de opuestos concebida mentalmente (como «interpenetración mutua») es una de las señales de la estructura integral, es «intrínseca a la conciencia aperspectival emergente».

Pero el énfasis, obviamente, está en la integración. Georg Feuerstein, el más brillante intérprete de Gebser, dice de la estructura integral-aperspectival: «Esta estructura de conciencia naciente permite, por vez primera en la historia humana, la integración consciente de todas las estructuras previas (pero presentes), y a través de este acto de integración la personalidad humana se convierte en, por así decirlo, transparente para sí misma...»³⁸.

De forma similar, la conciencia centáurica-integral aúna el cuerpo y la mente en una nueva transparencia; la biosfera y la noosfera, una vez diferenciadas, pueden ser integradas de nuevo. Feuerstein, por tanto, se refiere a esta nueva estructura como «psicosomática», lo que implica la «resurrección del cuerpo», hecho evidenciado en movimientos tales como la medicina holística y la sensibilidad ecológica. «Es un suceso totalmente corporal —dice— sentido a través de la vivencia corporal. No se aleja de la existencia corporal en ningún sentido. Más bien se basa en la aceptación inquebrantable y en la confianza primal en la corporeidad. *Es el cuerpo-mente transparente.*»

Precisamente porque esta conciencia centáurica trasciende (pero incluye) tanto de la dimensión verbal-mental-egoica, esa dimensión misma *se hace más objetiva*, cada vez más transparente a la conciencia centáurica. Mientras que el yo verbal-mental-egoico utilizaba sus estructuras como algo *con lo que ver* (y co-crear) el mundo, ahora las estructuras mismas se convierten en un objeto de conciencia e investigación por parte de las estructuras centáuricas (no es únicamente la mente mirando objetiva y «representacionalmente» a los objetos externos —«el paradigma de reflejo»—, sino la mente que mira a la mente intersubjetivamente).

Esto está detrás de la afirmación de Gebser de que la conciencia integral-aperspectival es especialmente una conciencia del lenguaje. Él lo expresa así: «La lengua misma es tratada como un fenómeno primordial al reconocer su naturaleza originante-creativa. Estructuralmente, son evidentes una nueva estimación de los aspectos gramáticos y un nuevo uso de la libertad sintáctica» (aquí estamos en la pista de Foucault y Derrida, y todo el «giro lingüístico» que se remonta hasta Saussure).

Gebser relaciona la estructura integral-aperspectival con la emergencia de la mayoría de las formas de fenomenología, especialmente el «paradigma posracional» que también es «encarnado». Él se centra particularmente en Bergson, Husserl y Heidegger, aunque también tenía algunas críticas muy agudas hacia ellos (Heidegger es también un «pionero» del posestructuralismo, y su noción de *Destruktion* de la ontología racionalista aparece en Derrida como deconstrucción).

El genio de Gebser aparece en sus brillantes descripciones, que abarcan prácticamente todas las disciplinas, de la mutación actual del perspectivismo racional al aperspectivismo integral; no puedo hacer justicia a su extraordinaria exposición. (Se aconseja a los lectores consultar *The ever-present origin* —es, con diferencia, un libro pionero en lo que respecta a la «transformación emergente en el mundo»— y una excelente introducción a la obra de Georg Feuerstein, *Structures of consciousness*).

Gebser conoce esta estructura aperspectival con tanta precisión que puede señalar incluso las menores señales de su emergencia prácticamente en cualquier rama de la acción humana. Estas son algunas de las áreas que él cubre con gran detalle (recordemos que *The ever-present origin* está editado en 1953; la siguiente lista incluye, por tanto, únicamente las primeras señales de

la emergencia de la visión-lógica, de los movimientos que serían «posracionales» o «posestructurales» o «posmodernos» en el mejor sentido, los movimientos que tratan de superar al «sujeto autodefinido» y la «Edad del Hombre»; los movimientos que apuntan no sólo a la diferenciación de los Tres Grandes, sino también a su integración): *biología* (Hans Driesch, Hugo de Vries), *matemáticas* (la axiomática de Hilbert), *psicología* (Freud y Jung, cada uno a su manera y con un énfasis especial en la psicología profunda), filosofía (lingüística, fenomenología), *jurisprudencia* (donde las palabras cuidado y «responsabilidad han sido incluidas entre los términos legales en yuxtaposición a justicia y derechos...; esto lleva a la “justicia abierta”, una flexibilidad hasta ahora impensable»; señalemos la integración de individualidad-derechos y comunión-responsabilidades, que postulamos como una de las señales de lo centaúrico), *economía* (Feuerstein habla de E. F. Schumacher como el representante más reciente), *historia* (Arnold Toynbee y el historiador suizo J. R. von Salis), *música* (Schoenberg, Stravinsky: «La nueva música es aperspectival en la medida en que quiere superar las fijaciones primarias de métrica y tonalidad como aspectos de la estética»), *arquitectura* (Frank Lloyd Wright, Le Corbusier, Alvar Aalto), *pintura* (Delacroix «se revolvió contra la tiranía de la línea recta y Cézanne desafió por primera vez el reino de la perspectiva») y, por supuesto, la nueva *física*, asociada especialmente con Einstein y Planck (aunque esto no sea, como dicen algunos divulgadores como Fred Alan Wolf, una «prueba del misticismo»; Feuerstein comenta: «Sería imprudente no reconocer la tendencia mitologizante dentro de la nueva física, que Gebser hubiera reconocido rápidamente como regresiva más que integradora»).

En cuanto a la cuestión de si la dimensión centaúrico-integral supone una visión plenamente centrada en el mundo, Gebser se refiere a ella como «*universal-integral*», «abierta al mundo» y «transparente al mundo» —lo que para Feuerstein, correctamente a mi juicio, equivale a la Cultura Planetaria emergente—. En las propias palabras de Gebser, las perspectivas del mundo egoico-racional son «reemplazadas por la expansión abierta del mundo abierto», el «*mundo aperspectival*», la culminación de la visión centrada en el mundo, comenzó con la racionalidad y es completada por la visión-lógica.

Ni para Gebser ni para mí (ni para Murphy, Habermas ni ninguno de los teóricos evolutivos) el surgimiento de la estructura

«aperspectival y centrada en el mundo» es algo seguro o que esté garantizado. La evolución da vueltas más que progresar en línea recta, según comenta Murphy, y cuando progresa no siempre lo hace dentro de una «dialéctica de progreso»; también existe la posibilidad de que todo estalle simplemente, que la evolución elija un camino equivocado (a corto plazo), pero que éste nos incluya a nosotros; que la tensión inducida por la separación entre la biosfera y la noosfera haga insostenible a todo el sistema. La evolución, como hemos visto ampliamente, no es previsible, sólo reconstruible.

Por otra parte, el hecho de que la estructura integral sea integral no garantiza que, de hecho, ocurra la integración. Nuestra afirmación, expresada en los términos que hemos venido usando, simplemente dice que la estructura integral *puede* integrar fisiosfera, biosfera y noosfera, que tiene el *potencial* de integrarlas. Depende de ti y de mí, de las acciones que realicemos cada uno de nosotros, que el potencial se actualice.

Como siempre, tenemos que elaborar el futuro que se nos da.

Los cuatro cuadrantes

La figura 5-1 es un resumen de los cuatro cuadrantes tal como los hemos estudiado hasta ahora a lo largo de la curva evolutiva. Como todos los diagramas, es muy esquemático y deja fuera más de lo que incluye, pero servirá para indicar los cuatro cuadrantes y sus puntos más significativos hasta el presente.

Algunos comentarios sobre el diagrama: en el cuadrante inferior derecho, donde la evolución penetra en el dominio humano, he indicado las formas más concretas de las estructuras geopolíticas, pero este cuadrante incluye los *exteriores* de cualesquiera de los aspectos *sociales* de la interacción humana, incluyendo las fuerzas de producción y las estructuras tecnoeconómicas (arco y flecha, herramientas hortícolas, agrarias, maquinaria industrial, ordenadores, y así sucesivamente), estructuras arquitectónicas, sistemas de transporte, infraestructuras físicas e incluso formas de material escrito, libros, códigos de leyes, estructuras lingüísticas, significantes verbales, etc. De la misma forma, en el cuadrante inferior izquierdo, el cultural, sólo he incluido visiones del mundo; pero este cuadrante deja fuera también el entendimiento interpretativo, los significados culturales en general, las identidades grupales y colectivas, el entendimiento intersubjetivo moral y ético,

etcétera³⁹.

En el cuadrante superior derecho, a medida que la evolución penetra en el dominio humano, he indicado estadios designados por las siglas SF1, SF2 y SF3. Son estructuras-funciones del cerebro humano que se corresponden con el nivel concreto operacional, el formal operacional y la visión-lógica que están siendo estudiadas utilizando sofisticados instrumentos; yo, simplemente, indico la correlación con estos símbolos, sea cual sea finalmente. Todo el mundo está de acuerdo en que los estados y estructuras mentales guardan correlación con la actividad fisiológica del cerebro, y es esto a lo que me refiero al utilizar esos símbolos⁴⁰.

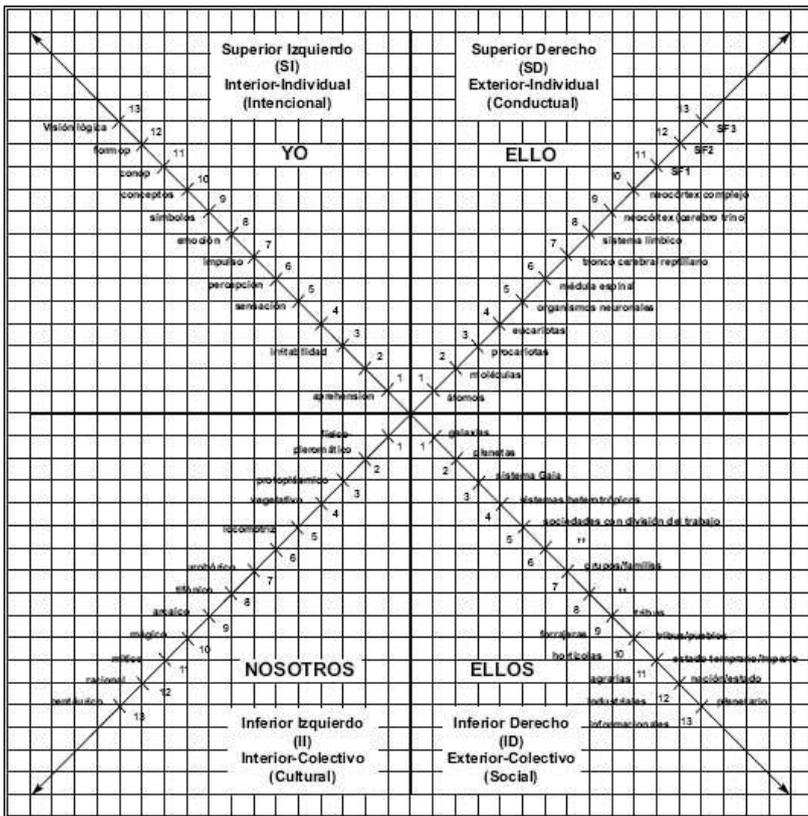


Figura 5-1. Algunos detalles de los cuatro cuadrantes.

Sería mejor, por supuesto, dibujar este diagrama como una pirámide invertida para que las relaciones multidimensionales

dentro de cada cuadrante se pudieran indicar mejor, aunque en ese caso perdería la ventaja que le da su simplicidad. Esta figura será suficiente siempre que se recuerde que es esquemática y está simplificada. Seguiremos extrayendo implicaciones de este diagrama y de sus cuatro cuadrantes a medida que continuemos con nuestra exposición.

El mundo en transformación

Sólo haré algunos comentarios sobre la transformación centáurico/planetaria que está en marcha en la actualidad (todo el volumen III de esta serie está dedicado a este tema).

Los imperios míticos anteriores (tanto de Oriente como de Occidente, del Norte y del Sur), con sus jerarquías de dominación, fueron destruidos con el surgimiento de la racionalidad-egoica (allí donde surgió) y el cambio de una identidad basada en el rol a la identidad egoica con la correspondiente aparición del estado democrático, en el que las jerarquías de dominación fueron reemplazadas por la ley, lo que supuso: 1) ciudadanos libres e iguales ante la ley; 2) sujetos moralmente libres, y 3) sujetos políticamente libres como ciudadanos de un estado democrático.

Existen todavía, evidentemente, imperialismos míticos que quieren dominar el mundo, es decir, que conceden el estatus de ciudadanos del mundo a quienes aceptan su mitología particular (con su jerarquía de dominación particular). Si no quieres aceptar su mitología estarán muy dispuestos a ayudarte a hacerlo. Aún podemos escuchar el rumor del fundamentalismo elevarse desde las cuatro esquinas del globo, con disfraces seculares o religiosos, y ninguno de ellos esconde su impulso inherente hacia la salvación por vía de la dominación (y las mujeres en esas sociedades mantienen la dominación en la misma medida que lo hacen los hombres).

Pero el surgimiento de la racionalidad, aunque ha generado el espacio en el mundo en el que todas las gentes *pueden* ser reconocidas como sujetos libres e iguales, no produjo, o no ha producido aún, transformaciones de naturaleza global (no sólo nacional), no coercitivas ni dominantes, que doten de capacidades al mundo social y estén impulsadas por el reconocimiento de lo que tenemos en común como seres humanos, y no como meros creyentes de una mitología particular y divisiva o como miembros de una tribu etnocéntrica (por mucho que estas diferencias serían apreciadas y

valoradas en un contexto *mundicéntrico*).

Sin embargo, hay una excepción importante: el único movimiento social global en toda la historia hasta la actualidad ha sido el movimiento internacional del trabajo (marxismo), que ha tenido una gran, persistente y legítima fuerza, y también una fatal debilidad. La fuerza se basa en el descubrimiento de un rasgo común a todos los humanos, cualquiera que fuera su raza, credo, nacionalidad, mitología o género: todos tenemos que asegurar nuestra supervivencia a través de un trabajo social de un tipo u otro. Todos tenemos que comer. El trabajo social nos pone a todos en el mismo barco, nos hace a todos ciudadanos del mundo. Este movimiento era lo suficientemente serio, genuino y *tenía tanto sentido para tanta gente* que puso en marcha la primera revolución moderna *globalmente intencionada* desde Rusia y China hasta Suramérica.

Estos eran algunos de sus puntos fuertes más nobles y genuinos. Su debilidad fatal fue que hizo depender tareas culturales superiores del dominio económico o material (fiosfera); no sólo basó esas tareas superiores únicamente en el trabajo social y en el intercambio material, sino que las *redujo* a ese intercambio, las redujo a su mínimo común denominador, a la producción material y a los valores y medios materiales. Todas las producciones superiores, especialmente la espiritualidad, eran únicamente el opio del pueblo⁴¹.

En resumen, este movimiento no sólo basó la noosfera en la fisiosfera (lo que *es* de importancia vital debido a la individualidad compuesta); redujo la noosfera a la fisiosfera, una reducción tan notable que la evolución en menos de un siglo comenzó seriamente a borrar el error. El impulso reduccionista del marxismo, al no estar basado en el *Kósmos* real, tuvo que ser convertido en una mitología religiosa, y por tanto tuvo que introducir su visión de forma imperialista.

El otro movimiento importante que ha mostrado signos de desarrollar una ciudadanía planetaria es el movimiento Verde. Aunque siento una particular simpatía hacia ese movimiento como tarea *particular*, creo que no tiene la capacidad integradora para crear una federación planetaria de ciudadanos del mundo que adopten sus principios libremente (que sean obligados a adoptarlos, sí; pero éste no es un discurso libre e irrestringido sino una nueva coerción).

Los «verdes» están básicamente ante la misma situación que los marxistas; tanto unos como otros están reduciendo los niveles superiores a los inferiores, simplemente por el hecho de que lo inferior es *más fundamental* (y, por tanto, necesario pero no suficiente para la vida de lo superior y más profundo). Mientras que los marxistas tendían a reducir toda la atención a los intercambios en la fisiosfera, los «verdes» tienden a reducir toda su preocupación a los intercambios ecológicos de la biosfera. Aunque supone un paso más allá de los marxistas, sigue siendo un planteamiento de mínimo común denominador, que en su nivel es verdadero e importante (como lo es el marxismo), pero se hace catastrófico a partir de ese punto concreto y totalmente incapaz de movilizar a los ciudadanos del mundo *más allá* de ese punto.

Los «verdes» usan, como plataforma filosófica, dos nociones principales: 1) la noosfera cultural es parte de la biosfera global, y 2) la teoría de sistemas de la trama de la vida. La primera de estas nociones está simplemente equivocada, como hemos visto, y la segunda es una forma patente de reduccionismo sutil, como también hemos observado. Como tal, cualquier movimiento basado en dichos principios es poco probable que asegure la integración global y un equilibrio sostenible.

Lo que se necesita, más bien, es un planteamiento mucho más integrador que tenga en cuenta todas nuestras realidades históricas actuales. Una cultura planetaria, en efecto, tendrá que funcionar con una distribución igualitaria económico-material en la fisiosfera (la preocupación permanente de los marxistas, incluso si rechazamos sus soluciones concretas) y tendrá que tratar con una distribución ecológicamente sostenible en la biosfera (la contribución de los «verdes»). Pero tendrá que ir mucho, mucho más allá, y tratar de forma específica y no reduccionista con la noosfera y sus distribuciones y distorsiones, y tendrá que ver con algo más que con teorías reduccionistas de la trama de la vida si ha de incorporar, bajo supuestos de libertad, la motivación de todo el planeta. Una cultura planetaria tendrá que trabajar de forma específica hacia teorías de intercambio noosférico, incluyendo y trascendiendo las preocupaciones ecológicas⁴².

La división social del trabajo puede unir a la humanidad extensivamente, pero sólo en el nivel del compartir material. Los «verdes» pueden unir a los ciudadanos del mundo extensivamente pero sólo en el nivel en que todos tenemos un cuerpo. Pero hará falta

un movimiento de visión-lógica de enorme poder integrador (integral-aperspectival y universal-integral) para unir a los ciudadanos del mundo sobre una base *centáurica*: todos tenemos en común materia, cuerpo y mente (por no mencionar el Espíritu y un Yo anteriores a *todo* ello). Los «verdes» han producido una plataforma prometedora, pero es tan sólo eso (y en la medida que olvide el intercambio noosférico), será simplemente absorbida por las estructuras egoico-rationales de producción capitalista, y simplemente tendremos un McDonalds que venderá hamburguesas en bolsas reciclables, lo que no merece en absoluto el nombre de Transformación Planetaria.

Entretanto, la *plataforma* para la cultura mundial emergente está siendo construida por los mercados internacionales de intercambio material-económico, y por el creciente intercambio de estructuras de racionalidad, en particular las de la ciencia empírico-analítica y la información transmitida por ordenador (la «Era de la Información» es simplemente la «Era de la Noosfera»); todas ellas son supranacionales en su carácter esencial (volveremos a esto de inmediato).

En cuanto a la transformación misma, está siendo construida en el corazón y la mente de aquellos *individuos* que están evolucionando hacia la visión centáurica-planetaria. Estos individuos están creando un «potencial cognitivo» bajo la forma de nuevas *visiones del mundo* (en este caso, centáurico-planetarias), que a su vez retroalimentan a las *instituciones sociales* convencionales actuales, hasta que la visión del mundo previamente «marginalizada» pase a anclarse en formas institucionales que pueden catapultar la conciencia colectiva hacia un nuevo orden de libertad⁴³. La revolución, como siempre, vendrá desde dentro y se irá encajando en la forma externa.

En este punto⁴⁴, aparte del trabajo interno que cada uno de nosotros podemos hacer individualmente, personalmente no veo ningún colectivo que manifieste ese interior nuevo y más profundo.

La dialéctica del progreso

Recordemos que uno de los aspectos definidores de la evolución es que trae consigo nuevas posibilidades emergentes y, por tanto, nuevas patologías potenciales. Habermas, a partir de otro punto de vista, llega a la misma conclusión y se refiere a ello como la

«dialéctica del progreso»:

Las innovaciones evolutivas importantes significan no solamente un nuevo nivel de aprendizaje sino también una nueva situación problemática, es decir, una nueva categoría de cargas que acompañan a la nueva formación social. La dialéctica del progreso puede ser vista en el hecho de que con la adquisición de nuevas habilidades para resolver problemas, hay nuevos problemas que vienen a la conciencia. Un desarrollo más elevado de las fuerzas productivas y de la integración social trae consigo la resolución de las formaciones sociales suplantadas [previas], pero los problemas que surgen en el nuevo estadio de desarrollo pueden —en la medida en que son comparables con los anteriores— aumentar en intensidad.

Podemos, así, hacer un intento de interpretar la evolución social tomando como guía los *problemas* y *necesidades* que surgen a partir de los avances evolutivos. En cada estadio de desarrollo el proceso evolutivo de aprendizaje social genera nuevos recursos, lo que significa nuevas dimensiones de escasez y, por tanto, nuevas necesidades históricas⁴⁵.

El ataque de Habermas a la regresión romántica sigue las mismas líneas que el mío: obviamente hay nuevos problemas y patologías en cada estadio de desarrollo, pero tomar sólo las patologías del orden superior y compararlas sólo con los logros del estadio anterior es extremadamente negativo. Más bien, lo que hace falta es una visión equilibrada que tenga en cuenta las limitaciones y fallos del estadio anterior que impulsaron e hicieron necesaria una nueva transformación *más allá* de ellos.

Habermas, en un largo párrafo, propone su visión de lo que es la jerarquía de necesidades filogenéticas, incluyendo los logros y las cargas de cada uno de los principales estadios que hemos examinado hasta ahora. Merece la pena estudiarlo (todas las cursivas son suyas):

Con la introducción del modo de vida sociocultural, es decir, con la introducción de la estructura familiar [durante el preoperacional/mágico], surgió el *problema de hacer la demarcación [comenzar a diferenciar]* la sociedad de la naturaleza externa. En las sociedades neolíticas, la armonización de la sociedad con el entorno natural se hizo un tema recurrente [problemático]. El poder sobre la naturaleza venía a la conciencia como recurso escaso [lo que está en oposición con los relatos que alaban este estadio]. La experiencia de

impotencia frente a las contingencias de la naturaleza tuvo que ser interpretada en el mito y en la magia. Con la introducción de un orden político colectivo [mítico y mítico-racional], surgió el problema de la autorregulación del sistema social. En las civilizaciones desarrolladas, en última instancia, el logro de un orden estatal se convirtió en una necesidad central. La seguridad legal emergió en la conciencia como bien escaso. La experiencia de la represión social y la arbitrariedad tuvo que ser equilibrada con la legitimación de la dominación. Esto se logró en el contexto de visiones del mundo racionales [mítico-racionales] (a través de las cuales, además, el problema central del estadio anterior pudo ser difuminado). En la era moderna [racional-egoica], con la autonomía económica (y la complementarización del estado) surgió *el problema del intercambio autorregulado del sistema social con la naturaleza externa* [intercambio económico biomaterial]. Hacia finales del capitalismo industrial, la sociedad se colocó conscientemente bajo los imperativos del crecimiento económico y el incremento de la riqueza. El valor surgió en la conciencia como recurso escaso. La experiencia de la desigualdad social llamó a la existencia de movimientos sociales con sus correspondientes estrategias de neutralización. Éstos parecieron llegar a su meta a través del estado democrático del bienestar social (en los que, además, el problema central del estadio anterior, la inseguridad legal, pudo ser resuelto). Finalmente, en las sociedades postmodernas, tal como son contempladas en la actualidad desde distintos puntos de vista [planetario/visión-lógica], deberían estar caracterizadas por una primacía de los sistemas científicos y educativos, se puede especular sobre la emergencia del *problema del intercambio autorregulado de la sociedad con la naturaleza interna* [lo que se refiere, esencialmente, a la autoestima y la autorrealización del potencial con sus patologías; menciona específicamente la anomia existencial]. Una vez más habrá un recurso escaso —no la provisión de poder, seguridad o valor, sino la de motivación y significado⁴⁶.

La emergencia de un nuevo nivel resuelve o «difumina» algunos de los problemas centrales y limitaciones del estadio anterior (de otra forma, no emergería), pero asimismo introduce sus propios problemas nuevos y una nueva *escasez de recursos*. No se puede evitar notar que la jerarquía de «necesidades deficientes» o «recursos escasos» mantiene un parecido sorprendente con las actuales jerarquías de necesidades ontogénicas de Abraham Maslow

(y Jane Loevinger, entre otros): desde la seguridad/poder a la seguridad/pertenencia, al valor personal/egoico, al significado existencial. Creo que no es casualidad que me haya referido desde hace tiempo al nivel centáurico como el nivel de significado existencial, y creo que tampoco es casual que existan estos paralelismos con Habermas/Maslow/Loevinger (volveremos a ellos en los capítulos 6 y 7).

Pero, cortemos por donde cortemos el pastel evolutivo, este es el lugar en el que estamos hoy: en el filo de la transformación planetaria, luchando por asegurarnos la racionalidad, completarnos con la visión-lógica y encajarnos en instituciones sociales global-planetarias.

Transnacionalismo

La naturaleza *global* de esta transformación está siendo impulsada actualmente, particularmente su base tecnoeconómica, por tres factores interrelacionados: 1) la necesidad de proteger los «campos comunes», la biosfera común que no pertenece a ninguna nación, tribu, credo o raza; 2) la necesidad de regular el sistema financiero mundial, que ya no responde a fronteras nacionales, y 3) la necesidad de mantener un nivel de paz y seguridad internacionales, que ahora ya no es una cuestión de guerra entre dos naciones cualesquiera, sino entre el «nuevo orden» de naciones informalmente federadas y los regímenes renegados que amenazan la paz mundial⁴⁷.

La cuestión es que estos tres puntos de atención ya no corresponden a acciones hechas por naciones individuales. Ninguno de estos problemas puede ser resuelto a nivel nacional. Literalmente, hay crisis transnacionales que están demandando respuestas transnacionales, centradas en el mundo y no en la nación. La dificultad extrema de esta transición global «postnacional» está en cómo negociar exactamente esta transición, en la que las naciones tienen que ceder voluntariamente parte de su soberanía para el mejoramiento global.

Pero la situación está clara: las situaciones transnacionales han dejado obsoletas las respuestas nacionales.

Como dije, de momento no voy a entrar en las sutilezas de estas crisis y los requisitos de la transformación global, excepto para indicar un factor crucial para nuestra discusión en este momento:

aunque cada uno de estos factores tiene componentes económicos y materiales importantes (el intercambio relacional de los sistemas financiero-monetarios, la protección del biomaterial global común, la seguridad física o no-agresión entre naciones), ninguno de estos componentes físicos, materiales y económicos *puede quedar asegurado* a la larga sin el *correspondiente cambio de conciencia* por parte de los ciudadanos de las naciones que *ceden* parte de su soberanía en favor de lo transnacional.

Las soluciones a las distintas crisis globales demandan esfuerzos en el frente biomaterial-económico-financiero, que es donde se están concentrando actualmente; pero serán propuestas sin futuro si no están acompañadas del correspondiente cambio en la visión del mundo que permita a los ciudadanos y a sus gobiernos percibir la gran ventaja que supone este pequeño sacrificio (la cesión de parte de la soberanía por el bien colectivo).

La conciencia tribal no será suficiente; el imperialismo mítico no cederá nada; a la limpieza etnocéntrica no le importa nada el consenso mundial. La participación mítica está dispuesta, y siempre lo ha estado, a sacrificar las vidas de sus creyentes verdaderos (y aún más las vidas de los no creyentes) para llevar adelante la causa del Único Dios verdadero, y si esto significa el suicidio en nombre de la vida eterna, es un precio muy pequeño, ¿verdad? La «limpieza étnica» mágica prefiere hundir en el olvido a su ser tribal étnico, y al mundo entero, antes que mezclarse con tribus impuras.

Así, sin negar la importancia crucial de los factores ecológicos, económicos y financieros en la transformación mundial, no olvidemos que todos ellos descansan, en última instancia, sobre la transformación correlativa de la conciencia humana: el abrazo global y la federación mundial sólo pueden ser *vistos, entendidos y puestos en práctica* por individuos con una visión-lógica universal. Los nuevos *recursos escasos* incluirán no sólo la escasez económica-material, sino también los recursos del *significado de la vida*, que ya *no podrán ser hallados* en uno mismo o en la tribu, raza o nación, sino que hallarán su contexto, su terapia, su omega y su liberación en el abrazo mundicéntrico a través del que circula la sangre de nuestra humanidad común y late el corazón único de un pequeño planeta que lucha por su supervivencia y anhela su liberación en un mañana más profundo y verdadero.

Pluriculturalismo

Mientras tanto, parece que la gran mayoría de la población mundial no necesita formas de ir más allá de la racionalidad, sino formas de llegar a ella. Gran parte de los holones sociales del mundo aún están atrapados en tribalismos mágicos —basados en la sangre y el linaje étnico o en el imperialismo mitológico— en lucha entre sí: remanentes del marxismo como «religión mítico-racional mundial»; fundamentalismos cristiano y musulmán que quieren convertir (obligar) al resto del mundo; misioneros mítico-religiosos con furia de proselitismo global; imperialismo económico-nacional cercano a lo mitológico por parte de los países más desarrollados; y, sobre todo, la disolución de algunos de los modernos estados mítico-imperialistas en sus subholones tribales; una disolución bañada en sangre, lucha tribal y relaciones de parentesco a gran escala: la retribalización de grandes partes del mundo⁴⁸.

Así, la mayor de las *transformaciones a nivel mundial* sería simplemente la adopción de la racionalidad global y de la tolerancia pluralista —la adopción global de la racionalidad egoica (en el camino hacia la visión-lógica centáurica).

El «movimiento multicultural», que propone la tolerancia de todas las culturas una vez liberadas de la dominación y hegemonía «logocéntrica, racional, eurocéntrica», aunque es un paso en la dirección adecuada y tiene la mejor intención, acaba siendo contradictorio y, finalmente, hipócrita. Puede pretender no estar «centrado en la lógica», pero, de hecho, la tolerancia cultural está asegurada tan sólo por la racionalidad pluralista universal, por la capacidad de ponerse mentalmente en el lugar del otro y, entonces, decidir honrar o al menos tolerar su punto de vista aunque se esté en desacuerdo con él. Desde el pluralismo racional, puedes elegir tolerar las ideas míticas de los creyentes; el problema es que ellos no te tolerarán a ti, y, de hecho, quemarán tu cuerpo tolerante por salvar tu alma (sean tus salvadores de la religión que sean: cristianos, musulmanes, marxistas o sintoístas).

En otras palabras, el multiculturalismo es una tarea noble, logocéntrica y racional que simplemente *identifica erróneamente su propia postura* y pretende no ser racional porque *algunas de las cosas que tolera* no son racionales. Pero su propia tolerancia es totalmente racional, y lo es de forma muy justificada. La racionalidad es la única estructura que tolera a otras estructuras aparte de sí misma.

Un multiculturalismo genuino no puede ser establecido tampoco por los «sentimientos» o «por la actuación desde el

corazón», porque mis sentimientos son sólo *míos*, no necesariamente *tuyos* o *de otro*. Sólo en el espacio del pluralismo racional se puede dar un lugar y una voz iguales a los distintos sentimientos, pensamientos y deseos. Desde esta plataforma de lo racional, es desde donde se puede alcanzar el estadio siguiente, el verdaderamente integral-aperspectival (y universal-integral).

Dicho de otra manera, el multiculturalismo es un noble intento de avanzar hacia la estructura integral-aperspectival, pero, como la mayoría de los movimientos posestructuralistas posmodernos, confunde totalmente el hecho de que ninguna perspectiva es definitiva con la noción de que todas son simplemente iguales. Y entonces no reconoce que la postura racional *rechaza* realmente (y apropiadamente) todas las perspectivas más estrechas (lo que muestra claramente que todas las perspectivas *no* son iguales).

En otras palabras, los «pluriculturales» hacen una regresión desde «ninguna postura es definitiva» a «cada postura es igualmente aceptable», enterrando así (y negando) su propio juicio justo de que las posturas menores y las perspectivas más estrechas son *inaceptables*. Perciben correctamente el espacio aperspectival, pero se pierden totalmente en su mareante naturaleza holónica de contextos eternamente deslizantes, sin darse cuenta de que el hecho de que los contextos sean deslizantes no impide en absoluto que algunos contextos sean *relativamente mejores* que otros menos abarcentes.

El hecho de que todo sea relativo no quiere decir que no haya nada mejor ni peor; significa, obviamente, que algunas cosas son mejores que otras, siempre. Ni los átomos ni las moléculas son los constituyentes finales del universo; sin embargo, *dondequiera* que aparecen, las moléculas siempre contienen átomos. (Evidentemente, el quid de la mal llamada «teoría de la relatividad» de Einstein era encontrar transformaciones *invariantes* a lo largo del espacio-tiempo relativo.) El sistema es relativo y deslizante, está claro, pero se desliza de manera estable, y esta estabilidad relativa permite juicios *correctos* que los multiculturalistas, de hecho, hacen (a saber: la tolerancia pluralista es *mejor* que la intolerancia estrecha) —aunque después su teoría no pueda dar cuenta de su postura real (de hecho, su teoría niega su postura real).

Al no ver que *los juicios relativos son definitivos* —y, por tanto, estar totalmente desorientados y perdidos en el espacio

aperspectival— pierden una parte *integral*, la parte *integral-universal*, de su propia postura, con lo que a menudo vuelven a la pelea de las diferencias de idiosincrasia que destruye la integridad de su posición. Este es un caso reciente en un tribunal de justicia norteamericano: un hombre chino descubrió que su esposa, también china, tenía un amante. Tomó un martillo y la golpeó salvajemente hasta matarla. Fue absuelto sobre la base de la «defensa multicultural»: eso es lo que hacen en China y tenemos que respetar las diferencias culturales, ya que ninguna «perspectiva» es mejor que otra. La locura aperspectival.

En cuanto a que el «eurocentrismo» sea desechable, la línea divisoria no está y no debe estar *entre* culturas: algunas son «buenas», otras «malas», algunas son «superiores», otras «inferiores». Más bien, la línea divisoria está *dentro* de las culturas, entre aquellos que, en cualquier cultura, quieran evolucionar desde lo egocéntrico a lo sociocéntrico y lo mundicéntrico, desde lo mágico a lo mítico y a lo racional-planetario (primero como racionalidad egoica y luego como visión-lógica centaúrica).

En su mayor parte, estas estructuras egoico-racionales *ya* están disponibles para aquellos individuos y sistemas sociales que soporten la transformación más allá de sus dogmatismos provincianos y abracen el reconocimiento internacional y el respeto mutuo hacia la existencia de los demás. Esta transformación —desde el individuo sumergido en totalidades colectivas mítico-participativas hasta su emerger como persona individual o ego, libre moral, legal y políticamente dentro de un espacio racional asegurado por la ley— ya ha sido emprendida por Rusia y el bloque oriental (lo que ha lanzado a algunos de sus holones menores a perniciosas guerras tribales debido a que estos subholones tribales estuvieron en el pasado unificados por el marxismo como imperialismo mítico-racional: en la disolución holónica, el sendero de regreso sigue la línea inversa al de construcción, es decir: retribalización indiscriminada).

Además, la transformación desde la participación mítica a la racionalidad-egoica (con sus peligros) ya está abierta en China, Cuba, Libia, Irak, Corea del Norte, Serbia y cualquier otro holón que esté dispuesto a renunciar a su «superioridad» mítica y unirse a la comunidad de naciones gobernadas por la ley internacional y el reconocimiento mutuo, que desee dejar de disociarse y apartarse del intercambio libre de conciencia planetaria, que quiera reintegrarse

en un espíritu mundial común y en un compartir colectivo de visión, comunicación y razón. (Esto no debe ser una excusa para ciertos estados nacionales, en particular Estados Unidos, Japón y la emergente «fortaleza europea», que siguen distorsionando los intercambios supranacionales para servir a sus propios intereses, remanentes de la antigua hegemonía imperial. Estos países deben seguir buscando una forma de intercambio más razonable y equitativa con la comunidad mundial en general, en lo relacionado con la biosfera común en particular.)

Pero para los individuos que ya lo han logrado, para quienes han comenzado a emerger con la visión-lógica centaúrica, para los que toman posiciones en la conciencia global más allá del localismo estrecho, para los que intentan afirmar una identidad centáurica que integre fisiosfera, biosfera y noosfera (tanto en hombres como en mujeres), y para los que buscan el significado existencial y global — para esos pocos—, la simple vivencia de la perspectiva planetaria (es decir, el aperspectivismo integral) crea pequeñas bolsas de conciencia avanzada, pequeñas bolsas de «potencial cognitivo» que lentamente, pero con seguridad, retroalimentan las visiones colectivas del mundo y las instituciones sociales mismas (SI, II, ID); una vez encajadas en lo material e institucionalizadas, estas estructuras actúan automáticamente, por así decirlo, como guías para la transformación de todos los que seguirán.

¿Transformación hacia qué, exactamente? ¿Es el centauro el final de la línea evolutiva? Dicho de otra manera: ¿Hay alguna razón posible por la que la evolución, que ha trabajado tanto en los últimos quince mil millones de años y producido tantas maravillas, se pare repentinamente? ¿No quedan otras espirales por delante? ¿Si hemos discernido incluso los rasgos más leves de la flecha del tiempo, no podríamos ponernos de puntillas para mirar y poder prever la dirección que seguirá el arco evolutivo al adentrarse en el futuro?

* En el original, *integral-aperspectival*. Término usado por el autor que denota la reunión de todas las perspectivas, en el que introduce el neologismo *aperspectival* con el significado de «carente de perspectivas». Por tratarse éste de un vocablo corto y específico, que posteriormente K. Wilber utiliza profusamente, he optado por conservarlo, así como sus derivados, a lo largo de la obra. (*N. del T.*)

MAGIA, MITO Y MÁS ALLÁ

Esos pequeños pedantes y locos de tres al cuarto pueden tener la presunción de que la naturaleza rompe constantemente sus leyes por ellos; una intensificación de su egocentrismo hasta el infinito, hasta la impertinencia, que no puede ser despreciada suficientemente. Y, sin embargo, el cristianismo [cualquier forma de mito-literalismo] debe su triunfo a esta miserable adulación de la vanidad personal: fueron precisamente todos los fracasados, los rebeldes, los menos favorecidos, toda la escoria y el desecho de la humanidad los que fueron ganados para su causa de esta forma: la «salvación del alma»; en lenguaje llano: «El mundo da vueltas a mi alrededor.»

FRIEDRICH NIETZSCHE

En el último capítulo estudiamos los estadios formativos en la evolución colectiva de la especie humana hasta el presente: arcaico, mágico, mítico y mental (o egoico-racional en transición hacia la visión-lógica centáurica). En este capítulo estudiaremos estos mismos estadios, estos holones básicos, tal como se presentan actualmente en el desarrollo del individuo. Esto preparará el terreno para la discusión sobre los desarrollos futuros, y posiblemente superiores, del individuo y de la especie como un todo. Y el esfuerzo de ver la dirección de la flecha temporal al entrar en el futuro nos deparará algunas sorpresas.

La falacia pre/trans

Desde que empecé a escribir sobre las distinciones entre los estados de conciencia prerracionales (o prepersonales) y los transracionales (o transpersonales) —lo que llamé la falacia pre/trans—, estoy más convencido que nunca de que su comprensión es absolutamente crucial para entender la naturaleza de los estados superiores (o más profundos): los estados de conciencia verdaderamente espirituales.

La esencia del problema pre/trans es en sí misma bastante simple: como tanto los estados prerracionales como los transracionales son, cada uno a su manera, no racionales, parecen

similares e incluso idénticos para el ojo inexperto. Y una vez que pre y trans han sido confundidos, ocurre una de las dos falacias que describo a continuación.

En la primera, todos los estados superiores y transracionales son *reducidos* a estados inferiores y prerracionales. Las experiencias genuinamente místicas o contemplativas son contempladas como una regresión o una vuelta a estados infantiles de narcisismo, fusión oceánica, indisociación e incluso autismo primitivo. Esta es exactamente la ruta seguida por Freud en *El futuro de una ilusión*.

En estas visiones reduccionistas, la racionalidad es el gran punto omega del desarrollo individual y colectivo, el punto final de realización de toda la evolución. Se piensa que no hay ningún contexto superior, ni más amplio, ni más profundo. Así, la vida se puede vivir o racional o neuróticamente (el concepto freudiano de neurosis se refiere básicamente a cualquier cosa que desvíe la aparición de la percepción racional; es verdadero en cierta medida, aunque esta sea bastante limitada). Como se cree que ningún otro contexto es real, e incluso que no existen otros contextos, cuando ocurre un suceso genuinamente transracional es interpretado como una *regresión* a las estructuras preoperacionales (ya que son las únicas estructuras permitidas y, por tanto, las únicas que pueden ofrecer una hipótesis explicativa). El superconsciente es reducido al inconsciente, lo transpersonal colapsa en lo prepersonal, el emerger de lo superior es interpretado como irrupción de lo inferior. Todos suspiran aliviados, ya que el «espacio en el mundo» de lo racional no es cuestionado de manera fundamental (por «la negra ola del barro ocultista», como Freud, de forma pintoresca, explicaba a Jung).

Por otro lado, si uno siente simpatía por los estados superiores y místicos pero aún *no distingue* entre pre y trans, entonces *elevará* todos los estados prerracionales a algún tipo de gloria transracional (el narcisismo infantil primario, por ejemplo, es visto como un sueño inconsciente dentro de la *unión mística*). Jung y sus seguidores a menudo siguen este camino y se ven forzados a interpretar estados de indisociación o indiferenciación, carentes de toda integración, como estados profundamente transpersonales y espirituales.

En la posición elevacionista, la unión transpersonal y transracional es contemplada como el punto omega final, y como la racionalidad egoica tiende a negar este estado superior, entonces es descrita como el *punto ínfimo* de las posibilidades humanas, como

una degradación, como la causa del pecado, la separación y la alienación. Cuando se contempla a la racionalidad como el punto antiomega, por así decirlo, como el gran anticristo, entonces cualquier cosa irracional es glorificada indiscriminadamente como camino directo hacia lo divino, y consecuentemente los estados más prerracionales, infantiles y regresivos son promocionados inmediatamente: *cualquier cosa* para librarse de la desagradable y escéptica racionalidad. «Creo *porque* es absurdo» (Tertuliano): es el grito de batalla del elevacionista (un hilo común que recorre y subyace al romanticismo de cualquier tipo).

Freud fue reduccionista y Jung, elevacionista: son las dos caras de la falacia pre-trans. *Ambos* tienen razón y están equivocados al cincuenta por ciento. Una buena parte de la neurosis es, efectivamente, una fijación/regresión a los estados prerracionales, estados que no deben ser glorificados. Por otro lado, los estados místicos existen realmente, más allá (no debajo) de la racionalidad, y no deben ser reducidos.

Durante la mayor parte de nuestra era, y de forma clara a partir de Freud (y Marx y Ludwig Feuerbach), ha prevalecido la postura reduccionista hacia la espiritualidad: *todas* las experiencias espirituales, incluso las más elevadas, han sido interpretadas como regresiones a estructuras primitivas de pensamiento infantil. Sin embargo, a modo de reacción a todo esto, actualmente estamos, y hemos estado desde los años sesenta, metidos de lleno en diversas formas de elevacionismo (ejemplificado por el movimiento Nueva Era pero, desde luego, no limitado a él). Todo tipo de tareas, sin importar su origen o autenticidad, son simplemente elevadas a la gloria transracional y espiritual, y la *única* característica necesaria para experimentar esta maravillosa promoción es la de que la *tarea no sea racional*. *Cualquiera cosa* racional está equivocada; *cualquier cosa* no racional es espiritual.

El Espíritu es, evidentemente, no racional; pero es trans, no pre. Trasciende e incluye la razón, no la excluye. La racionalidad, como cualquier estadio concreto de la evolución, tiene sus propias (y a veces demoledoras) limitaciones, represiones y distorsiones, pero, como hemos visto, los problemas inherentes a un nivel son solventados (o «difuminados») únicamente en el nivel siguiente del desarrollo. No se resuelven regresando al nivel previo en el que el problema puede ser simplemente ignorado. Esto es lo que ocurre con las maravillas y los horrores de la razón: aporta enormes

capacidades y soluciones nuevas, a la vez que introduce sus propios problemas específicos, que sólo pueden ser resueltos trascendiendo hacia los reinos superiores y transracionales¹.

Sin embargo, muchos de los movimientos elevacionistas no están por encima de la lógica sino por debajo. Creen que están, y así lo anuncian, subiendo a la montaña de la Verdad; sin embargo, en mi opinión, simplemente han resbalado y se están deslizando rápidamente hacia abajo; y a la estimulante sensación de deslizarse hacia abajo a toda prisa por la pendiente evolutiva le llaman «perseguir la bienaventuranza». A medida que se acerca a toda velocidad el momento de chocar con el suelo, tienen el valor de presentar esta colisión como el nuevo paradigma de la transformación planetaria y dicen que «lo sienten» por quienes, sin participar, les observan con la misma fascinación que verían un enorme accidente en la autopista; les da pena que nos neguemos a unirnos a ellos en esta particular aventura. La verdadera bienaventuranza espiritual, que es infinita, está en la cima de la montaña, no en su base.

Estudiaremos las estructuras superiores de conciencia, las estructuras transracionales, pero para comprenderlas bien tenemos que estudiar primero las estructuras prerracionales, así sabremos cómo son los estados transpersonales, aunque sea por un proceso de sustracción.

Retomaremos la historia de la ontogenia en las estructuras arcaica y mágica, y la seguiremos hasta los reinos de lo superconsciente. Intentaremos evitar especialmente estas dos distorsiones: el elevacionismo y el reduccionismo.

Evolución cognitiva

Ahora estamos siguiendo el desarrollo del *interior* del holón humano *individual* en el mundo actual. Será una recapitulación, a grandes rasgos, de los holones básicos que —en el último capítulo— hemos visto surgir a lo largo de las épocas históricas y prehistóricas en los distintos espacios culturales colectivos (son espacios aún presentes en la actualidad debido a la estructura de la individualidad compuesta, espacios que se abren en la misma secuencia en el desarrollo individual). Como dice Sheldrake, es como si la naturaleza, una vez que ha producido un holón básico y se ha asegurado de que funciona adecuadamente, siguiera usando el mismo holón como

pieza básica con la que construir el desarrollo siguiente (*preservando* el holón básico, pero *negando* su parcialidad o exclusividad al trascenderla en una estructura más elevada o profunda).

Cada uno de los desarrollos internos que sigamos está, evidentemente, gobernado por los veinte principios (pero no exclusivamente por ellos); por tanto, cada nuevo desarrollo implica la aparición de algo nuevo y creativo, una nueva trascendencia, una nueva profundidad, una nueva interioridad, una nueva diferenciación/integración, mayor grado de autonomía relativa (mayor capacidad de individualidad y comunión), un mayor nivel de conciencia y una extensión total mayor —con los nuevos miedos, ansiedades, necesidades, escaseces, deseos y compromisos morales correspondientes en cada nueva visión del mundo compartida, y la posibilidad, siempre presente, de nuevas y superiores patologías y distorsiones.

Las vicisitudes del desarrollo mental emergente han sido cartografiadas con toda precisión en los trabajos de Jean Piaget. Aunque nadie imagina que su trabajo no presente insuficiencias, la riqueza de las investigaciones y datos que él y sus colegas produjeron a lo largo de un periodo de cuatro décadas constituye una de las contribuciones verdaderamente importantes a la psicología (también a la filosofía y a la religión).

Por tanto, sin estar totalmente de acuerdo con el sistema de Piaget, me gustaría usar sus datos (y alguna de sus conclusiones) para señalar con mucho cuidado la naturaleza del desarrollo de la mente desde lo arcaico a lo mágico, mítico y mental, tal como aparece en la ontogenia actual. Aunque puede haber preguntas legítimas sobre lo mágico-animista, es decir, sobre los tiempos mágico-animistas de nuestro pasado, hay muchas menos dudas acerca de esa estructura, y de la estructura mítica, tal como aparecen actualmente en el desarrollo.

Además, el simple estudio de Piaget es la mejor cura para el elevacionismo; algo importante desde nuestro punto de vista. A medida que estudiamos a Piaget, nos damos cuenta de que las producciones de la mente preoperacional, por ejemplo, inicialmente parecen muy holísticas, muy interconectadas, muy «religiosas» en cierto sentido, hasta que rasgamos un poco más allá de la superficie y vemos que están motivadas por el egocentrismo, artificialismo, finalismo, antropocentrismo y por la indisociación. Entonces tenemos dos opciones: mantenemos que esas producciones son

«realmente religiosas» o buscamos un Dios genuino en otra parte.

Olas y corrientes

Antes de delinear los descubrimientos de Piaget sobre el desarrollo cognitivo, quiero exponer brevemente mi modelo psicológico general, del que el desarrollo cognitivo sólo es una parte. Este modelo consiste esencialmente en olas, corrientes, estados y yo. Las *olas* son los niveles básicos de la conciencia (aproximadamente doce grandes niveles, que van desde el subconsciente al autoconsciente y al supraconsciente). Les llamo «olas» para indicar la naturaleza fluida de estos niveles de conciencia, el hecho de que están interpenetrados y superpuestos (como los colores de un arco iris) y no son rígidos escalones de una escalera. Las *corrientes* son las distintas líneas de desarrollo (como la cognitiva, moral, psicosexual, afectiva, interpersonal, espiritual, y así sucesivamente) que se van desarrollando con relativa independencia a través de los niveles u olas básicas (de este modo una persona puede estar, por ejemplo, en un alto nivel de desarrollo cognitivo, en un nivel medio de desarrollo emocional y en un nivel bajo de desarrollo moral; el desarrollo, en otras palabras, es cualquier cosa menos lineal y paso a paso). Los *estados* hacen referencia a los estados alterados de conciencia (como las experiencias cumbre), que son experiencias breves y temporales pero a menudo poderosas, especialmente las de los reinos transpersonales (no obstante, si el desarrollo hacia lo transpersonal se ha de hacer permanente y no sólo pasajero, estos *estados* deben ser convertidos en *rasgos*: los estados alterados deben convertirse en estructuras o niveles de conciencia permanentes). Y el *yo* hace referencia al sistema del yo que navega por las olas, corrientes y estados a medida que hace su camino por el gran Río de la Vida.

Las olas y corrientes —o los niveles y líneas— son operativas en los cuatro cuadrantes. Son simplemente los grados y ramas de la evolución: los niveles de los holones y las líneas de holones. Es decir, son los niveles de complejidad estructural y las líneas de desarrollo que se mueven por esos niveles. En la figura 5-1 se dan trece niveles, olas o grados (un resumen muy simplificado). Cada cuadrante, aunque comparte los mismos niveles u olas básicas, tiene su propio tipo de líneas o corrientes. Por ejemplo, SI: desarrollo afectivo, desarrollo del ego, desarrollo cognitivo (por ejemplo, *de preop a conop, a for-mop, a posformal*); SD: crecimiento biológico, desarrollo

neurofisiológico, evolución conductural; II: visiones del mundo culturales, valores, comprensión mutua, identidades grupales; ID: formas tecno-económicas, estructuras geopolíticas, evolución de los sistemas sociales, y así sucesivamente. En cada uno de los cuadrantes, las distintas líneas pueden desplegarse de manera relativamente independiente, pero la cuestión es que cualquier holón en cualquier línea tiene correlatos al mismo nivel en todos los demás cuadrantes («relaciones al mismo nivel»). Y, por supuesto, cada línea de desarrollo, en cualquier cuadrante, sigue los veinte principios.

Lo que hemos visto hasta ahora (de manera muy general) es la evolución filogenética de los cuatro cuadrantes hasta el día de hoy (como se indica en la figura 5-1), usando la palabra «filogenética» en sentido amplio, como la historia evolutiva de cualquier clase de holones. Enfocándonos en los holones humanos, también hemos examinado la evolución filogenética de las visiones del mundo culturales (de la arcaica a la mágica, a la mítica, a la racional y a la visión-lógica), que sólo es una línea de desarrollo (aunque una línea muy importante) en el cuadrante inferior izquierdo (también hemos tocado algunas de las pocas líneas de desarrollo fundamentales en el cuadrante inferior derecho, como la corriente tecno-económica desde las tribus forrajeras hasta las hortícolas, y el desarrollo agrario, industrial e informacional). En este capítulo, examinaremos el desarrollo, en el individuo de nuestros días, de la línea cognitiva de desarrollo, que sólo es una línea de desarrollo (aunque una línea muy importante) en el cuadrante superior izquierdo. Ya hemos visto que estas líneas están relacionadas (los holones similares vuelven a ser «usados» ontogenética y filogenéticamente, tanto en el micro como en el macro), y ahora veremos amplia evidencia de esto en el desarrollo ontogenético actual.

Finalmente, una palabra sobre la propia investigación de Piaget. Recientemente está de moda y es políticamente correcto descartar totalmente el trabajo de Piaget (es «jerárquico», es «rígidamente lineal», es «patriarcal», etc.). El sistema general de Piaget, es cierto, tiene algunas inadecuaciones, pero raras veces es criticado por su causa; y las razones por las que suele ser criticados no se sostienen. La principal inadecuación del sistema de Piaget, y en esto estarían de acuerdo muchos eruditos, es que éste sugirió que el desarrollo cognitivo (concebido como competencia lógico-matemática) es el principal eje del desarrollo, y que todos los demás ejes están subordinados a él. En otras palabras, Piaget hizo de la

corriente cognitiva la única gran corriente, y la implicación era que todas las demás corrientes caen dentro de ésta, mientras que actualmente ya hay muchas pruebas de que las diversas corrientes del desarrollo pueden desplegarse de manera relativamente independiente (de modo que una persona puede estar en un alto nivel de desarrollo cognitivo mientras permanezca a nivel medio en otras líneas de desarrollo y a un nivel inferior en las terceras). En mi modelo, por ejemplo, la línea cognitiva sólo es una de entre una docenas de líneas de desarrollo y ninguna de ellas, como líneas, puede reivindicar preeminencia. (Debe recordarse que en este capítulo estamos examinando únicamente la línea cognitiva —como ejemplo gráfico de los holones evolutivos— y así *no* estamos presentando una psicología general o integral [para lo cual, véase *Psicología integral*, volumen 4 de las *Obras completas*]).

Pero en cuanto a la línea cognitiva, el trabajo de Piaget sigue siendo impresionante; además, después de casi tres décadas de intensas investigaciones interculturales, las pruebas son prácticamente unánimes: los estadios de Piaget hasta el formal operacional son universales y están presentes en todas las culturas estudiadas. Como ejemplo, *Lives across cultures: Cross-cultural human development* es un libro de texto muy respetado, escrito desde una perspectiva abierta y liberal (que a menudo sospecha de los estadios «universales»). Los autores (H. Gardiner, J. Mutter y Corinne Kosmitzki) buscaron y revisaron cuidadosamente pruebas de los estadios de Piaget, desde el sensoriomotor, el preoperacional, el operacional concreto y el formal operacional. Y descubrieron que los contextos culturales algunas veces alteran su *ritmo* de desarrollo, o hace *énfasis* en ciertos estadios, pero no alteran los estadios mismos ni su validez intercultural.

Así, para el estadio sensoriomotor: «De hecho, las características cualitativas del desarrollo sensoriomotor permanecen prácticamente idénticas en todos los niños estudiados hasta ahora, a pesar de las grandes diferencias en sus entornos culturales» (p. 88). Y esto es lo que dicen del preoperacional y el operacional concreto basándose en un enorme estudio que incluye grupos de nigerianos, zambianos, iraníes, argelinos, nepalíes, asiáticos, senegaleses, indios del amazonas y aborígenes australianos: «¿Qué podemos concluir de esta enorme cantidad de datos interculturales? En primer lugar, los datos apoyan de manera muy convincente la universalidad de las estructuras u operaciones subyacentes del periodo preoperacional.

Segundo..., las características cualitativas del desarrollo operacional concreto (por ejemplo, secuencias de estadios y estilos de razonamiento) parecen ser universales [aunque] el ritmo del desarrollo cognitivo..., no es uniforme, sino que depende de factores ecoculturales.» Si bien los autores no usan exactamente estos términos, concluyen que las estructuras profundas de los estadios son universales, pero las estructuras superficiales dependen fuertemente de factores culturales, medioambientales y ecológicos. Es decir, los cuatro cuadrantes están profundamente implicados en el desarrollo individual. «Finalmente, parece que aunque el ritmo y el nivel de realización con el que los niños pasan por el periodo operacional concreto de Piaget dependen de la experiencia cultural [en realidad, de los cuatro cuadrantes], los niños de las diversas sociedades siguen la misma secuencia predicha» (páginas 91-92).

Son menos los individuos, que en cualquier cultura dada (americana, asiática, africana u otras), que alcanzan el nivel de la cognición formal operacional, y las razones que se dan para esto varían. Podría ser que el formal operacional sea un estadio genuinamente más elevado, por lo que, lógicamente, menos gente alcanzará (mayor profundidad, menor amplitud); esto es lo que yo creo. Es posible que la formal operacional sea una capacidad genuina, pero no un estado genuino, como creen los autores (por ejemplo, sólo algunas culturas resaltan el nivel operacional formal, y por tanto lo enseñan). Las pruebas de la existencia del estadio operacional de Piaget son, por tanto, fuertes pero no concluyentes. Sin embargo, los políticamente correctos han usado este elemento para descartar todos los estadios de Piaget, mientras que la conclusión correcta, sustentada por muchas pruebas, es que ahora se ha demostrado que todos los estadios hasta el formal operacional son universales e interculturales.

Ahora podemos examinar los contornos de estos estadios universales. Aunque creo que los estadios hasta y más allá del *formop* también son universales (incluyendo la visión lógica y los estadios transracionales en general), en cierto sentido, el terreno más disputado y controvertido implica los estadios que llegan hasta el formal operacional, porque estos son los estadios —arcaico, mágico y mítico— de los que tanto se discute su mérito «espiritual». Teniendo en cuenta que estos son exactamente los estadios que se han sostenido consistentemente ante los datos interculturales, esto nos permite verlos bajo una luz más precisa, según creo.

Como se ha sugerido, Piaget dividió el desarrollo cognitivo en cuatro grandes estadios: sensoriomotor (0-2 años), preoperacional o «preop» (2-7 años), operacional concreto o «conop» (7-11 años), y formal operacional o «formop» (a partir de 11 años)². Y dividió cada uno de estos amplios estadios en varios subestadios. Vamos a examinarlos uno por uno, buscando algunas correlaciones importantes con otros investigadores importantes.

Observando estas numerosas correlaciones entre lo onto y lo filo, lo micro y lo macro, uno puede dejar de maravillarse de que, una vez que la naturaleza crea un holón, lo usa una y otra vez. El *Kósmos* produce creativamente un holón (principio 2c: autotranscendencia), que consecuentemente se ve sometido a intensas presiones de selección (es decir, *debe encajar en los cuatro cuadrantes*). Porque, una vez seleccionado (que encaje en los cuatro cuadrantes), sigue existiendo, bien por sí mismo, y/o tomado e incluido en un superholón superior, donde sigue viviendo como un subholón relativamente independiente.

Hay una economía cósmica en todo esto que es genuinamente impresionante. ¿Quién hubiera pensado que los primeros átomos que existieron en las primeras galaxias emergentes, que se extendían billones de kilómetros y existieron hace billones de años, serían ahora los ingredientes, los subholones actuales, de tu propio cuerpo, mientras estás sentado aquí leyendo esto?

Sensoriomotor (arcaico y arcaico-mágico)

El ser humano, en el momento de la concepción, es un holón de una sola célula que abarca en sí mismo, como holones menores, a orgánulos, moléculas, átomos y partículas subatómicas, llegando hasta esas sombras oscuras que se pierden en la noche evolutiva.

En el momento del nacimiento, este ser ya ha comenzado su desarrollo pasando desde la irritabilidad protoplásmica hasta la sensación, percepción, impulso y protoemoción, abarcando a cada uno de ellos como holón sucesivo de su propia individualidad compuesta. Pero ninguna de estas funciones está aún *claramente* diferenciada (o integrada), y los primeros años de la vida suponen la entrada en contacto y adaptación a la fisiosfera y biosfera, tanto dentro como fuera, como preparación para el surgimiento de la noosfera, que empieza alrededor de la edad de dos años con el uso del lenguaje.

Piaget, hablando del primer año de vida, dice que «aquí el yo es *material*, por así decirlo». Es decir, está todavía encajado primariamente en la fisiosfera. En un principio, el niño no puede distinguir entre sujeto y objeto o entre su *yo* y el entorno material, vive en un estado de «narcisismo primario» (Freud) o «adualismo oceánico» (Arieti) o «fusión pleromática» (Jung) o «indisociación» primaria (Piaget). El yo del niño y el entorno material (especialmente la madre) están en un estado primitivo de no diferenciación o indisociación. Desde el punto de vista psicosexual esta es la «fase oral», porque el niño está centrado en la comida y la nutrición física, la vida en la fisiosfera.

En algún momento entre los meses quinto y noveno, la indisociación arcaica da paso a una *diferenciación* entre el cuerpo *físico* y el entorno, el nacimiento real del yo físico individual. Margaret Mahler se refiere a esto como «la salida del cascarón». El niño se muerde el pulgar y le duele, muerde la manta y no le duele. Aprende que hay una diferencia entre el yo físico y el resto de lo físico.

Otra forma de decirlo es que con esta primera diferenciación importante (o primer gran «fulcro de desarrollo», como le llaman los investigadores) ³, la conciencia *se asienta* en el cuerpo físico, se enraíza en la fisiosfera del holón individual y no en la fisiosfera del holón social (su entorno). Muchos investigadores, como Kernberg o Mahler, han llegado a la conclusión de que si, debido a factores fisiológicos, genéticos o a un trauma repetido, la conciencia no llega a asentarse en el yo físico, el resultado es la *psicosis* de uno u otro tipo⁴. Psicosis pueden ser muchas cosas diferentes (incluyendo, quizás, un influjo de las dimensiones superiores), pero una de sus formas más patentes es el fracaso en el establecimiento de un yo físico claramente diferenciado del entorno. El psicótico, como lo expresó R. D. Laing, «salta constantemente fuera de su cuerpo»; no puede diferenciar claramente dónde acaba el cuerpo y comienza la silla; el sujeto y el objeto colapsan en un estado de fusión y confusión en el que la alucinación difumina los límites. Podríamos decir que la psicosis es la imposibilidad de diferenciar e integrar la fisiosfera.

Si todo va relativamente bien, el niño *trasciende* este estado de fusión arcaica y emerge, o sale del huevo, como un yo asentado en lo físico.

El *periodo sensoriomotor* (0-2 años) tiene que ver fundamentalmente con la diferenciación entre el yo *físico* y el

entorno *físico*, y tiene como resultado, hacia el final del segundo año, lo que Piaget llama «permanencia objetiva», la capacidad del niño para entender que los objetos físicos existen independientemente de él o ella (el mundo físico existe independientemente de los propios deseos egocéntricos al respecto).

Así, de un estado inicial de *indisociación primaria* («protoplásmico», es otro de los nombres que le da Piaget) surgen el yo y el entorno físicos:

A través de una diferenciación progresiva, nace el mundo interno y es contrastado con el externo. Ninguno de estos términos está presente en un principio...

En consecuencia, a lo largo de la lenta y gradual diferenciación de la realidad protoplásmica inicial en realidad objetiva y subjetiva, está claro que cada uno de los términos [interior y exterior, sendero izquierdo y sendero derecho] en los procesos de diferenciación evolucionará de acuerdo a su propia estructura...

Este fenómeno es muy general. En los primeros estadios el mundo [físico] y el yo son uno; un término no es distinguible del otro. Pero cuando se diferencian, en principio siguen estando muy cerca uno del otro: el mundo es aún consciente y está lleno de intenciones, el yo aún es material, por así decirlo, y sólo está un poco interiorizado. En cada estadio, en la concepción de la naturaleza sigue habiendo lo que podríamos denominar «adherencias», fragmentos de la experiencia interna que están aún pegados al mundo exterior⁵.

Al final del periodo sensoriomotor, el yo físico y lo otro físico están claramente diferenciados, pero a medida que con el *preop va surgiendo la mente, las imágenes mentales y los símbolos mismos están inicialmente fusionados y confundidos con el mundo externo*, lo cual lleva a lo que Piaget llama «adherencias», las cuales los mismos niños acabarán rechazando por inadecuadas y descaminadas.

Hemos distinguido [varios] tipos de adherencias así definidas. Para empezar, durante un estadio muy temprano, hay sentimientos de participación acompañados a veces de creencias mágicas; el Sol y la Luna nos siguen cuando andamos, basta con hacer que nos sigan; las cosas se dan cuenta de nuestra presencia y nos obedecen, como el viento, las nubes, la noche, etc.; la Luna, las farolas..., nos envían sueños «para molestarnos», etc. En resumen, el mundo está lleno de tendencias e intenciones [centradas en] las nuestras propias.

Un segundo tipo de adherencia, cercano al anterior, es el constituido por el animismo, que hace que el niño dote a las cosas de vida y conciencia [orientadas únicamente hacia el mismo niño]... En este orden mágico-animista, por un lado, damos órdenes a las cosas (el Sol y la Luna, las nubes y el cielo nos siguen); por otro, estas cosas ceden a nuestros deseos porque ellas mismas quieren⁶.

Una tercera forma es el artificialismo [antropocentrismo]. El niño empieza a pensar en las cosas en términos de su propio «yo»: las cosas a su alrededor se dan cuenta del hombre y están hechas para el hombre; todo lo que les rodea tiene voluntad y es intencionado, todo está organizado para el bien de los hombres. Si preguntamos al niño o éste se pregunta a sí mismo cómo comenzaron las cosas, recurre al hombre para explicarlas. El artificialismo está basado en sentimientos de participación que constituyen un tipo de adherencias especiales muy importantes⁷.

Como veremos, Piaget cree que la característica más importante e incluso definidora de todas las adherencias es el *egocentrismo*, la temprana incapacidad de trascender la perspectiva propia y entender que la realidad no es autocentrada. El desarrollo procede lentamente a partir del egocentrismo hacia el perspectivismo, desde el realismo a la reciprocidad y mutualidad, y del absolutismo a la relatividad:

Esta fórmula significa que el niño, después de contemplar su propio punto de vista como absoluto, llega a descubrir la posibilidad de otros puntos de vista y a concebir la realidad como compuesta, no ya por lo que está dado de forma inmediata, sino por lo que es común a todos los puntos de vista tomados en conjunto.

Uno de los primeros aspectos de este proceso es el paso del realismo de la percepción a lo que es propiamente la interpretación. Todos los niños más pequeños toman sus percepciones inmediatas como verdaderas, y las interpretan de acuerdo a sus relaciones egocéntricas. El ejemplo más sorprendente es el de las nubes y los cuerpos celestes, de quienes los niños creen que nos siguen. El Sol y la Luna son globos que viajan un poco por encima de los tejados de las casas y nos siguen cuando andamos. Incluso un niño de seis-ocho años no duda en tomar esta percepción como verdadera y, curiosamente, nunca se preguntan si estos globos siguen también a los demás. Cuando hacemos la pregunta capciosa de cuál es la persona a la que el Sol preferirá seguir cuando dos personas caminan en dirección opuesta, el niño se sorprende, mostrando cuán nueva la

pregunta es para él. [Niños mayores], por otro lado, han descubierto que el Sol y la Luna siguen a todo el mundo. A partir de ahí concluyen en que la verdad está en la *reciprocidad de los puntos de vista*: que el Sol está muy alto y no sigue a nadie...⁸.

Piaget insiste en señalar que el proceso de diferenciación/integración entre lo interno y lo externo es lento y prolongado. Por ejemplo, no es que las creencias mágico-animistas estén presentes en un estadio y desaparezcan totalmente en el siguiente; más bien, las cogniciones a las que nos hemos referido con el nombre de «mágicas» lo son cada vez menos a medida que continúa el desarrollo, yendo del «puro autismo mágico» al egocentrismo mental, y después al compartir mutuo y recíproco. En un pasaje muy importante, Piaget llega al fondo del asunto:

La construcción del mundo objetivo y la elaboración del razonamiento estricto consisten en una *reducción del egocentrismo* en favor de la reciprocidad de puntos de vista. En ambos casos, el estado inicial está señalado por el hecho de que se confunde el yo con el mundo externo y con otras personas; la visión del mundo es falsificada por las adherencias subjetivas, y la visión de otras personas es falsificada por el hecho de que el punto de vista personal predomina, hasta casi excluir a los otros. Por tanto, en ambos casos, la verdad es oscurecida por el ego.

Entonces, cuando el niño se da cuenta de que los demás no piensan como él, hace esfuerzos para adaptarse a ellos, se pliega a las exigencias de control y verificación implicadas en la discusión, y así llega a reemplazar la lógica egocéntrica por la lógica creada por la vida social. Vimos que el mismo proceso exacto tuvo lugar en relación a la idea de realidad.

Hay, por tanto, una lógica egocéntrica y una ontología egocéntrica, que tienen consecuencias paralelas: ambas falsifican la perspectiva de las relaciones y de las cosas, porque ambas comienzan con la suposición de que la otra gente nos entiende y está de acuerdo con nosotros desde el principio, y que las cosas giran a nuestro alrededor con el único propósito de servirnos y parecerse a nosotros⁹.

Una nota acerca de la terminología: Piaget divide cada uno de los estadios cognitivos en, al menos, dos subestadios (*preop* temprano y tardío, *conop* temprano y tardío, *formop* temprano y tardío): respecto a esto, he seguido a Piaget de forma general. Como también hemos estado utilizando la terminología de la visión general

de Gebser: arcaico, mágico, mítico y mental (con la implicación clara de que nos estamos refiriendo a los mismos estadios), a menudo, a partir de ahora, compondré la terminología de Gebser para adaptarla a los subestadios de Piaget, y de esta forma tendremos un continuo de arcaico, arcaico-mágico, mágico, mágico-mítico, mítico, mítico-racional, racional, racional-existencial (y continúa con visión-lógica, psíquico, etc.). Estos nombres son, por supuesto, arbitrarios; pero los estadios a los que se refieren están basados en extensas investigaciones empírico-fenomenológicas. Creo también que estos nombres (tales como mágico, mítico-racional, etc.) ayudan a captar el «sabor» esencial de cada estadio y subestadio.

La preponderancia de indisociaciones y «adherencias» en los estadios sensoriomotor y el principio del preoperacional (el arcaico y el arcaico-mágico, aproximadamente de cero a tres años) han llevado a Piaget a referirse a este primer periodo como el de las «cogniciones mágicas» o «propiaamente mágico». Él lo explica así:

El primer [estadio general] es el que precede a una conciencia clara del yo, y puede arbitrariamente considerarse que dura hasta la edad de dos-tres años, es decir, hasta la aparición de los primeros «porqués», que simbolizan de alguna forma la primera conciencia de resistencia al mundo exterior.

Hasta donde podemos suponer, hay dos fenómenos que caracterizan este primer estadio [el arcaico-mágico en general]. Desde el punto de vista interno, es puro *autismo*: los pensamientos se parecen a los sueños o al sueño despierto; en estos pensamientos se confunde la verdad con el deseo. A cada deseo le corresponde de forma inmediata una imagen o ilusión que transforma el deseo en realidad, gracias a una cierta pseudoalucinación o juego. No hay observación objetiva o razonamiento posible: sólo hay un juego eterno que transforma las percepciones y crea situaciones de acuerdo con el placer del sujeto [este estadio es objeto de envidia constante por parte de los románticos]. Desde el punto de vista ontológico, lo que corresponde a esta forma de pensar es la *causalidad psicológica* primitiva, probablemente de una forma que implica la *magia* propiamente [la cursiva es suya; yo me he referido a este estadio como arcaico-mágico]: la creencia de que cualquier deseo puede influir en los objetos, la creencia en la obediencia de las cosas externas. Magia y autismo son, por tanto, dos caras diferentes del mismo fenómeno, la confusión entre el yo y el mundo...¹⁰.

Preoperacional (mágico y mágico-mítico)

Si todo va relativamente bien, el niño *trasciende* el estadio de fusión arcaica y emerge o sale del huevo como yo físico asentado. Pero si el cuerpo físico del niño está ahora separado del entorno, su cuerpo emocional no lo está. El *yo emocional* del niño todavía existe en un estado de indisociación respecto a otros objetos *emocionales*, en particular la madre. A los dieciocho meses, más o menos, el niño aprende a *diferenciar sus sentimientos* de los *sentimientos de los demás* (esta es la segunda diferenciación importante o «segundo fulcro»). Su propia biosfera se diferencia de la de quienes le rodean; en otras palabras, trasciende su ensamblaje en la biosfera indiferenciada. Una vez más, como cada holón, manifiesta una capacidad no sólo de autopreservación y autoadaptación, sino también de autotranscendencia.

Mahler se refiere a esta transformación crucial (el segundo fulcro) como «la fase de separación e individuación», o la diferenciación-e-integración de un *yo emocional* estable (mientras que el fulcro previo, como vimos, era la diferenciación/integración del *yo físico*). Mahler llama a este fulcro «el nacimiento psicológico del niño», porque emerge de su fusión emocional con la madre.

Si el desarrollo se aborta en este fulcro crítico (según Mahler, Kernberg y otros) se originan como resultado patologías narcisistas o límites, porque el niño no «diferencia-separa» sus sentimientos de los de los demás, y por tanto, por un lado, está abierto a ser «inundado» o «arrollado» por su entorno emocional (síndromes límites) o, por otro, puede tratar a todo el mundo como una mera extensión de sus propios sentimientos (el estado narcisista); ambos son el resultado de la incapacidad de trascender el encaje en la biosfera indiferenciada. Uno permanece en indisociación, o «fundido» con la biosfera, estancado en ella, así como en la psicosis previa uno permanece atascado en, o fundido con, la fisiosfera.

Hacia la edad de tres años, si todo ha ido relativamente bien, el niño tiene un yo físico y un yo emocional estables y coherentes; se ha diferenciado e integrado, ha trascendido y preservado, su propia fisiosfera y biosfera. En este momento, el lenguaje ha comenzado a surgir; es el principio del desarrollo en la noosfera.

La intensidad de las primeras imágenes arcaico-mágicas disminuye con la diferenciación entre el yo y los otros a nivel emocional (24-36 meses), pero de acuerdo a Piaget, las cogniciones mágicas *siguen dominando durante todo el inicio del periodo*

preoperacional (2-4 años), el periodo que simplemente he llamado «mágico».

En otras palabras, la primera gran capa de la noosfera es mágica. Durante este periodo, las imágenes y los símbolos que emergen no representan únicamente objetos; se piensa que realmente *son parte de aquello que representan*, y, por tanto, abunda la «magia de la palabra»:

Hasta la edad de cuatro-cinco años, [el niño] piensa que él obliga o «fuerza» a la Luna a moverse; la relación toma un aspecto de participación mágica o dinámica. Desde los cuatro-cinco años, tiende más a pensar que la Luna le sigue: la relación es animista.

Muy cercana a esta participación es la *causalidad mágica*; la magia es en muchos casos simple participación: el sujeto contempla sus gestos, pensamientos, o los objetos que maneja como si estuvieran cargados de eficacia gracias a las participaciones que establece entre esos gestos, etcétera, y las cosas a su alrededor [«adherencias»]. De esta forma, cierta palabra actúa sobre cierta cosa; un cierto gesto le protegerá a uno de cierto peligro; una cierta piedra hará crecer los lirios, y así sucesivamente...¹¹.

Piaget se refiere a este tipo de cogniciones mágicas con el nombre de «participación», es decir, sujeto y objeto, y los diversos objetos mismos están «conectados» por cierto tipo de adherencias o conexiones sentidas que, sin embargo, violan el rico tejido de relaciones que constituyen el objeto.

Esto tiene mucho que ver con lo que Freud llamó el proceso primario, gobernado por dos leyes generales: las de desplazamiento y condensación. En el *desplazamiento*, dos objetos diferentes son equiparados o «conectados» porque comparten partes similares o predicados (una relación de *similitud*: si una persona asiática es mala, todos los asiáticos deben ser malos). En la *condensación*, distintos objetos están relacionados porque existen en el mismo espacio (relación de *contigüidad*: un mechón del cabello de un gran guerrero «contiene» de forma condensada el poder de ese guerrero).

(Hay otra forma de categorizar esto. Cada holón es individualidad-en-comunidad. El desplazamiento confunde los distintos holones porque comparten la misma individualidad. La condensación confunde distintos holones porque comparten comuniones similares. El primero es metáfora y la segunda, metonimia. Esto nos lleva a una serie de correlaciones interesantes, que reservaré para una nota¹².)

Dicho de manera simple, este proceso primario o cognición mágica no es aún capaz de entender la noción de lo que es un *holón*. No sitúa el todo y las partes en una tupida red de relaciones *mutuas*, sino que cortocircuita el proceso al colapsar o confundir las distintas totalidades y partes, lo que Piaget llama sincretismo y juxtaposición (de nuevo similitud y contigüidad). La cognición mágica, por tanto, está hecha de totalidades y partes fusionadas y confundidas, y no de totalidades y partes mutuamente relacionadas. Estas «redes de fusión» o «totalidades sincréticas» *parecen* muy holísticas (u «holográficas»), pero no son muy coherentes y ni siquiera encajan con los datos ya disponibles del nivel sensoriomotor.

[Este] tipo de relación es *participación*. Es más frecuente de lo que parecería en un principio, pero desaparece después de la edad de cinco-seis años. Su principio es el siguiente: dos cosas entre las que subsiste una relación de parecido [similitud; metáfora] o de afinidad en general [contigüidad; metonimia] se concibe que tienen algo en común que les permite actuar a una sobre la otra a distancia; o de forma más precisa, se contempla a una como fuente de emanación y a la otra como emanación de la primera. Así, el aire o las sombras de una habitación emanan del aire o las sombras del exterior. Así también, los sueños nos son enviados por pájaros «a los que les gusta el viento».

[El niño] comienza, como nosotros, sintiendo la analogía de las sombras creadas por el libro con las sombras de los árboles, las casas, etc., pero esta analogía no le lleva a ninguna relación [mutua]: simplemente le lleva a identificar los distintos casos entre sí. Esto no es propiamente analogía, sino sincretismo. El niño argumenta así: «Este libro hace una sombra; los árboles, casas, etc., hacen sombras. La sombra del libro [por tanto] *viene de los árboles* y las casas.» Desde el punto de vista de la causa o de la estructura del objeto hay participación, construcciones sincréticas que resultan de la fusión de términos singulares...¹³.

El cambio de la magia al mito

A medida que avanzamos desde el preoperacional temprano (dos-cuatro años) al tardío (cuatro-siete años; «mágico-mítico»), adherencias similares continúan dominando en la conciencia. Pero aparece una diferencia fundamental: lo propiamente mágico —la creencia de que el sujeto puede alterar al objeto de forma mágica—

disminuye rápidamente. La interacción continuada con el mundo acaba por llevar al sujeto a darse cuenta de que sus pensamientos no controlan, crean o gobiernan egocéntricamente el mundo. Las «conexiones escondidas» no se mantienen en la realidad.

De esta forma disminuye la magia, o más bien la magia omnipotente del sujeto individual —una magia que ya no «funciona»—, y es simplemente *transferida a otros sujetos*. Quizá no pueda dar órdenes al mundo que me rodea, pero Papá (o Dios o el espíritu del volcán) sí que puede.

De esta forma entran en escena cientos de dioses y diosas, que son capaces de hacer lo que yo no puedo: alterar milagrosamente las leyes naturales para servir a mis deseos. Mientras que en los primeros estadios mágicos el secreto del universo consistía en aprender la palabra mágica que alteraría el mundo *directamente*, ahora la clave está en aprender los rituales y oraciones mágicas que harán que los dioses y diosas intervengan y alteren el mundo para mí. Jean Piaget observa:

La posibilidad de los milagros es obviamente admitida, o más bien los milagros forman parte de la concepción infantil del mundo, ya que la ley [en este estadio] es una cosa moral que puede tener muchas excepciones [puede ser «suspendida» por Dios u *otro ser poderoso*]. Se han citado casos de niños que pidieron a sus padres que detuvieran la lluvia, que convirtieran las espinacas en patatas, etcétera¹⁴.

Este es el cambio de lo mágico a lo mágico-mítico. Piaget: «El primer estadio es mágico: hacemos que las nubes se muevan cuando andamos. Las nubes nos obedecen a distancia. La edad media de este estadio son los cinco años. El segundo estadio [mágico-mítico] es artificialista y animista. Las nubes se mueven porque Dios [u otros] hombres les hacen moverse. La edad media de este estadio son los seis años»¹⁵.

En su mayor parte, las grandes mitologías del mundo parecen surgir de esta estructura mágico-mítica. Como señala Philip Cowan: «Durante el estadio [el *preop* tardío o mágico-mítico], aún persiste la confusión entre la causalidad personal y la física; el mundo físico parece operar de forma parecida a la gente. Todos estos ejemplos [muestran que los niños del *preop* tardío] ya han elaborado complicadas mitologías acerca de cuestiones cósmicas, como la naturaleza de la vida (y de la muerte) y la causa del viento [y así sucesivamente]. Además, estas mitologías muestran muchos

parecidos entre los distintos niños de diferentes culturas y no parecen haber sido enseñadas por los adultos»¹⁶.

Mito y arquetipo

Esto nos lleva directamente, por supuesto, al trabajo de Karl Jung y a su conclusión de que las formas y motivos esenciales de las grandes mitologías —las «formas arcaicas» o «arquetipos»— son colectivamente heredadas por la psique individual de cada uno de nosotros.

A menudo no se tiene en cuenta que Freud estaba totalmente de acuerdo con la existencia de esta herencia arcaica. Le sorprendió el hecho de que los individuos en terapia reprodujeran «fantasías» esencialmente similares, fantasías que de alguna forma parecían haber sido heredadas colectivamente. «¿De dónde viene la necesidad de estas fantasías y de dónde extraen su material? —se preguntaba—. ¿Cómo se puede explicar que dentro del mismo contexto se formen siempre las mismas fantasías? Tengo una respuesta que estoy seguro que os parecerá muy atrevida. Creo que estas fantasías primales son una posesión filogenética. En ellas el individuo se extiende hacia experiencias de eras pasadas»¹⁷.

Esta «herencia arcaica» o filogenética incluye, según Freud, «repeticiones abreviadas de la evolución experimentada por toda la raza humana desde periodos lejanos y eras prehistóricas». Aunque, como veremos, Freud y Jung mantenían un profundo desacuerdo respecto a la naturaleza de este legado arcaico, Freud, sin embargo, expresó claramente lo siguiente: «Estoy plenamente de acuerdo con Jung en reconocer la existencia de esta herencia filogenética»¹⁸.

Piaget también escribió extensamente sobre su acuerdo esencial y su valoración del trabajo de Jung. Pero difiere ligeramente de éste en el hecho de que él no contempla los arquetipos como heredados directamente de eras pasadas; los ve, más bien, como productos de las estructuras cognitivas que, en sí mismas, son similares allí donde aparecen y que, al interpretar un mundo físico común, generan motivos comunes.

Sigamos a Freud, Jung o Piaget, la conclusión básica es idéntica: todas las grandes mitologías existen actualmente en cada uno de nosotros, en mí y en ti. Son producidas y pueden ser producidas en cualquier momento por las estructuras arcaica, mágica y mítica de nuestra individualidad compuesta (en la visión

clásica por la estructura mágico-mítica).

Ahora la cuestión se centra —y es aquí donde Freud y Jung separaron amargamente sus caminos— en la naturaleza y función de estos motivos míticos, de estos arquetipos. ¿Son meramente infantiles y regresivos (Freud), o contienen también una rica fuente de sabiduría espiritual (Jung)? Piaget, no hace falta mencionarlo, en este caso se puso del lado de Freud. Yo ya he sugerido que no veo que estos «arquetipos» sean la fuente de la sabiduría transpersonal según creía Jung; pero la situación es muy sutil y compleja, y volveremos a ella más adelante, en este mismo capítulo, cuando hablemos de Joseph Campbell; entonces la comentaremos más extensamente.

Campbell, según veremos, cree que en ciertas circunstancias (que examinaremos), los primeros arquetipos míticos pueden conllevar un profundo significado y poder espirituales. Pero incluso Campbell reconoció claramente (incluso subraya) que los estadios preoperacionales mismos están marcados por una gran cantidad de *egocentrismo*, *antropocentrismo* y *geocentrismo*.

Dicho de otra manera, al estar aún «cerca del cuerpo», la cognición preoperacional no toma con facilidad el lugar del otro, ni distingue claramente entre biosfera y noosfera. Incluso en el pensamiento preoperacional tardío, el niño cree firmemente que el nombre es parte del objeto nombrado o que realmente existe dentro de él. «¿Para qué sirven los nombres?», se le preguntó a un niño de cinco años. «Son lo que ves cuando miras a las cosas.» «¿Dónde está el nombre del Sol?» «Dentro del Sol.» Otro niño lo resumió así: «Si no hubiera palabras sería muy malo. No se podría fabricar nada. ¿Cómo podrían las cosas haber sido hechas?» Joseph Campbell comenta:

En las cosmologías del hombre arcaico, como en las infantiles, la preocupación principal del creador era la fortuna que correría el hombre. La luz fue hecha para que pudiéramos ver; la noche para que durmiéramos; las estrellas para predecir el tiempo; las nubes para avisarnos de la lluvia. La visión infantil del mundo no sólo es *geocéntrica* sino *egocéntrica*. Y si a esta simple estructura le añadimos la tendencia, reconocida por Freud, de experimentar todas las cosas en asociación a la fórmula subjetiva del romance familiar [Edipo/Electra], tenemos un vocabulario estricto y muy reducido de ideas elementales, que podemos esperar ver puesto en práctica y aplicado en las distintas mitologías del mundo ¹⁹.

Represión

La emergencia de la noosfera: surgen las primeras imágenes (hacia los siete meses), después vienen los símbolos (quizás el primer símbolo claro sea la palabra «¡no!») y luego los conceptos (hacia los tres-cuatro años); todos ellos son ayudados enormemente con la aparición del lenguaje²⁰.

He mencionado que la palabra «¡no!» es el primer símbolo; esta palabra resume todas las fuerzas —y las debilidades— de la nueva noosfera emergente.

«No» es la primera forma de trascendencia específicamente mental. Las imágenes comienzan con la trascendencia mental, pero están ligadas a sus referentes sensoriales. Con el «no» puedo negarme por primera vez a actuar a partir de mis impulsos corporales o de tus deseos (lo que todos los padres descubren en el niño durante el «terrible segundo año»). Por primera vez en su desarrollo, el niño comienza a trascender su encaje meramente biológico o biocéntrico o ecocéntrico, empieza a ejercer control sobre sus deseos físicos, sus descargas físicas y sus instintos, mientras que simultáneamente se «separa-individualiza» de la voluntad de los demás. Todo el alboroto freudiano sobre «el aprendizaje de pedir para ir al servicio» y la «fase anal» está referido simplemente al hecho de que un yo mental-lingüístico está *comenzando* a emerger y a ejercer una voluntad y control conscientes sobre sus producciones biosféricas espontáneas, y también sobre el hecho de ser «controlado» por los demás.

En resumen, sólo a través del lenguaje el niño aprende a diferenciar su cuerpo de su mente, su voluntad mental de sus impulsos corporales y después comienza a *integrar* su mente y su cuerpo. Esta es la tercera diferenciación principal, el tercer fulcro. Si se *fracasa* en diferenciar mente y cuerpo —si no se trasciende este estadio— el niño se «queda atascado en el cuerpo o en la biosfera», que, como vimos, es la primera lesión del desarrollo que subyace en las patologías narcisistas/límites.

Pero el «¡no!» puede llegar demasiado lejos, y ahí están contenidos todos los horrores de la noosfera. Con el lenguaje, el niño diferencia verdaderamente la biosfera de la noosfera, el cuerpo de la mente, pero esa *diferenciación* puede llegar demasiado lejos (como siempre) y convertirse en *disociación*. La mente ya no trasciende e incluye el cuerpo, sino que lo reprime: reprime su sensualidad, su sexualidad, sus ricas raíces biosféricas. La represión en el sentido

freudiano y jungiano comienza a existir únicamente a través de la «barrera del lenguaje», con el «¡no!» llevado al extremo. Y el resultado de este «¡no!» extremo técnicamente es llamado «neurosis» o «psiconeurosis».

Toda neurosis, en otras palabras, es una crisis ecológica en miniatura. Supone la negación a incluir en el individuo compuesto algún aspecto de la vida orgánica, de la vida emocional-sexual, de la vida sensual, reproductiva, libidinal, biosférica. Es una negación de nuestras raíces y cimientos. La neurosis, en este sentido, es un asalto de la noosfera sobre la biosfera, un intento de *acabar* con algunos aspectos de nuestros propios holones orgánicos. Pero estos holones orgánicos no desaparecen simplemente por ello (no podrían hacerlo sin matar al individuo). Más bien, los holones reprimidos vuelven disfrazados como «síntomas neuróticos» —ansiedades, depresiones, obsesiones—; síntomas dolorosos de una biosfera ignorada, una biosfera que ahora, de forma encubierta, se obliga a sí misma a volverse consciente e intenta quitarse a la noosfera de encima²¹.

Los síntomas neuróticos se curan, o desaparecen, sólo a medida que la conciencia relaja su represión, reconecta y se hace amiga de la biosfera que *tiene su propio ser*, y entonces, en cada caso, integra esa biosfera con la nueva noosfera emergente. A esto se le llama «descubrir la sombra», y la sombra es... la biosfera.

Así, si quedarse *atascado* en la biosfera tiene como resultado los estados narcisistas/límites, ir al otro extremo y *alienar* la biosfera tiene como resultado directo la psiconeurosis. Como consecuencia, nuestra crisis ecológica actual, a nivel mundial, es una neurosis colectiva mundial, en el sentido más estricto del término, y está a punto de producir una crisis nerviosa mundial.

Repito que esta crisis de ninguna manera va a «destruir la biosfera»; la biosfera sobrevivirá de una u otra forma (aunque sea sólo vírica y bacteriana), le hagamos lo que le hagamos. Más bien, lo que estamos haciendo es alterarla de forma que no pueda mantener formas de vida superiores, y en concreto la noosfera. Esta «alteración», de hecho, es represión, alienación, una negación de nuestros antepasados comunes, una negación de nuestras relaciones existenciales con toda la vida. No es una destrucción de la biosfera sino su *negación*, y esa es precisamente la definición de psiconeurosis.

Colectivamente, hemos hecho con el mundo en general lo mismo que Freud descubrió que sus pacientes hacían mientras se

tumbaban en el diván de su consulta en Viena. Pero ¿quién será nuestro médico?

Operacional concreto (mítico y mítico-racional)

Si asumimos que el desarrollo procede de forma relativamente fluida, entonces, con la primera diferenciación significativa entre mente y cuerpo (el tercer fulcro), la mente puede trascender su encaje meramente corporal —absorbida en sí misma (egocéntrica)— y comenzar a penetrar en el mundo de otras mentes. Pero para hacerlo, debe aprender *a ponerse en el lugar del otro*: una tarea nueva, emergente y muy difícil.

En otras palabras, el yo ha pasado de una identidad *fisiocéntrica* (primer fulcro) a una identidad *biocéntrica* (segundo fulcro) y a una identidad *noosférica* (tercer fulcro), cuya primera forma es aún totalmente *egocéntrica* y *antropocéntrica* (mágica y mágico-mítica, centrada en el yo y orientada exclusivamente hacia el yo, por muy «de otro mundo» o «sagrada» que pueda parecer).

Si el mundo sensoriomotor y preoperacional es egocéntrico y geocéntrico, el mundo operacional concreto es *sociocéntrico* (centrado no tanto en la identidad corporal como en la identidad basada en el *rol*, como veremos). Contiene aún elementos «míticos» y «antro-pocéntricos» porque, como dice Cowan, «aún persisten distintas tonalidades de los estadios previos»²² (por lo que al *conop* temprano y tardío les llamó, respectivamente, mítico y mítico-racional). Una causación más diferenciada, basada en los «cinco elementos» (agua, viento, tierra, fuego y éter), tiende a desplazar explicaciones más sincréticas, y a menudo surge la creencia en la causación por «preformación» (la bellota contiene un roble plenamente formado en miniatura).

Pero la transformación o trascendencia más famosa es, con mucho, la que capacita para *tomar el rol de otro*; no sólo darse cuenta de que otros tienen perspectivas diferentes, sino ser capaces de reconocer mentalmente esa perspectiva, de ponerse en el lugar del otro.

En la llamada prueba de la Tres Montañas, Piaget y Bärbel Inhelder pusieron a niños de cuatro a doce años en contacto con un juego que contenía tres montañas de arcilla, cada una de ellas de un color diferente, y una muñeca. La cuestión era sencilla: «¿Qué ves tú y qué es lo que ve la muñeca?»

La respuesta típica del niño del nivel preoperacional es que la muñeca ve lo mismo que el niño incluso si está enfocada hacia una sola de las montañas, por ejemplo la verde. El niño no entiende que están en juego perspectivas diferentes. En un estadio posterior del *preop*, el niño indicará correctamente que la muñeca tiene una perspectiva diferente, pero no puede indicar exactamente cuál es.

Pero cuando surge el nivel operacional concreto, el niño describirá fácil y rápidamente la verdadera perspectiva de la muñeca («Estoy mirando a las tres montañas, pero la muñeca sólo mira a la montaña verde»).

Otras investigaciones diferentes sobre esta misma tarea (de Robert Selman, John Flavell y otros) han confirmado la conclusión general: únicamente a partir de la aparición del pensamiento operacional concreto el niño trasciende su perspectiva egocéntrica y toma el *rol de otro*. Como diría Habermas, la identidad basada en un *rol* suplementa la identidad *natural* (corporal); el cuerpo no puede tomar el rol de otro. El niño aprende su rol dentro de una sociedad en la que hay otros roles, y ahora debe aprender a *diferenciar* el suyo del de los demás y después a *integrarlo* en un nuevo espacio emergente (este es el cuarto fulcro importante, la cuarta diferenciación/integración importante del autodesarrollo). El centro fundamental de la identidad del yo pasa de ser *egocéntrico* a ser *sociocéntrico*.

Inicialmente, el niño está indiferenciado de su rol, está ensamblado o «atascado» en él (al igual que antes estuvo atascado en la fisiosfera y en la biosfera). Este «ensamblaje sociocéntrico» es inevitable (e inicialmente necesario) y lleva a lo que se conocen como *estadios convencionales* de moralidad (Kohlberg/Gilligan), las necesidades de *pertenencia* (Maslow), la estructura *conformista* (Loevinger).

La patología en este estadio es llamada «patología del guión». Uno no tiene problemas con la fisiosfera (psicosis) ni con la biosfera (neurosis y límites); más bien uno se siente *atascado* en los primeros roles y guiones que nos han dado nuestros padres, nuestra sociedad, nuestros semejantes: guiones que inicialmente no están, e inicialmente no pueden estar, contrastados con la realidad, y por tanto a menudo están equivocados, pasados de moda e incluso pueden ser crueles («No valgo, soy malísimo, no puedo hacer nada bien», etc.; estas ideas no tienen tanto que ver con *impulsos corporales* como en la psiconeurosis, sino más bien con *juicios*

sociales sobre el propio *nivel social*, el propio rol).

La terapia, en este caso, implica excavar estos guiones y exponer estos *mitos* a la luz de una razón más madura y una información más precisa, y así «reescribir el guión». (Por ejemplo, este es el planteamiento principal de la terapia cognitiva y de la terapia interpersonal; no tanto excavar buscando impulsos corporales alienados, por muy importante que esto sea, sino la búsqueda de mapas cognitivos falsos o distorsionantes y su exposición a juicios más razonables²³.)

Otra capacidad del *conop*, tan importante como la de asumir *roles*, es la de trabajar con *reglas* mentales. Vimos que *el preop* funciona con imágenes (representación pictórica), símbolos (representación no pictórica) y conceptos (que representa una clase entera de cosas). Las reglas van un paso más allá y *operan sobre* clases concretas, y por tanto estas reglas (como la multiplicación, inclusión de clases, jerarquización) comienzan a incluir las increíblemente ricas relaciones que existen entre diferentes totalidades y partes.

Es decir, la operacional concreta es la primera estructura que puede entender claramente la naturaleza del holón, de aquello que en una relación es totalidad y *simultáneamente* en otra es únicamente una parte (razón por la que las *holarquías de valor* comienzan a surgir en los niños de forma espontánea en este momento; cambian de los intensos deseos de «una cosa o la otra» del *preop* a un *continuum de preferencias*). Todo esto, evidentemente, depende de la capacidad de *conop* de empezar a diferenciar las perspectivas y de relacionarlas entre sí.

Debido a esta doble capacidad de operar con roles y reglas, denomino también a esta estructura la «mente regla/rol». *En relación a los estadios previos*, representa una trascendencia mayor, una mayor autonomía, una mayor interioridad, una identidad superior y más amplia, mayor conciencia; pero una conciencia que, como en todos los estadios previos, es «capturada» inicialmente por el yo y los objetos —que ahora son un yo social y objetos sociales (roles)— que predominan en este estadio.

El yo ahora se abre a nuevas y mayores patologías, que piden terapias nuevas y diferentes. El yo patológico, en este caso, no está estancado en la fisiofera, biosfera o «egosfera» sino en la sociosfera, ensamblado en las reglas, mitos y dogmas particulares de una sociedad, sin poder trascender esa participación mítica, y por tanto

destinado a tomar sus roles y reglas de una sociedad aislada concreta.

La participación mítica es sociocéntrica y, por tanto, *etnocéntrica*: uno está en la cultura (es un miembro de la cultura) si acepta la mitología al uso, y es excomulgado de la cultura si no acepta ese sistema de creencias. No hay forma de concebir una cultura global o planetaria a menos que implique la imposición de la propia mitología sobre los demás pueblos: es lo que vimos en el imperialismo mítico de los grandes imperios, desde los griegos y romanos hasta los kanes y sargones o los incas y aztecas. Estos grandes imperios superaron el egocentrismo de las tribus locales que guerreaban entre sí, sometiendo sus regímenes al del imperio (que los niega y preserva en una comunión más extensa), lo cual se consiguió, en parte, gracias al paraguas de una mitología que unificaba a las diferentes tribus no por la sangre o el parentesco (porque eso es imposible, ya que cada tribu tiene un linaje diferente), sino por un origen mitológico común que pudo unir los distintos roles (como las doce tribus de Israel fueron unidas por un Yahvé común).

Pero a medida que la racionalidad-egoica empieza a emerger, lo etnocéntrico da lugar a lo mundocéntrico.

El ego

Vimos que Habermas se refirió a esta transformación del *conop* al *formop* como una transformación de la identidad basada en el *rol* a la identidad *egoica*. «Ego», en este caso, no significa «egocéntrico»; por el contrario, significa ir de una capacidad *sociocéntrica* a una capacidad *mundicéntrica*, la capacidad de tomar distancia del propio ensamblaje egocéntrico y etnocéntrico y considerar lo que sería justo para todos los pueblos, no sólo para el propio.

Sería útil, en este momento, comentar el significado de la palabra *ego*. En los entornos transpersonales en concreto, no hay palabra que haya causado mayor confusión. *Ego*, como *racionalidad*, es una palabra malsonante entre los círculos Nueva Era, místicos o transpersonales, pero hay pocos investigadores que la hayan definido, y los que lo han hecho la definen de forma diferente.

Evidentemente podemos definir *ego* como queramos, siempre que seamos consistentes con la definición. La mayoría de los escritores Nueva Era la utilizan de forma muy amplia para referirse

al sentido del yo separado, aislado de los demás y del terreno espiritual. Desgraciadamente, estos escritores no distinguen con claridad entre lo que son estados preegoicos y estados transegoicos, y de esta forma muchas de sus recomendaciones para la salvación son realmente tendentes a la regresión, lo que hace surgir la alarma entre los investigadores ortodoxos. Sin embargo, su conclusión general es que todos los estados genuinamente espirituales están «más allá del ego», lo cual es cierto, aunque deja un cuadro enormemente confuso a menos que se explique cuidadosamente.

Para la mayoría de los autores psicoanalíticos, el *ego* significa «el proceso de organizar la psique», y en este sentido muchos autores, como Heinz Kohut, prefieren el término más general de «yo» (*self*). El ego (*yo* o *self*), como principio unificador de la mente es un patrón organizativo fundamental e intentar ir «más allá del ego» no significaría trascendencia sino desastre. Los teóricos ortodoxos se quedan totalmente perplejos ante lo que pueda querer decir ir «más allá del ego» y ante quien pueda querer eso; bajo la perspectiva de esta definición, ellos también tienen razón. (Volveremos sobre esto enseguida.)

En filosofía, se hace una distinción general entre el ego empírico, que es el yo como objeto de conciencia e introspección, y el Ego puro o Ego trascendental (Kant, Fichte, Husserl), que es pura subjetividad (el Yo observante), que nunca puede ser tomado como si fuera un objeto de ningún tipo. En este sentido, el Ego puro o Yo puro es prácticamente idéntico a lo que los hindúes llaman Atman (o Testigo puro que nunca puede ser testificado —nunca es un objeto— pero contiene en sí a todos los objetos).

Además, según algunos filósofos como Fichte, este Ego puro es uno con el Espíritu absoluto, lo que es precisamente la fórmula hindú de Atman = Brahmán. Escuchar que el Espíritu se define como Ego puro confunde totalmente a la gente de la Nueva Era, que generalmente no está versada en el uso histórico del término y que quieren que *ego* signifique sólo «el diablo» (aunque aceptan de buen grado la identidad Atman = Brahmán).

Se sienten igualmente confundidos cuando alguien como Jack Engler, un teórico que estudia el campo común existente entre la psiquiatría y la meditación, afirma que «*la meditación incrementa la fuerza del ego*», lo cual es cierto, ya que la «fuerza del ego» en el sentido psiquiátrico significa «la capacidad de observación desinteresada». Pero los pensadores de la Nueva Era piensan que

meditación quiere decir «mas allá del ego»; por tanto, cualquier cosa que lo refuerce es simplemente más del diablo. Así continúa la confusión.

Ego es simplemente la palabra latina para el «yo». Freud, por ejemplo, nunca usó el término *ego*; utilizó el término alemán *das Ich*, o «el yo», que Strachey desgraciadamente tradujo como «ego». Y en contraste con «el yo», estaba lo que Freud llamó el *Es*, palabra alemana que designa el «ello», y que, desgraciadamente, fue traducida como el «id» (palabra latina para «ello»), un término que Freud nunca utilizó. Así, el gran libro de Freud *El ego y el id* se llamaba realmente «El yo y el ello». Para Freud, la cuestión residía en que la gente tiene un sentido de la «yoidad» o de ser sí mismo, pero a veces parte de su propio yo les parece lejano, extraño, separado de ellos, es decir aparece como un «ello» (decimos: «La ansiedad es lo que me pone incómodo» o «El deseo de comer es más fuerte que yo», etc., no asumiendo de esta forma la responsabilidad de nuestros propios estados). Cuando partes del yo están separadas o reprimidas, aparecen como síntomas o «ellos», sobre los que no tenemos ningún control.

La orientación básica de la terapia freudiana era la reunificación del yo y el ello, sanando de esta forma la brecha entre ambos. Su frase más famosa en cuanto al objetivo de la terapia es: «Donde era el *id*, allí será el *ego*», quiere decir realmente: «Donde ello era, allí seré yo». Sea uno freudiano o no, ésta sigue siendo la forma más precisa y resumida de describir la psicoterapia, y simplemente apunta a una expansión del ego, una expansión de la «yoidad», en una identidad superior y más amplia que integre los procesos previamente alienados.

El término *ego* puede ser usado, obviamente, de muchas formas distintas, desde las más amplias a las más limitadas, y es muy necesario especificar el significado que uno le quiere dar porque, de otra forma, surgen incontables discusiones generadas únicamente por la arbitrariedad de la elección semántica.

En el sentido más amplio, *ego* significa «yo» o «sujeto», y así cuando Piaget dice que los primeros estadios son «egocéntricos», *no* quiere decir que hay un ego claramente diferenciado y apartado del mundo. *Quiere decir justo lo contrario*: el yo *no* está diferenciado del mundo, *no* hay un ego fuerte, y por tanto el mundo es tratado como una extensión del yo, «egocéntricamente». Sólo con la aparición de un ego fuerte y diferenciado (que ocurre entre los fulcros tercero y

quinto, y culmina en *el formop* o perspectivismo racional), sólo con la aparición del ego maduro, puede desaparecer el egocentrismo. ¡Los estadios «preegoicos» son los más egocéntricos!

Sólo en el nivel del pensamiento operacional formal (como veremos enseguida) surge un ego fuerte y diferenciado de su ensamblaje en los impulsos corporales y en los roles sociales predeterminados; es a esto a lo que Habermas llama *identidad egoica*, un sentido del yo plenamente separado y diferenciado.

Repito: el «ego», tal como se usa el término en psicoanálisis, así como por Piaget y Habermas (y otros), es de esta forma ¡menos egocéntrico que sus predecesores pre-egoicos!²⁴.

Utilizaré con más frecuencia el término *ego* en su sentido limitado, similar al de Piaget, Habermas, Freud y otros; un sentido del yo individual y racional, diferenciado del mundo externo, de sus roles sociales (y del super-ego) y de su naturaleza interna (*id*).

En este sentido, hay dominios *preegoicos* (en especial el arcaico y el mágico), en los que el yo no está muy bien diferenciado del mundo interno y externo (sólo hay «*ego nuclei*», como dice el psicoanálisis). Estos reinos preegoicos son, lo diremos otra vez, los más egocéntricos (porque el niño no tiene un ego fuerte y piensa que el mundo siente lo mismo que él, quiere lo mismo y sirve cada uno de sus deseos: no separa claramente el yo del otro y, por tanto, trata al otro como una extensión del yo).

El ego comienza a emerger de forma más estable en el estadio mítico (como *persona* o *rol*) y emerge finalmente en el estadio formal operacional, como yo claramente he diferenciado del mundo externo y de sus distintos roles (personas). Estos son de forma general los dominios *egoicos*. Los desarrollos superiores en los dominios espirituales son llamados *transegoicos*, entendiendo que el ego es negado pero preservado (como yo funcional de la realidad convencional). En los estadios superiores me referiré al Yo (y no al Ego puro, a menos que así lo indique, porque esto confunde a todo el mundo); iré explicando esto más detalladamente a medida que vayamos avanzando²⁵.

Estos tres grandes reinos también son llamados, en términos generales, el subconsciente (preegoico), el consciente (egoico) y el supraconsciente (transegoico); o el prepersonal, el personal y el transpersonal; o el prerracional, el racional y el transracional.

Lo importante es que *cada uno* de estos estadios supone una *disminución del egocentrismo* a medida que nos acercamos al Yo

puro²⁶. Como Piaget demostró, el egocentrismo *máximo* se da en la primera indisociación, la indisociación física (el primer fulcro, en el que la identidad es fisiocéntrica), porque todo el mundo material es absorbido en el yo y no puede ser ni siquiera considerado aparte del yo. Este estadio arcaico-autista no es «unidad con el mundo en la buena venturanza y la alegría», como piensan muchos románticos, sino tragarse el mundo dentro del yo: el niño es todo boca, y todo lo demás es simplemente comida.

A medida que la identidad va cambiando desde lo fisiocéntrico a lo biocéntrico o ecocéntrico (fulcro 2), hay una disminución del «autismo puro» («Sólo yo»), pero también un florecimiento del narcisismo emocional o *egocentrismo emocional* (fulcro 2), que Mahler resumió como «el punto más alto del narcisismo» (también lo describió como «el mundo es la ostra del niño»; grandiosas fantasías de omnipotencia). La aparición de la mente preoperacional (fulcro 3) es una disminución de ese egocentrismo emocional, pero un florecer de la magia egocéntrica (y geocéntrica), menos primitivo que los estadios anteriores, pero aún lleno de adherencias egocéntricas: el mundo está centrado en lo humano.

La aparición de la mente *conop* (fulcro 4) es una disminución de esta magia egocéntrica (en la que el yo es central al cosmos), que es reemplazada por el *etnocentrismo*, en el que el propio grupo, cultura o raza es supremo. Sin embargo, simultáneamente, esto permite el principio de lo que Piaget llama *descentramiento*: uno puede descentrarse, es decir, hacerse a un lado del egocentrismo inicial y tomar el lugar del otro. Esto llega a su pleno desarrollo en un *descentramiento posterior*, una posterior disminución del egocentrismo en el nivel operacional formal (donde uno no sólo puede asumir la perspectiva de los otros miembros del propio grupo, sino también la de otros miembros de grupos diferentes: *mundicéntrica* o no-etnocéntrica).

En otras palabras, cada estadio *trasciende* a su predecesor y *por tanto* es menos egocéntrico, está menos atrapado en las perspectivas superficiales y limitadas, y por tanto se extiende cada vez más para abarcar posibilidades más profundas y lejanas. El yo se hace menos egocéntrico, y por tanto abarca más holones que merecen el mismo respeto que él.

Como veremos según nos adentremos en la evolución de los campos transpersonales, estos campos convergen en la intuición de

que el propio Yo es lo divino mismo, común a toda la gente (de hecho, a todos los seres sensibles), un Yo que es el punto omega de toda esta serie de *egocentrismo decreciente*, de descentramiento del pequeño yo para encontrar el gran Yo, un Yo común a todos los seres que por tanto está fuera del egocentrismo (y del etnocentrismo) de cada uno de ellos. El yo completamente descentrado es el Yo omniabarcante (como diría el zen, un Yo que es un no-yo).

¿Qué otra cosa podría significar la *evolución* hacia estadios de *egocentrismo cada vez menor*? Abrazar identidades que incluyen cada vez a más seres, tanto en profundidad como en amplitud. ¿Cuál es el Atractor caótico en este caso? ¿Hacia dónde parece seguir esta serie? ¿Hacia dónde podría continuar?

Formal operacional

En este momento estamos siguiendo la pista a la emergencia de un ego racional fuerte desde su encaje previo en la participación mítica, y esto nos lleva al estadio formal operacional de Piaget.

La conciencia formal operacional trasciende pero incluye el pensamiento operacional concreto, y por tanto *el formop* puede *operar sobre* los holones que constituyen el *conop*; y de hecho, esta es la primera definición de lo *formal operacional*. Mientras que lo operacional concreto utiliza reglas de pensamiento para trascender y operar en el mundo concreto, lo operacional formal utiliza una nueva interioridad para trascender y operar sobre las reglas mismas del pensamiento. Es una nueva diferenciación que permite una nueva integración (y una identidad *más profunda* y *más amplia*).

Una vez más, esto suena terriblemente seco y abstracto, pero sus resultados no lo son. En primer lugar y sobre todo, la conciencia operacional formal trae consigo un nuevo mundo de sueños, sentimientos, salvajes pasiones y luchas idealistas. Es verdad que la racionalidad introduce una comprensión más abstracta de las matemáticas, la lógica y la filosofía, pero esto es totalmente secundario respecto al principal signo que define la razón: *la razón es un espacio de posibilidades*, posibilidades no sujetas a lo obvio, lo dado, lo mundano, lo profano. La *razón*, como dijimos anteriormente, es la gran puerta hacia lo desconocido, el comienzo de los mundos invisibles; normalmente, esto es lo último que la gente piensa de ella.

Pero pensemos en los grandes místicos como Platón y Pitágoras, que vieron las Formas racionales o Ideas como los grandes

modelos sobre los que se basa toda manifestación, modelos totalmente invisibles para el ojo fisiológico que deben ser vistos interiormente, con el ojo de la mente. O pensemos en los grandes físicos como Heisenberg y Jeans, que mantienen que los bloques básicos con los que está construido el universo son Formas matemáticas, que de forma similar, sólo pueden ser vistas con el ojo de la mente. O en los grandes sabios del vedanta y del mahayana, que mantienen que todo el mundo visible es una precipitación de las formas internas de la mente o «sílabas-semilla». Para todos estos estudiosos (y para muchos otros como ellos), la Razón no era una abstracción del mundo físico concreto; más bien, el mundo físico concreto era una reducción o condensación de las grandes formas mentales que están más allá del alcance de los sentidos, formas que contenían *en potencia* a todos los mundos manifestados *posibles*.

Piaget plantea este tema mostrando que el niño en el operacional concreto puede operar sobre el mundo concreto, y en ese estadio permanece en última instancia ligado a lo obvio, a lo que está dado y a lo fenoménico, mientras que el adolescente operacional formal verá *mentalmente* varias posibilidades diferentes de aquello que está dado. De nuevo, el típico experimento piagetiano puede parecer seco, abstracto y muy lejano a los acontecimientos ordinarios, pero lo que realmente indica es el poder de la imaginación creativa. Simplificaré considerablemente:

A un niño se le presentan cinco vasos con líquidos incoloros. Tres de los vasos contienen líquidos que, al mezclarse, producirán un color amarillo. Se le pide al niño que produzca un color amarillo.

El niño *preop* combina al azar algunos vasos y después lo deja. Si accidentalmente da con la solución, le dará una explicación mágica («El sol hizo que ocurriera así»; «Vino de las nubes»).

El niño *conop* comienza muy motivado, mezclando los distintos vasos de tres en tres. Lo hace de forma concreta y seguirá haciéndolo hasta que dé con la mezcla correcta o se canse y lo deje.

El adolescente *formop* comenzará por decirte que hay que probar con todas las combinaciones posibles de tres vasos. Tiene un plan mental u operación formal que le permite ver, aunque sea vagamente, que *todas las combinaciones posibles* han de intentarse. Para entender esto, no tiene que comenzar a hacer las operaciones concretas reales. Más bien ve, con el ojo de la mente, *que todas las posibilidades deben ser tenidas en cuenta*.

En otras palabras, este es un tipo de conciencia muy

relacional: todas las relaciones posibles que las cosas puedan tener entre sí, deben ser tenidas en cuenta en la conciencia; esto es radicalmente nuevo. No es «totalidad» ni fusión sincrética, en la que la integridad de las totalidades y las partes es violada en una fusión mágica, más bien es una relación de interacción mutua y de mutua interpenetración, en la que totalidades y partes, mientras permanecen intactas, son vistas también como lo que son en virtud de la relaciones que existen entre ellas. El niño *preop*, y en menor medida el niño *conop*, piensa que el color amarillo es una simple propiedad de los líquidos; el adolescente *formop* entiende que el color es una *relación* entre varios líquidos.

La conciencia formal operacional, es la primera estructura de *conciencia realmente ecológica*, en el sentido de que entiende las relaciones mutuas. No está *ensamblada* dentro de la ecología (eso sería el fulcro 2); *trasciende* la ecología (sin negarla) y, por tanto, puede reflexionar sobre la red de relaciones que la constituyen. Como han señalado distintos investigadores, y usando las palabras de Cowan: «De nuevo, el énfasis en los esquemas [operacionales] formales está en la coordinación de los [distintos] sistemas. Los adolescentes [en este estadio] no sólo pueden observar y razonar sobre cambios en el interior de [un individuo], también pueden llamar su atención los cambios recíprocos en el entorno. Sólo entonces podrán conceptualizar, por ejemplo, un sistema ecológico en el que los cambios en un aspecto pueden llevar a todo un sistema de cambios en el *equilibrio* existente entre otros aspectos de la naturaleza»²⁷.

La primera ecuación que necesitamos es: *formal operacional* = = *ecológico*.

El hecho de que el formal operacional es asimismo lo suficientemente fuerte para reprimir a la biosfera y dar como resultado la catástrofe ecológica, simplemente indica que esta es una posibilidad desgraciada pero no un componente inherente de la racionalidad. Como siempre, queremos separar las manifestaciones patológicas de cualquier estadio de sus logros auténticos, y celebrar estos últimos al tiempo que intentamos corregir los primeros. El hecho de que la conciencia ecológica se incremente en el estadio siguiente, el centáurico, no niega el hecho de que *comience en éste*, con la comprensión operacional formal de las relaciones mutuas; no comienza en ningún otro lugar anterior (anteriormente había totalidades sincréticas, que parecen «ecológicas», pero realmente

constituyen una cierta violencia a la integridad de las totalidades/partes).

La segunda ecuación que necesitamos es: *formal operacional* = = *comprensión de la relatividad*.

La capacidad de tener en cuenta diferentes perspectivas, como vimos, comienza seriamente con el *conop*. Pero con la aparición del *formop*, las distintas perspectivas pueden ser tenidas en cuenta, aunque sea de forma imprecisa, y por tanto todas se hacen *relativas* entre sí. «En una serie de experimentos, un caracol se mueve a lo largo de un tablero que a su vez se desplaza sobre una mesa. Sólo los niños del nivel formal operacional pueden entender la distancia que el caracol viaja en relación al tablero y a la mesa. Aquí encontramos el equipo mental necesario para la concepción de relatividad: el tiempo empleado o el espacio recorrido no pueden ser absolutos, deben ser medidos en relación a un punto arbitrario»²⁸.

La tercera ecuación que necesitamos es: *formal operacional* = *no antropocéntrico*.

Las nociones egocéntrica, geocéntrica y antropocéntrica de la realidad, que tanto prevalecían es los estadios mágico y mítico, y eran tan definitorias en ellos, empiezan por fin a perder fuerza y a desaparecer de la conciencia, y los humanos toman su justo lugar en la gran holarquía del ser como un conjunto de totalidades que son partes de muchas otras totalidades, en las que ningún todo o parte tienen privilegios en último término.

No sólo el egocentrismo, también el sociocentrismo y el etnocentrismo comienzan a perder fuerza. Con la llegada del *formop*, se puede reflexionar sobre las reglas y normas de cualquier sociedad dada y pueden ser juzgadas desde principios más universales, principios que se aplican no únicamente a una u otra cultura, a una u otra tribu, sino al pluriculturalismo del *perspectivismo* universal. Ya no se trata de «Con mi país, con razón o sin ella», sino de «¿Tiene mi país realmente razón?»; ni de reglas morales concretas como los Diez Mandamientos («No tendréis otros dioses sino a mí»; las disputas tribales), sino proposiciones más universales, principios de justicia, piedad y compasión, de reciprocidad e igualdad, basados en el respeto mutuo de los individuos y en los dictados de la conciencia basados en los *derechos* (como *totalidad* autónoma) y en las *responsabilidades* (como *parte* de un todo mayor; identidad en comunión, derechos y responsabilidades).

Así, tanto Kohlberg como Gilligan y Habermas (por nombrar

sólo a unos pocos), han llamado a este estadio *posconvencional* (lo que no significa poscultural o possocial, sino simplemente y de diversas maneras, posconformista). Sócrates ante Atenas. Martín Luther King, Jr., frente a la segregación. Gandhi frente al imperialismo cultural.

Así, hemos visto cómo el desarrollo moral avanza desde la orientación *preconvencional*, que es egocéntrica, geocéntrica, biocéntrica, narcisista, ligada a los sentimientos del cuerpo y a los impulsos naturales (los primeros tres fulcros), a la orientación *convencional*, sociocéntrica o etnocéntrica, ligada a la sociedad, cultura, tribu o raza, hasta la orientación *posconvencional* o mundicéntrica, que opera en el espacio del pluralismo universal o alcance global (estos estadios ya han sido elaborados por Piaget, Baldwin, Kohlberg, Gilligan, Habermas, Loevinger, Broughton, Selman, etc.)²⁹.

Por todas estas razones, el individuo que en este estadio ya no puede confiar en los roles dados por la sociedad para establecer su identidad, es devuelto a sus propios recursos internos. «¿Quién soy yo?» se convierte, por vez primera, en una pregunta cáustica y las necesidades de autoestima emergen de las necesidades de pertenencia (Maslow), o un yo «concienciado» emerge de una estructura «conformista» (Loevinger).

Si se fracasa en la negociación de esta dolorosa fase de la autoconciencia (fulcro 5) —una *diferenciación* del etnocentrismo y del sociocentrismo—, el resultado será la patología de este estadio, lo que Erikson llamó la «crisis de identidad». Ahora ya no es cuestión de encontrar un *rol* adecuado en sociedad (lo que sería una patología del guión); se trata, más bien, de un yo que puede encajar en la sociedad o no encajar en absoluto (pienso en Thoreau y la desobediencia civil).

La conciencia formal operacional es ecológica, relacional y no antropocéntrica; además, tiene otras propiedades que ya hemos mencionado: es la primera estructura altamente flexible e introspectiva; es experimental (o hipotético-deductiva) y confía en las pruebas para resolver las disputas; es universal como el pluralismo o el perspectivismo, y es proposicional (puede entender las proposiciones de «¿que ocurriría si...?» y «hacer como si»); el hecho de que *el formop* es la primera estructura que puede aprehender declaraciones «como si» acaba siendo extremadamente importante a la hora de interpretar la mitología, como veremos en la

siguiente sección sobre Joseph Campbell. Pero todas éstas son únicamente variaciones del tema central: la razón es un espacio de posibilidades.

No debe sorprendernos, por tanto, que la adolescencia, con el emerger del *formop*, sea un tiempo de pasiones salvajes e idealismos explosivos, de sueños fantásticos e impulsos heroicos, de gritos utópicos y brotes revolucionarios, de deseos de cambiar el mundo y enderezarlo de forma idealista, de sentimientos y emociones desligados de lo concreto y abiertos a todas las posibilidades, un espacio a través del cual los adolescentes deambulan con amor, pasión y terror salvaje. Todo esto viene, todo ello, con la posibilidad de ver *lo que podría ser*, posibilidades vistas únicamente con el ojo de la mente, posibilidades que apuntan hacia mundos que aún no existen ni han sido vistos: el gran pasaje hacia lo invisible y el más allá, tal como Platón, Pitágoras y Shankara, y cualquier místico que merezca ese nombre, han sabido siempre.

Los desarrollos superiores están, evidentemente, más allá de la razón, pero nunca, nunca, por debajo de ella.

Joseph Campbell

No hay mayor amigo de la mitología que Joseph Campbell, y lo digo en el buen sentido. A excepción quizá de Karl Jung y Mircea Eliade, Campbell ha hecho, a través de una serie de libros bien articulados y extremadamente bien documentados, más que ninguna otra persona para defender la posición de que el pensamiento mitológico es el principal vehículo de la conciencia mística y espiritual. Yo mismo y muchos otros investigadores hemos extraído material de sus trabajos una y otra vez; su erudición meticulosa y su detallado análisis siempre son fuente de inspiración. Entre otras muchas cosas, Joseph Campbell, a través de Robert Bly, es el responsable de gran parte del «movimiento de los hombres» y del movimiento «mitopoético» en general.

Sin embargo, su posición en última instancia es insostenible y esto puede ser demostrado utilizando sus propias asunciones y conclusiones. Su posición es, en último análisis, una forma de elevacionismo, lo cual es algo que tenemos que enfrentar directamente para que los verdaderos desarrollos superiores y más profundos de la genuina experiencia espiritual y mística puedan tener verdadero sentido. Como dijimos anteriormente, una de las

mejores formas de saber lo que es una auténtica experiencia mística es conocer lo que no lo es.

Para empezar, Campbell acepta lo esencial del sistema piagetiano. Es decir, acepta el hecho de que los motivos básicos del pensamiento mitológico son producidos por las estructuras infantiles de *preop* y *conop* temprano, y lo dice explícitamente utilizando términos piagetianos. Este es uno de los muchos ejemplos:

Los dos órdenes —el infantil y el religioso— son, por lo menos, análogos, y puede muy bien ocurrir que el segundo sea una traslación del primero a una esfera que está fuera de la observación crítica [razón]. Piaget ha señalado que aunque los pequeños mitos de la génesis inventados por los niños para explicar sus propios orígenes y los de las cosas pueden ser diferentes, la suposición básica que subyace en todos ellos es la misma, a saber: que las cosas han sido hechas por alguien, y que están vivas y responden a las órdenes de sus creadores. Los mitos de origen, dentro de los sistemas mitológicos, asimismo difieren, pero en todos ellos se mantiene la convicción (como en la infancia), sin pruebas, de que el universo vivo es la obra de... un Dios padre-madre o madre-padre [artificialismo/antropocentrismo].

Se puede afirmar que estos tres principios [participación mágica, animismo y antropocentrismo] constituyen el supuesto marco de referencia axiomático y espontáneo de todas las experiencias infantiles, sin importar cuáles sean los detalles de estas experiencias. Y también es muy aparente que estos tres principios son los más generalmente representados en las mitologías y sistemas religiosos de todo el mundo³⁰.

Campbell reconoce todo esto alegremente, incluso de forma entusiasta, y lo hace porque tiene un plan. Es decir, tiene un plan para salvar a la mitología, para probar que la mitología es «realmente» religiosa y genuinamente espiritual, y que no es, de hecho, meramente un invento de la niñez.

El plan es el siguiente: las producciones mitológicas del *preop* y el *conop*, según él, siempre son tomadas demasiado *literal* y *concretamente*, un punto en el que yo también he insistido mucho. Pero, según Campbell, en *algunos* —*muy pocos*— *individuos* el mito *no es tomado literalmente*, sino que es *tomado de una forma «como si»* (sus propios términos), como si fuera un juego que le libera a uno del mito concreto y le introduce en reinos más trascendentales.

Y según dice, esa es la función *real* del mito, y por tanto así es

como todos los mitos deben juzgarse. Para las masas, sigue siendo verdad que el mito es una ilusión, una distorsión, un planteamiento infantil de la realidad (todas son frases tuyas), pero para los pocos que pueden ver a través de ellos, los mitos son las puertas de entrada hacia lo genuinamente místico. Después elabora el punto de que *es sólo el mito, y no la razón, el que puede lograr esto*, esa es su maravillosa función. Aquí empieza a entrar en graves dificultades.

Cuando los mitos se toman literalmente y de forma concreta, dice Campbell, sirven a la función mundana de integrar a los individuos en la sociedad y en la visión del mundo de una cultura determinada, y en esa función ordinaria, continúa, no sirven a ningún propósito místico, trascendental o espiritual, lo cual también es verdad. Yo veo esa función mundana como *el cometido central, duradero y extraordinariamente importante del mito en este estadio del desarrollo: el simple significado cultural y la integración social correlativa (a nivel preop y conop)*.

Campbell reconoce esta función, pero como está buscando la forma de elevar los mitos al estatus transpersonal, esas funciones son muy secundarias para él. De hecho, dice, cuando la gente toma los mitos de forma literal, lo que ocurre en el 99,9 por 100 de los que creen en los mitos, *entonces se distorsionan*. Resalta mucho este punto: «Se debe admitir, como principio básico de nuestra historia natural de dioses y héroes, que allí donde el mito se toma literalmente, su sentido se pervierte»³¹.

Ignoremos, de momento, que esto implica que el 99,9 por 100 de quienes creen en los mitos los pervierten (en lugar de tomar una posición muy adecuada para ese estadio concreto), y miremos en cambio a esos pocos, poquísimos individuos, que no toman el mito literalmente sino de manera «como si». Cuando Campbell dice «como si», se refiere explícitamente al uso dado a ese término por Kant en su *Prolegomena to every future system of metaphysics*, en el que dice que sólo podemos tener un conocimiento del mundo «como si» o en forma de «realidad posible». Entonces Campbell llega al núcleo de su argumentación:

Estoy dispuesto a aceptar la palabra de Kant pues representa el punto de vista de un metafísico importante. Y si la aplicamos a la serie de juegos rituales y actitudes recién revisados [con lo que se refiere a la actitud que no toma el mito de forma seria o literal] — desde el enmascaramiento de la hostia consagrada y de la imagen del templo, adorador transustanciado y mundo transustanciado— puedo

ver, o creo que puedo ver, que un principio de liberación opera en toda la serie en la forma de un «como si»; y a través de él, el impacto de la llamada «realidad» sobre la psique es transustanciado³².

En otras palabras, un mito es un «mito real» cuando *no* se le toma como verdadero, cuando se le considera de forma «como si». Campbell sabe perfectamente bien que una posición de «como si» es *únicamente posible con una conciencia operacional formal*. De esta forma, de acuerdo a sus conclusiones, un mito ofrece su «liberación» sólo cuando es trascendido y mantenido firmemente en el espacio de posibilidades y del «como si» que ofrece la racionalidad. Es la *razón*, y sólo ella, la que puede liberar al mito de su literalidad concreta y mantenerlo en un espacio de juego, de «como si», de posibilidades, utilizándolo como *analogía* de lo que pueden ser los estadios superiores; y esto es algo que el mito, por sí mismo, *nunca* podría hacer (como Campbell extrañamente acepta)³³.

Son personas como Campbell, Jung o Eliade, que *operan desde un amplio acceso a la racionalidad* —algo que los que originaron el mito *no tenían*—, los que *después* leen un simbólico «como si» en esos mitos. Les gusta jugar con ellos, usarlos como analogías y divertirse mucho, mientras que quienes creen en los mitos no juegan con ellos en absoluto, sino que se los toman muy en serio y se niegan a abrirlos al discurso de la razón o a cualquier tipo de «como si».

En resumen, un mito, según Campbell, sirve a su función principal *sólo* cuando deja de ser un mito y se libera en el espacio de la razón, en un espacio de alternativas y posibilidades, de «como si». ¿Desde qué estructura cree que está operando Kant?

En todas sus exposiciones, Campbell sigue dos métodos: primero expone la forma concreta y literal en la que el 99,9 por 100 de los creyentes toman el mito. En estos casos, a menudo no es muy considerado y desprecia a quienes creen en el mito de forma concreta («En el lado popular, en sus cultos populares, los indios [de la India] son, por supuesto, tan positivistas en la lectura de sus mitos como cualquier granjero de Tennessee, rabino del Bronx o el Papa de Roma. Krishna realmente bailó en éxtasis ante las gopis, y Buda caminó sobre el agua»)³⁴.

En vez de ver el mito concreto como la *única* forma en que el mito *puede* ser creído en ese estadio del desarrollo, y verlo como algo *perfectamente adecuado* y noble (aunque parcial y limitado) *para ese estadio*, toma la creencia concreta en la magia y en el mito como una «perversión», como si esa estructura realmente supusiera una

elección por la que pudiera ser condenada. De hecho, denigra toda una serie de estadios del desarrollo que, a su manera, representaron avances extraordinarios y supusieron una perversión de los estadios espirituales en la misma medida en que la bellota es la perversión del roble. Él *debe* condenar estos estadios per se, porque los juzga desde su visión elevada de la «mitología real»; pero yo no lo hago porque ellos fueron lo auténtico, la cosa genuina: hicieron exactamente lo que era apropiado, definitivo y específico en el estadio mitológico.

Segundo, Campbell sugiere entonces los caminos que esos pocos (que no toman el mito literalmente) han usado para *trascenderlo* (y me gustaría señalar que, por tanto, ya no están haciendo nada que remotamente pudiera llamarse mitología). Para Campbell, esto implica, sobre todo, mantener el mito en el espacio de «como si»; es decir, mantenerlo en el espacio de la razón (con la posibilidad de ir más allá y trascender la razón también).

Aquí Campbell comete la clásica falacia pre/trans. Como los reinos prerracionales son definitivamente mitológicos, entonces Campbell quiere llamar a los espacios transracionales también espacios «mitológicos», ya que son igualmente no racionales (y ya que él quiere salvaguardar a la mitología promoviéndola hacia puestos superiores). Por un lado, pone en un solo grupo a *todas* las tareas no racionales (desde la mitología primitiva hasta los encuentros contemplativos altamente desarrollados), y, por otro —el lado «malo»—, se deshace de la pobre razón, aunque él mismo (de forma bastante hipócrita) la usa para salvaguardar sus mitos. «Los símbolos mitológicos tocan y excitan centros de vida más allá del alcance de los vocabularios de la razón»³⁵. Realmente hay un «más allá de la razón», pero *por eso mismo* está *mucho* «más allá de la mitología».

De hecho, todo el *corpus* teórico del trabajo de Campbell apunta inexorablemente no «en favor de la mitología», sino más bien «más allá de la mitología». Al examinar su obra maestra en cuatro volúmenes, *The masks of god*, Campbell nos deja un mensaje final:

Como cualquier etnólogo, arqueólogo o historiador puede señalar, los mitos de las distintas civilizaciones han variado sensiblemente a través de los siglos y de los distintos lugares de residencia del ser humano en el mundo, hasta tal punto que las «virtudes» de una mitología a menudo se han convertido en el «vicio» de la otra, y el cielo de una en el infierno de la otra. Además, ahora que han desaparecido los viejos horizontes que separaban y

protegían los distintos mundos culturales y sus panteones, un verdadero *Götterdämmerung* está extendiendo sus llamas por todo el universo. Comunidades que antaño se sentían cómodas con sus deidades mitológicamente garantizadas, encuentran, de repente, que son diabólicas a los ojos de sus vecinos³⁶.

Aquí queda plenamente reconocida la naturaleza etnocéntrica y divisiva de la mitología. Campbell lamenta este estado de cosas (aunque es inherente a la mitología y al imperialismo mítico) y concluye que «hace falta una comprensión de naturaleza *más amplia y más global que cualquier cosa que haya sido visualizada en el pasado*». La esperanza, obviamente, se encuentra más allá de la mitología local y provincial. Y más allá de la mitología está la razón universal (y *después*, hay un más allá de la *razón*, que es...).

La confusión pre/trans de Campbell es dolorosamente evidente cuando intenta desplazar o desmontar la ciencia racional (y elevar simultáneamente la mitología). Y, una vez más, esta vergüenza queda establecida por sus propias premisas y sus conclusiones lógicas, que una mente brillante como la de Campbell sólo puede ignorar debido a sus prejuicios.

Como la meta prefijada de Campbell es llegar a probar que la razón y la ciencia no son «superiores» a la mitología «real», comienza por probar que incluso la visión científica del mundo es en realidad mitología. Lo hace resaltando cuatro factores (o funciones) que tienen en común todas las mitologías³⁷. La primera función es «metafísica», y sirve para «reconciliar» la conciencia de vigilia con... el universo *tal como es*. La segunda es la de facilitar «una imagen total interpretativa del mismo», una cosmología interpretativa. La tercera es sociocultural, «la validación y mantenimiento del orden social». Y la cuarta es psicológica, la integración y orientación individual (en otras palabras, sus cuatro funciones son los Tres Grandes más una visión general integradora).

Obviamente, si la definimos de esta manera, la ciencia (o la visión científica del mundo) desarrolla las cuatro funciones de la mitología. Pero después, Campbell añade que la ciencia hace otras cosas que la mitología per se no hace, como los espectaculares descubrimientos sobre la evolución, la medicina, ingeniería, etc.

En otras palabras, la ciencia/racionalidad hace todo lo que hace el mito, más algo extra.

Evidentemente esta es la definición de un estadio superior. Campbell reconoce que la mitología es originada por un *estadio*

concreto del desarrollo humano (alegremente admite que es la infancia del ser humano), y más tarde lo define como aquello que *todos* los estadios tienen en común (es decir, las cuatro funciones, que simplemente son una variante de los cuatro cuadrantes y, por tanto, están presentes en todos los niveles del desarrollo humano). Él espera que esta definición dual encubierta pueda *simultáneamente* admitir la infantilidad de la mitología y hacerla participar de todos los estadios superiores, permitiéndole de esta forma no sólo salvaguardarla (porque es lo que todos los estadios tienen en común), sino empujarla hacia el infinito, hasta el espíritu transpersonal.

Pero las cuatro funciones (los cuatro cuadrantes) no son una definición de las funciones de la mitología; son una definición de las funciones de la evolución. Son una definición de los holones humanos funcionando en cada uno de los estadios del desarrollo, que están presentes tanto en la mitología como en la magia, en la ciencia o en los desarrollos centáuricos. La mitología no puede reclamar los cuatro cuadrantes de una manera especial; es simplemente un ejemplo concreto de los cuatro cuadrantes (la mitología son los cuatro cuadrantes tal como los concibe el pensamiento *conop*, de la misma forma que la ciencia son los cuatro cuadrantes tal como los concibe *el formop*). Esto nos deja únicamente con la otra definición de Campbell: la mitología únicamente puede reivindicar con justicia la infancia del ser humano.

Y llevar *esa* definición hasta el infinito sólo lleva a infantilizar el Espíritu. Las definiciones duales de Campbell realmente se contradicen entre sí y señalan hacia una conclusión inexorable: más allá de la mitología está la razón, y más allá de ambas, el Espíritu.

La visión romántica de la participación mítica

La participación mítica puede conllevar un *orden social muy cohesionado*, principalmente porque puede exportar el desorden y excomulgar a los no creyentes. No hay nada que cohesioné tan maravillosamente a una comunidad como la expectativa de ser quemado en la hoguera por no estar de acuerdo con su visión del mundo.

Por otro lado, la razón *puede causar trastornos* a nivel social, y también le puede faltar el «pegamento social» que tienen algunas culturas de participación mítica, precisamente porque el punto omega de la racionalidad no es sociocéntrico o etnocéntrico sino

mundicéntrico (global o universal): si no puede llegar hasta ese nivel, se siente infeliz por tener que detenerse (como en el caso de un Gandhi, un Sócrates, un Thoreau o un Martin Luther King, Jr.).

Si comparamos la capacidad disruptiva de la razón en el nivel etnocéntrico, sin más ni más, con el alegre etnocentrismo de la mitología, parecerá que, de alguna forma, la aparición de la razón supone una pérdida masiva de significado cultural y de integración social, lo que únicamente es verdad en relación a una desviación etnocéntrica (o de participación mítica).

La evolución, *a nivel global*, está buscando nuevas integraciones y esto requiere, como en todas las transformaciones pasadas, el desmembramiento de las perspectivas locales más limitadas. La mitología ha intentado hacerse global durante los últimos diez mil años y ha fracasado en todos los casos (como hemos visto, debido a que le falta la profundidad genuina de la razón universal, siempre tuvo que ser impuesta militarmente). La razón tiene la *capacidad* y la *intención* globales, pero aún está desarrollando los *medios*, y cada mitología le pone resistencias en su tarea porque siente que sus dioses y diosas están amenazados.

Además, incluso dentro de las naciones-estado, la razón suministra una forma de integración *más profunda* (aunque a veces temblorosa), a través de relaciones de *intercambio basadas en la autoestima*, en vez de las basadas en los roles conformistas de una jerarquía de dominación preestablecida. Los participantes míticos están felices de encajar cómodamente en la jerarquía mitológica, porque entonces todos comparten la misma profundidad.

Pero los ciudadanos racionales *sólo* son felices si coexisten en una relación de intercambio con otros ciudadanos en ese nuevo nivel de profundidad, es decir, con otros ciudadanos libres: legal, *moral* y *políticamente* (como requisito a nivel mundial, sin importar la raza, el color, el credo o el sexo). Para cualquier persona que esté genuinamente en el nivel egoico racional, el pensamiento mismo de que hay otros seres humanos que no tienen acceso a estas libertades resulta muy penoso (mientras que para quienes están en el nivel de la participación mítica, el pensamiento doloroso es el de creer que los demás no se «salvarán» por no ser fieles a su Dios: que otros no se sometan a su Dios hace surgir en su alma llamaradas de furia proselitista; los infieles son *intolerables* y se les puede matar para salvarlos).

La estructura racional puede *tolerar* a quienes creen en mitos

porque tiene un ámbito más amplio y profundo (mientras que los creyentes no toleran los ataques de la razón). La transformación racional es socialmente más *significativa* y culturalmente más *integradora* a nivel *más profundo* (y, por tanto, *más amplio*), aunque parezca menos sólida y robusta que la participación mítica, que es más superficial y estrecha.

De esta forma, la razón introduce sus propios problemas inherentes y se encuentra con sus propias limitaciones (que pueden ser superadas únicamente en niveles transpersonales); por eso, no es una buena idea montarse en el «Expreso de la Regresión» o poner en funcionamiento la «Máquina de la Vuelta al Pasado» hacia épocas medievales, horticultoras o recolectoras: todas ellas ya tuvieron su oportunidad y fracasaron, cada una a su manera especial, maravillosa y espectacular.

La batalla de las visiones del mundo

Hemos visto que cada estadio de desarrollo trasciende e incluye, niega y preserva a sus predecesores; esto se evidencia de manera especialmente interesante cuando examinamos las visiones del mundo mismas.

Cuando sólo tenemos acceso a la conciencia preoperacional, el *Kósmos* nos parece mágico. Cuando tenemos acceso a la conciencia operacional concreta, el *Kósmos* nos parece mítico. Cuando tenemos acceso a la conciencia formal operacional, el *Kósmos* nos parece científico-racional (y puede, aunque es un problema secundario, reducirse a un cosmos plano; esta apariencia plana, hace que las estructuras previas mágica y mítica parezcan más atractivas, y este hecho es explotado por los románticos. Pero eso es otra parte de nuestra historia). A través de estructuras superiores a la razón, como veremos, el *Kósmos* se nos aparece de otras formas muy diferentes.

Vamos a señalar lo que se *preserva* y lo que es *negado* en cada una de estas transformaciones o superposiciones. A medida que lo mágico da lugar a lo mítico, las estructuras preoperacionales mismas son preservadas, es decir, las capacidades de formar imágenes, símbolos y conceptos (los componentes u holones *preop*) son tomadas y envueltas por la mente operacional concreta (como subholones o *componentes necesarios*). No se pierden estas capacidades, únicamente ahora se opera sobre ellas desde una mente superior.

Pero la *visión mágica del mundo*, en conjunto, se pierde, es

negada o dejada de lado (al menos como estructura dominante de conciencia)³⁸. Es decir, las *estructuras básicas* del *preop* son tomadas y *preservadas* en las nuevas estructuras básicas del *conop* (de forma «amistosa», como componentes o subholones de su propio ser), pero la visión mágica del mundo es negada y *reemplazada* por la mítica. Evidentemente, como ahora son *mutuamente excluyentes*, se convierten en enemigas permanentes (son mutuamente excluyentes porque cada una de ellas está constituida por el hecho de ser *la* estructura exclusiva; volveré enseñuida a esto con algunos ejemplos).

Las visiones míticas del mundo —que siempre sitúan un *poder* milagroso en el gran Otro (dioses o diosas), alrededor del cual se puede construir una cohesión social *más allá* de las relaciones de parentesco y consanguinidad— están siempre en guerra con las visiones mágicas, porque la magia sitúa el poder milagroso en el individuo humano (brujo, bruja o sabio). Y esta regresión del poder sociocéntrico al poder egocéntrico alarma, con razón, a las visiones míticas del mundo: se interpreta, y no de una manera totalmente incorrecta, como una regresión moral y, por tanto, las visiones míticas del mundo han inventado para ella muchas soluciones ingeniosas y desagradables.

De forma similar, cuando surge la conciencia formal operacional, incorpora e incluye las estructuras básicas del *conop* (sus capacidades de crear reglas, tomar roles, etc.), pero niega *activamente* la visión mítica del mundo que fue generada cuando *únicamente* eran posibles las operaciones concretas. La racionalidad *preserva* de forma «amistosa», en su propio ser, las estructuras *conop* (como subholones de su nuevo régimen superior), pero *reemplaza* la visión mítica del mundo por la racional, y una vez más las dos se convierten en enemigas constantes. Por esta razón la Iglesia, desde el siglo XVI, comenzó una guerra en dos frentes: por un lado, contra la regresión a la magia y, por otro, contra la suplantación por la ciencia. Tanto los «galileos» como los brujos fueron llamados ante el inquisidor.

Esta es la causa de que la ciencia esté siempre intentando ampliar sus investigaciones y batallando con los mitos, con sus tendencias inherentes a crear jerarquías de dominación, y siempre bajo el grito de guerra de Voltaire: «¡Recordad las crueldades!»

(No hay jerarquías de dominación en la estructura mágica o en las culturas mágicas, porque el *preop* no tiene capacidad de construir jerarquías, no hablemos ya de jerarquías de dominación.

Con la aparición del *conop*, obviamente surgen las jerarquías: no sólo mentales, sino sociales, políticas y religiosas; surge una manía por los sistemas de castas, y las jerarquías de dominación están presentes en cada ocasión en que lo mágico da lugar a lo mítico; estas jerarquías, como los mitos que las sustentan, están *siempre* planteadas de forma concreta y rígida precisamente porque el *conop* no puede dar lugar a estructuras *postconvencionales*: un cambio en la estructura social supone *dañar* al dios/diosa/legislador y, por tanto, tiene un resultado catastrófico para la sociedad misma. Con la llegada de la racionalidad, las jerarquías de dominación son desmontadas porque no están basadas en estándares postconvencionales o globales, y la racionalidad no se queda satisfecha hasta llegar a ese punto omega. Este es uno de los puntos principales del volumen II; lo menciono ahora como ejemplo de las tensiones inherentes entre las distintas visiones del mundo.)

En cada caso, las estructuras básicas del estadio anterior son tomadas y preservadas en un nuevo holón superior, pero la visión del mundo que ha sido *generada* cuando *únicamente* existía el estadio inferior previo es negada y reemplazada por una nueva visión del mundo (que a su vez será superada a medida que avance la evolución)³⁹.

Si la evolución continúa hacia estadios superiores transpersonales, las estructuras básicas de la racionalidad son incorporadas de forma amistosa, como subholones de la nueva conciencia, pero la visión del mundo *meramente* científica, construida *exclusivamente* sobre la racionalidad, es reemplazada por una orientación espiritual (como veremos).

Esto es un ejemplo de lo que en el capítulo 2 llamábamos estructuras básicas y de exclusividad, ya que la evolución «incluye el ser pero niega la parcialidad», y dimos el ejemplo de Hawaii cuando pasa a ser un estado de los Estados Unidos. Quiero incluir aquí otro ejemplo porque, a mi juicio, una comprensión general de este proceso del desarrollo es crucial para entender cualquiera de los estadios superiores de crecimiento.

Si utilizamos la analogía de la escalera, aunque sea poco sofisticada, se podrá ver la relación más fácilmente: los peldaños de la escalera son las estructuras básicas. Cada uno de ellos descansa sobre los anteriores, y lleguemos a la altura que lleguemos al subir por la escalera, todos son necesarios. Si quitamos uno de los escalones inferiores, toda la escalera se vendrá abajo: cada uno de

ellos es una *estructura básica* (u holón básico, tales como imágenes, símbolos, conceptos y reglas), y cada uno de ellos es *preservado* en la escalera total.

Pero a medida que vamos subiendo por la escalera obtenemos una perspectiva diferente del mundo a nuestro alrededor: cada peldaño tiene una visión del mundo distinta, y desde los superiores se puede ver más del mundo (tienen una visión del mundo superior). Aunque cada uno de los *escalones* sigue existiendo a medida que vamos subiendo (de hecho, nuestra ascensión depende de ellos), las distintas visiones del mundo son *reemplazadas*. No podemos estar, por ejemplo, en el séptimo escalón y simultáneamente ver el mundo como se ve desde el primero, aunque nuestra visión siga descansando sobre él. El ser, los escalones, son preservados, pero su parcialidad o exclusividad, las visiones parciales, son *negadas* y *reemplazadas*. (Hasta que dejemos de subir, por supuesto, y en ese punto tenemos «la» visión del mundo que intentará incluir a todas las demás.)

Así, cada transformación ascendente supone una «guerra de paradigmas», una batalla regia sobre cómo contemplar el mundo. Veremos, a medida que nos introducimos en los estados superiores de conciencia, que de la misma forma que el mito venció históricamente a la magia, y la razón al mito, las próximas guerras de paradigmas tendrán lugar entre la razón misma y sus sucesores potenciales.

Y si nos guiamos por la historia, estas nuevas guerras serán tan desagradables como las anteriores.

El valor del planteamiento mitológico

El valor de un planteamiento mitológico adecuadamente interpretado es que puede ayudarnos a los seres racionales actuales a tomar contacto con nuestras raíces, nuestros cimientos, algunas de las capas arqueológicas de nuestra conciencia actual. A partir de Freud, Jung, Piaget y Gebser, se han reconocido estas raíces. La «conexión con», el reconocimiento de nuestras raíces, es enriquecedor y energizante. Sentimos que se libera en nosotros una corriente de energía cuando leemos a Jung, Campbell o Eliade; estamos regando nuestras raíces, y esto impulsa nuestras ramas.

Pero ocurre así porque son holones menores de una conciencia superior, son más fundamentales (y menos significativos),

y el poder real viene precisamente de tocar sus estructuras básicas («arquetípicas») y *simultáneamente despojarles de su visión del mundo*. Si sólo estuviéramos reactivando la misma visión inferior, simplemente sería una regresión completa hacia estructuras *no diferenciadas* (límites y psicóticas, lo que evidentemente ocurre algunas veces). A mi juicio, esta comprensión está detrás de la postura dual que Jung mantiene ante los arquetipos: es totalmente necesario contactar y estar en términos amistosos con ellos, pero finalmente es necesario *diferenciarse e individuarse* de ellos, quitarles el poder que tienen sobre nosotros. En otras palabras, ser amigos de las imágenes pero despojarlas de su visión del mundo.

Pero estas imágenes, símbolos y conceptos primarios mismos, estos «arquetipos», están en la dirección descendente, no en la ascendente (son más superficiales, no más profundos). Esta es la razón por la que, en mi opinión, a pesar de la diversidad de definiciones que Jung facilitó de los arquetipos, siempre afirmó que estaban «cerca de los instintos», que eran «la imagen que los instintos tenían de sí mismos». Liliane Frey-Rhon lo explica así: «La conexión entre instinto e imagen arquetípica le pareció tan cercana [a Jung] que sacó la conclusión de que estaban emparejados. Él vio la imagen primordial [“arquetipo”] como el autorretrato del instinto; en otras palabras, la percepción que el instinto tiene de sí mismo»⁴⁰.

Los instintos son impulsos del tronco cerebral reptiliano y del sistema límbico paleomamífero; esas son las estructuras que están «cerca de» los arquetipos, lo que les sitúa perfectamente entre las categorías de la conciencia. Sensación, percepción, impulso (instinto), imagen, símbolo, concepto, regla..., los arquetipos son en su mayoría colectivos, imágenes fundamentales que se sitúan cerca del impulso/instinto⁴¹. Y si seguimos en la *dirección* de los arquetipos, no llegamos finalmente al Espíritu sino a los átomos. Jung: «Las capas más profundas de la psique pierden su cualidad única individual a medida que receden más hacia la oscuridad. “Más abajo” se van extinguiendo en la materialidad del cuerpo, en las sustancias químicas»⁴².

En otras palabras, los arquetipos jungianos *no* son trascendentales, no son las Formas que encontramos en Platón, Hegel, Shankara o Asanga y Vasubhandu. Estas Formas últimas —los verdaderos arquetipos, las formas ideales— son los patrones creativos que supuestamente subyacen a toda manifestación y ordenan el caos para formar el *Kósmos* (lo investigaremos en el

capítulo 9).

Por otro lado, los arquetipos jungianos son, en su mayor parte, los motivos mágico-míticos e «imágenes arcaicas» —deberían ser llamados «prototipos»— heredados colectivamente por nosotros y provenientes de estadios previos del desarrollo, holones arcaicos que ahora forman parte de nuestra individualidad compuesta (vienen desde abajo hacia arriba, no van de arriba hacia abajo). Tomar contacto amistoso, hacernos conscientes y diferenciar/integrar estos holones arcaicos es una tarea útil no porque sean nuestra transición hacia el futuro, sino porque son nuestro pasado prerracional. Estoy *completamente* de acuerdo con Jung en la necesidad de diferenciar e integrar esta herencia arcaica, pero no creo ni por un minuto que tengan algo que ver con la espiritualidad mística genuina⁴³.

Recordemos también que, para Jung, los arquetipos son imágenes arcaicas heredadas *colectivamente*; surgen a partir de la *experiencia común*, diaria, normal y típica de los hombres y mujeres de todas partes, por eso hay un arquetipo de la Madre, del Padre, del timador, de la sombra, del uroboros (serpiente), etc. Estas situaciones son normales para todo el mundo, en todas partes, y por eso las «impresiones» de estos encuentros durante milenios se han grabado en el cerebro, por así decirlo (o, de forma menos lamarckiana, quienes han nacido teniendo grabada esta impresión, que ayuda a las personas en situaciones típicas, serán más capaces de sobrevivir, reproducirse y pasar la imagen a su vez).

Pero en cualquier era pasada (y también en la actualidad), el número de individuos que *realmente trascendieron* hacia experiencias auténticamente místicas es muy pequeño (como señaló Campbell). En otras palabras, incluso bajo las circunstancias más favorables, simplemente no ha habido suficientes místicos para crear la impronta en toda la raza humana: la experiencia mística profunda *no* es un suceso típico, diario, habitual, que haya podido ser extraído e impreso como impronta evolutiva colectiva⁴⁴. La conciencia mística actual de ninguna manera es una conciencia habitual, típica y colectiva de nuestro pasado. La excelencia, en cualquier época, no es una experiencia de la normalidad colectiva del ayer, que suena a «espiritual» porque se le llama «colectiva», como si una gran cantidad de lo ordinario pudiera hacer lo extraordinario, como si la simple multiplicación de la mediocridad se equiparase con la excelencia.

Así, por dar tan solo un ejemplo, en los libros de Jean Bolen, *Las diosas de cada mujer* [Ed. Kairós] y *Gods in everyman*, hay una maravillosa presentación de todos los dioses «arquetípicos» heredados colectivamente por cada hombre y mujer (desde la paciencia y perseverancia de Hestia a la sexualidad y sensualidad de Afrodita o la fuerza e independencia de Artemisa). Pero estos dioses y diosas no son formas de conciencia transpersonal, o luminosidades genuinamente místicas, sino una colección de autoimágenes (de personas) típicas, de cada día, que están disponibles para hombres y mujeres. Pero típicas, colectivamente, no quiere decir transpersonales⁴⁵.

Creo que hay, evidentemente, «arquetipos» místicos (en el sentido trascendental que mencioné anteriormente y al que volveremos), pero no pueden ser explicados como una herencia del pasado; son Atractores extraños que permanecen en nuestro futuro, puntos omega que no han sido manifestados *colectivamente* en el pasado y sin embargo están disponibles para cada individuo como *potenciales estructurales*, como estructuras futuras que quieren descender, no como estructuras pasadas que quieren ascender.

El movimiento de los hombres

Muchos hombres modernos sienten que retirarse al bosque, tocar los tambores y conectar con las imágenes arcaicas del guerrero, cazador, rey, hombre salvaje, etc., les ayuda a contactar con estos holones arcaicos, y por tanto se sienten enriquecidos, energizados y enraizados. A menudo nuestra cultura ha negado estos holones a la par que tampoco los ha preservado de forma integrada y aceptable, y así una «vuelta a las raíces» resulta apropiada y benigna.

Estos hombres, en pleno espacio de la razón, ponen en juego estos mitos de forma «como si», trascendiéndolos en el mismo momento en que los ponen en juego (y quienes no los trascienden, los que los toman con seriedad, se encuentran con graves problemas emocionales; el «hombre salvaje» como mito es una cosa, como modelo literal otra muy distinta).

Pero me sorprende el hecho de que prácticamente todas las mujeres que conozco, y todas las mujeres que han escrito sobre el movimiento de los hombres, se sienten *alarmadas* por él. Creen que es asqueroso, ridículo, tonto u obsceno. Las feministas liberales se sienten irritadas por él, porque mantienen que los hombres, al ser

esencialmente opresores, no tienen derecho a protestar por nada y contemplan las «reuniones de hombres» únicamente como la ocasión en que los carceleros afilan sus armas de opresión. Las feministas radicales, que en otras ocasiones defienden con vigor las diferencias entre sexos, en este caso parece que nunca hayan tomado *esta* diferencia en cuenta y reaccionan ante esta situación con incomodidad y escrúpulos.

En todas estas reacciones parece prevalecer un miedo penetrante. Una reunión de hombres produce *temor* en la mayoría de las mujeres, sea cual sea su ideología, y yo creo que con razón. Las imágenes arquetípicas, por estar aún «tan cerca del cuerpo», de los instintos, de la biosfera, están bajo los ritmos de las fuerzas biológicas universales, por medio de las cuales los hombres siempre han dominado a las mujeres (fuera intencionalmente o no). Sólo en la noosfera se puede concebir la igualdad, encontrarla y reforzarla. El hombre salvaje es el hombre biosférico, el hombre instintivo, en el que domina el cuerpo físico, en el que la reciprocidad entre sexos está cortada, en el que la comunicación se hace a base de gruñidos.

La mujer actual, en mi opinión, cuando escucha los tambores resonar en el bosque, escucha retumbar desde las profundidades un millón de años de dominación física, y a ninguna de ellas le gusta lo que oye.

La razón libera el mito

Vimos que, según la opinión de Campbell, la función «realmente real» del mito (o la más importante) tiene lugar cuando se le toma de forma «como si». En otras palabras, el «poder oculto» del mito es

liberado cuando tomamos éste en el espacio abierto de la racionalidad. Ahora podemos ver por qué: cuando la razón toma un mito, conecta con su ser pero niega su parcialidad, y por tanto *libera* a la estructura mítica de su prisión superficial. Solamente la razón puede liberar la luminosidad atrapada en el mito.

Así, la razón *libera* el espíritu que reside en el mito, un espíritu que lucha desde dentro por liberarse. El hecho de que la racionalidad parezca «espiritual» o no, es totalmente irrelevante; lo que está claro es que no parece «mitológica», y si al decir «espiritual» queremos decir mitológica, evidentemente la razón no lo es.

Pero la espiritualidad genuina, como veremos, tiene que ver

en primer lugar con una cierta medida de profundidad y es un desarrollo de esa profundidad. Hay *más* espiritualidad en la *negación* que la razón hace de Dios que en la *afirmación* que el mito hace de Él, precisamente porque en la primera hay *más profundidad*. (Lo transracional desarrolla aún más profundidad, más espíritu, que el mito o la razón.)

Las manifestaciones de la espiritualidad *genuina* de la *razón*, de su profundidad genuina, son su capacidad de pluralismo universal, su insistencia en la tolerancia y benevolencia universales, su comprensión del perspectivismo global-planetario, su compasión. Estas capacidades no son *reveladas* a la razón *desde fuera* (por una fuerza mítica): surgen de *dentro* de su propia estructura, de su propia profundidad *inherente* (es por lo que no tiene que recurrir a un dios mítico para poner en práctica su programa de benevolencia universal, por lo que incluso un «ateo» que actúe desde la compasión racional-universal es más espiritual que un fundamentalista que quiera convertir a todo el universo a su dios de participación mítica). El hecho de que el espíritu de la razón no se pasee por los cielos lanzando sus rayos ni pase el tiempo convirtiendo en patatas las espinacas no habla en su contra, sino a su favor.

La mitología en la actualidad

Podemos ver que los usos de la mitología en nuestro mundo actual son muchos y variados. Para empezar, los motivos mitológicos literales y fundamentalistas son actualmente el cemento social de muchas culturas (incluyendo una gran parte de la nuestra propia), y siendo tan imperialistas y divisivos como son, su poder socialmente integrador y etnocéntrico debe ser calculado con mucho cuidado. No se puede simplemente cambiar o desmontar los mitos de estas sociedades (o segmentos de ellas) y esperar que las sociedades mismas sobrevivan (o que lo acepten sin luchar).

Además, incluso en las sociedades organizadas alrededor de una visión del mundo racional-pluralista, cada individuo *comienza* su vida en el nivel arcaico, después pasa al mágico y al mítico para llegar (si es que llega) al racional. Uno de los problemas de la Ilustración fue que supuso que la Razón tenía que sustituir a todo lo anterior hasta las raíces, de forma que cada niño naciera, más o menos, siendo un racionalista ilustrado y tolerante. Como la *tabula* estaba *rasa*, lo único que teníamos que hacer era escribir la palabra R-A-Z-Ó-N en la

pizarra vacía, y todos lo entenderían maravillosamente.

No hace falta decir que no es así. Cada niño aún tiene que negociar la visión arcaica del mundo, después deshacerla con la visión mágica, más tarde deshacer ésta con la mítica y después deshacer la mítica con la racional (según progresa hacia la transracional). Cada una de estas transformaciones es una serie de dolorosas muertes y renacimientos, y el individuo típico intenta detener el dolor deteniendo las transformaciones.

Ya pasó el tiempo (en el Este desarrollado y en el Oeste) en el que uno podía establecerse cómodamente en la estructura mágica o incluso en la mítica. El centro de gravedad de «el alma del mundo», por así decirlo, ha entrado en la estructura racional del pluralismo universal, y por tanto el primer punto en el que el individuo puede parar el crecimiento (y «detener» el dolor) sin sufrir la censura social, es entre lo mítico y lo racional (es decir, aunque uno se sienta apegado al mito, éste debe apoyarse en racionalizaciones, porque se tropieza con la racionalidad por todas partes). Evidentemente, la mayoría de individuos en las sociedades racionales se establecerá en algún lugar entre lo mítico y lo racional utilizando los formidables poderes de la razón para mantener una mitología concreta, divisiva e imperialista, y un programa agresivamente fundamentalista de intolerancia sistemática.

Esta mayoría está en guerra constante con la magia, con los *demás* mitos y con la *razón*, todo lo cual es visto simplemente como la obra del diablo.

La solución moderna a esta pesadilla evolutiva es que la estructura racional de los estados democráticos *tolera* los subholones mágicos y míticos, y ha conseguido, a través de la crucial separación entre Iglesia y Estado, *extirpar la visión del mundo* de esos subholones mágicos y míticos del régimen organizativo de la sociedad, que está definido por la tolerancia racional de todo excepto de la intolerancia. Estos subholones han sido desprovistos de su poder de *gobernar exclusivamente*, de expandir su imperialismo mítico con medios nacional-militares, aunque esto no impide que estén siempre creando agitación para inclinar el estado hacia sus valores fundamentalistas. (Por supuesto, para aquellas naciones en las que gobiernan los holones míticos, el militarismo expansionista es aún la norma; y en estos casos, como siempre, no está en juego si uno puede llegar a ganar y obligar a los demás a seguir la propia fe, sino si uno se puede ganar el derecho de morir intentándolo.)

Pero incluso para quienes se han desarrollado más allá de un planteamiento mitológico concreto del mundo, las estructuras mitológicas mismas, como ya hemos observado, pasan a ser holones menores dentro de la personalidad compuesta del individuo, y deben ser respetados como la fuente del propio ser y de las propias raíces. Y ahí, como he indicado, reside el verdadero valor de los planteamientos mitopoéticos de Jung y Campbell (una vez despojados de su elevacionismo).

Pero si la espiritualidad genuina no es (tal como yo mantengo) un producto del pasado (o de los arquetipos pretéritos), entonces ¿qué pasa con las grandes figuras espirituales de Oriente y Occidente que vivieron en el pasado? ¿Qué pasa con los Budas, los Cristos, los Krishnas? ¿No expresan cierta capacidad del pasado, cierta sabiduría arquetípica con la que hemos perdido contacto? ¿Y al contactar con nuestra propia espiritualidad, no estamos contactando con un potencial del pasado que hemos perdido, negado u olvidado?

Quizás está perdido, pero no en el pasado. Permitidme repetir lo que dije anteriormente sobre los «verdaderos arquetipos», las estructuras transpersonales y trascendentales: no pueden ser explicadas como una herencia del pasado; son Atractores extraños que están en nuestro futuro, puntos omega que aún no han sido manifestados *colectivamente* en el pasado, pero que están disponibles en cada individuo como *potenciales estructurales*, como estructuras futuras que intentan descender, no como estructuras del pasado que intenten resurgir.

Los grandes y escasos místicos del pasado (como Buda, Cristo, al-Hallaj, Lady Tsogyal, Hui-neng o Hildegard) estaban, de hecho, por delante de su tiempo y también del nuestro. En otras palabras, definitivamente *no* son figuras del pasado sino del futuro.

En su espiritualidad no accedieron al ayer sino al mañana. En la profundidad de su conciencia no vemos el ocaso, sino un nuevo amanecer. No heredaron el pasado en absoluto, sino el futuro.

El futuro hacia el que ahora podemos dirigirnos.

LOS DOMINIOS LEJANOS DE LA NATURALEZA HUMANA

Este ser y conciencia está aquí envuelto en materia. La evolución es el proceso por el que se libera; la conciencia aparece en lo que parecía inconsciente [como la materia, la fisiosfera], y una vez que aparece se autoimpulsa [«autoorganiza»] para crecer cada vez más alto y a la vez ampliarse y desarrollarse hacia una mayor perfección. La vida es el primer paso de esta liberación de conciencia; la mente, el segundo. Pero la evolución no acaba en la mente; espera liberarse en algo mayor, en una conciencia espiritual y supramental. Por tanto, no hay razón para poner límites a las posibilidades evolutivas tomando nuestra organización o estatus actual como definitivo.

SRI AUROBINDO

Somos todavía los hijos bastardos de una evolución que no ha acabado, atrapados siempre entre los fragmentos del ayer y las uniones del mañana, uniones aparentemente destinadas a llevarnos más allá de cualquier cosa que podamos imaginar en la actualidad y que, como todos los nacimientos de este tipo, son tremendamente penosas e insoportablemente extáticas. Con la más leve mirada, una vez más hacia adentro, se despliegan nuevos matrimonios y el teatro continúa.

El castillo interior

He insistido constantemente en que cada estadio evolutivo, en cualquier dominio, implica un nuevo emerger y, por tanto, una nueva profundidad o una nueva interioridad, ya lo estemos aplicando a las moléculas, los pájaros o los delfines; y cada nueva interioridad es también un ir más allá, una trascendencia, una identidad superior más amplia y abarcante. La formula es: ir hacia dentro = ir más allá = = abarcar más. Quiero aclarar cuidadosamente lo que esto significa.

Es muy importante porque los estadios superiores del desarrollo, los estadios transpersonales, transracionales y místicos, todos ellos implican un nuevo ir hacia dentro, una nueva interioridad. Desde hace ya algún tiempo, ha estado circulando la acusación de que tareas tales como la meditación son narcisistas y retiradas. Los ecologistas en particular, afirman que la meditación es

«escapista» o «egocéntrica», y que este «ir adentro» simplemente ignora los problemas «reales» del mundo «real» que está «ahí afuera».

Es precisamente lo contrario. Lejos de ser una retirada narcisista o un aislamiento interno, la meditación (o el desarrollo transpersonal en general) es simplemente una continuación natural del proceso evolutivo, en el que cada nueva interiorización nos lleva más lejos, hacia una mayor amplitud.

Recordemos que dos de nuestros principios (8 y 12d) afirmaban que más evolución significa mayor profundidad y mayor autonomía relativa. En el campo del desarrollo humano, esto se evidencia particularmente en el hecho de que, según la psicología evolutiva (como veremos), mayor crecimiento y desarrollo siempre implica una *mayor internalización* (o mayor interiorización). Aunque en principio pueda sonar muy paradójico, cuanto *más interiorizada* está una persona, *menos narcisista* será su conciencia. Por tanto, hemos de entender por qué, para todas las escuelas de psicología evolutiva, esta ecuación es verdad: mayor desarrollo = *mayor interiorización* = = *menor narcisismo* (o menor egocentrismo).

En resumen, tenemos que entender por qué cuanto más interiorizada está una persona se hace menos egocéntrica.

Empecemos con la interiorización. «La evolución, para Hartmann [fundador de la psicología psicoanalítica evolutiva], es un proceso de *interiorización progresiva* porque, en el desarrollo de las especies, el organismo alcanza una mayor independencia de su entorno, y como resultado “reacciones que originalmente ocurrían en relación al mundo externo, son desplazadas hacia el interior del organismo”. Cuanto más independiente se hace un organismo, tanto mayor será su independencia de los estímulos de su entorno inmediato»¹. Por ejemplo, esto es aplicable al niño que ya no se deshace en lágrimas si no recibe alimento de forma inmediata. Al interiorizar su conciencia, ya no se siente tan afectado por las fluctuaciones de su entorno inmediato: su autonomía relativa, su capacidad de permanecer enfocado hacia su interior, aumenta. Esta interiorización progresiva es la piedra angular de la psicología psicoanalítica evolutiva (Hartmann, Blanck, Kernberg, Kohut). Está implícita en la noción jungiana de individualidad. De forma similar, Piaget describió el pensamiento como una «acción internalizada», la capacidad de planear internamente una acción y anticipar su curso sin ser meramente un autómatas reactivo.

En otras palabras, para la psicología evolutiva, mayor desarrollo = mayor interiorización = mayor autonomía relativa. Simplemente es la manera en que el principio 12d se presenta en los seres humanos.

La segunda parte de la ecuación está relacionada con el narcisismo, que es sinónimo aproximado de egocentrismo, del cual hemos hablado mucho. Recordemos únicamente que un mayor desarrollo implica precisamente la capacidad de trascender el propio punto de vista aislado y subjetivo; por tanto, hallar perspectivas e identidades superiores y más amplias. Piaget se refirió a todo el proceso evolutivo como proceso de *egocentrismo decreciente*, al que también llamó «descentramiento».

Si juntamos las anteriores conclusiones tendremos que: mayor desarrollo = mayor interiorización = mayor autonomía = menor narcisismo (descentramiento).

En otras palabras, cuanto mayor la introspección, cuanto más podemos ir hacia *dentro* o reflexionar sobre nosotros mismos, tanto más desapegados podemos estar de nuestro yo, tanto más nos podemos elevar sobre la limitada perspectiva del yo, y en consecuencia tanto menos narcisistas o egocéntricos nos hacemos (o más *descentrados*). Esta es la razón por la que Piaget siempre está diciendo cosas que *parecen* paradójicas, como: «Finalmente, el niño se hace consciente de su subjetividad, se libera de su egocentricidad»².

Cuanto más puede reflexionar sobre sí mismo, más puede trascenderse; su subjetividad, su *interioridad*, le libera del egocentrismo. Howard Gardner ha hecho un trabajo magistral al resumir el desarrollo como dos procesos de egocentrismo decreciente y creciente interioridad. «El primero es el declinar del egocentrismo. El niño pequeño es, en términos piagetianos, totalmente egocéntrico, lo que no significa que sólo piensa egoístamente en sí mismo, sino, por el contrario, es totalmente incapaz de pensar en sí mismo. El niño egocéntrico es totalmente incapaz de diferenciarse del resto del mundo; no se separa de los demás ni de los objetos. Así, siente que los demás comparten su dolor o su placer, que sus balbuceos serán inevitablemente entendidos, que su perspectiva es compartida por todo el mundo, que incluso los animales y las plantas comparten su conciencia. Al jugar al escondite, se “esconde” permaneciendo ante la vista de los demás porque su egocentrismo le impide reconocer que los demás

son conscientes de su localización. Todo el camino del desarrollo humano puede ser contemplado como una disminución del egocentrismo...»³.

Esta disminución del narcisismo está conectada directamente con la «segunda tendencia en el crecimiento mental», es decir, «la tendencia hacia la interiorización. El niño pequeño o bien resuelve problemas a través de su actividad en el mundo, o no los resuelve. El niño mayor, por otro lado, puede alcanzar muchas aperturas mentales innovadoras sin que medien acciones físicas. Es capaz de realizar estas acciones interiormente, por medio de operaciones concretas y formales»⁴. Al actuar interiormente sobre el yo éste se descentra, lo que permite, entre otras muchas cosas, la expansión continuada (descentramiento) de la respuesta moral desde lo egocéntrico hacia lo sociocéntrico y lo mundicéntrico (integral-aperspectival).

En resumen, cuanto más va uno hacia *dentro*, tanto más puede ir *más allá*, y tanto más puede adoptar una *identidad más profunda* con una *perspectiva más amplia*.

La meditación, entonces, como veremos en detalle, implica un *ir más adentro* añadido y, por tanto, un *ir más allá* añadido, el descubrimiento de una conciencia superior con una nueva y más amplia identidad; de esta forma la meditación es uno de los antídotos más fuertes del egocentrismo y el narcisismo (y del geocentrismo, antropocentrismo y sociocentrismo).

Recordemos la conclusión final de Piaget sobre el egocentrismo, a saber: «El egocentrismo oscurece la verdad.» La meditación, como antídoto del egocentrismo, implicaría un aumento sustancial de la capacidad de *desvelar la verdad*, una limpieza de las telarañas de la percepción autocentrada y una apertura en la que el *Kósmos* se podría manifestar más claramente, y ser visto y apreciado por lo que es y no por lo que pueda hacer por *mí*.

En resumen, cada *interiorización revierte* en una mayor percepción del *Kósmos*. Esto es lo que parece confundir tanto a los holistas planos (y a los críticos ecológicos de la contemplación), porque en su mundo plano de yo y cosmos cuanta *más* atención se ponga en un sitio, *menos* atención queda para dedicarla al otro (y quieren que los ojos de todo el mundo estén fijados en la naturaleza externa), mientras que en el *Kósmos* holárquico y pluridimensional cuanto *más* se descubren las profundidades del yo, tanto *más* se desvelan las del *Kósmos*. (Veremos dentro de un momento a dónde

nos lleva todo esto.) Este movimiento general de *hacia dentro-y-más-allá* no es nuevo entre los humanos: es la simple continuación del proceso evolutivo *kósmico*, que es «autodesarrollo a través de la autotranscendencia», el mismo proceso que funciona en los átomos, moléculas y células; un proceso que, en el dominio humano, continúa de forma natural hacia el superconsciente, sin que haya nada oculto o misterioso al respecto.

Visión-lógica

La capacidad de interiorizarse y *mirar a* la racionalidad da como resultado un *ir más allá* de la racionalidad, y el primer estadio de este ir más allá es la visión-lógica. Si te das cuenta de que eres racional, ¿cuál es la naturaleza de esa conciencia que ahora es mayor que la racionalidad? Ser consciente de la racionalidad implica no ser ya únicamente racional, ¿de acuerdo?

Muchos psicólogos (Bruner, Flavell, Arieti, Cowan, Arlin, etc.) han señalado que hay muchas pruebas de un estado posterior al operacional formal de Piaget. Ha sido llamado «dialéctico», «integrador», «sintético creativo», «integral-aperspectival», etc. Yo utilizo el nombre de *visión-lógica* o *reticular-lógica*, pero las conclusiones son esencialmente las mismas: «El estadio operacional formal de Piaget se considera un estadio de resolución de problemas. Pero los científicos y pensadores realmente creativos, los que hacen preguntas y definen problemas importantes están más allá de ese estadio. Aunque el modelo de Piaget es adecuado para describir las estructuras cognitivas de los adolescentes y adultos competentes, no es adecuada para describir las cumbres intelectuales de los premios Nobel, de los grandes estadistas, poetas, etc.»⁵.

Es verdad, pero me gustaría dar un énfasis muy diferente a esta estructura porque, aunque hay muy poca gente que podría llegar a las «cumbres intelectuales de un premio Nobel», el *espacio* visión-lógica (su espacio en el mundo o visión del mundo) está a disposición de quien quiera continuar con su crecimiento y desarrollo. En otras palabras, progresar a través de los distintos estadios del crecimiento no quiere decir que uno tenga que dominar de forma extraordinaria cada uno de ellos y demostrar una comprensión genial de ese estadio antes de seguir adelante: sería lo mismo que decir que ningún individuo puede ir más allá del estadio oral hasta que sea un cocinero de postín.

No hace falta siquiera ser capaz de articular las

características de un estadio concreto (los niños van más allá del *preop* sin ser capaces de definirlo). Simplemente es necesario desarrollar una *competencia adecuada* en ese estadio, de manera que pueda servir como plataforma para trascender al estadio siguiente. Para trascender lo verbal no hay que llegar a ser un Shakespeare.

Así, para desarrollar la racionalidad formal, no es necesario aprender cálculo y lógica proposicional. Cada vez que uno se imagina distintos resultados posibles, cada vez que uno se imagina futuros posibles diferentes al actual, cada vez que uno sueña el sueño de lo que podría ser, está usando la conciencia formal operacional. Y a partir de esa plataforma se puede entrar en la visión-lógica, lo que no quiere decir que uno tenga que convertirse en un Hegel o un Whitehead para avanzar, sino simplemente que uno tiene que pensar globalmente, lo cual no es muy difícil. Quienes *dominen totalmente* este estadio, o cualquier otro, serán muy pocos; pero todos estamos invitados a atravesarlo.

Como la visión-lógica trasciende pero incluye lo operacional formal, completa y hace fructíferas muchas tendencias que comenzaron en la racionalidad universal misma (por lo que muchos escritores se refieren a la visión-lógica como «razón madura», «razón dialéctica» o «razón sintética», etc.). Algunos investigadores simplemente subdividen la conciencia formal operacional en distintos subestadios, y el superior es el que hemos llamado visión-lógica. Por ejemplo, James Fowler, divide *el formop en formop temprano, formop dicotomizante, formop dialéctico y formop sintético* (los tres primeros son lo que yo llamo racionalidad y el último es el visión-lógica, aunque los cuatro son «razón» en el sentido más amplio). Además, hay un importantísimo trabajo de Fowler sobre «los estadios de la fe» (cuyos detalles reservo para una nota)⁶, que es otra clara descripción de la evolución desde lo mágico a lo mítico-literario hasta la «riqueza común del ser» universal.

En otras palabras, la racionalidad es global y la visión-lógica es más global. Tomemos, por ejemplo, a Habermas (en *Communication and the evolution of society*). La racionalidad formal operacional establece los estadios postconvencionales de, primero, «libertades civiles» o «libertad legal» para «todos aquellos a quienes la ley obliga», y después, en un estadio de mayor desarrollo, no pide únicamente libertad legal sino «libertad moral» para «todos los seres humanos como personas privadas». Pero aún más allá, la razón madura o comunicativa (nuestra visión-lógica) pide ambas, «libertad

moral y política», para «todos los seres humanos como miembros de una sociedad mundial». Así, donde la racionalidad comenzó con la orientación *mundicéntrica* del pluralismo universal, la visión-lógica hace fructificar esa orientación al demandar no sólo libertad legal y moral, sino legal, moral y política (incluye el estadio previo y añade algo crucial: trasciende e incluye).

De forma similar, la conciencia ecológica y relacional que comenzó a surgir con el formal operacional, llega a su plenitud con la visión del mundo centáurica y visión-lógica. Al comenzar a *diferenciarse* de la racionalidad (observarla y operar sobre ella), la visión-lógica puede, por primera vez, *integrar* la *razón* con sus predecesores, incluyendo la vida y la materia, como holones menores de su individualidad compuesta.

En otras palabras, mi intención es insistir en este punto: la visión centáurica puede integrar fisiosfera, biosfera y noosfera en su propia individualidad compuesta (y este es, como sugerí en el capítulo 5, el siguiente estadio importante de la transformación global en su vertiente más avanzada, aunque la mayoría del «trabajo que queda por hacer» es todavía el de llevar el mundo a la racionalidad universal, descentrada y pluralista).

Esta integración general (fisiosfera, biosfera y noosfera o materia, cuerpo y mente) está presente, por ejemplo, en los trabajos de Broughton, Loevinger, Selman, Maslow y otros. Simplemente como ejemplo, aunque sea un ejemplo importante, podemos examinar el trabajo de John Broughton.

Como siempre, este nuevo estadio centáurico posee no solamente una nueva capacidad cognitiva (visión-lógica), sino que implica también un nuevo sentido de la identidad (centáurico), con nuevos deseos, impulsos, necesidades, percepciones, terrores y patologías: es un yo nuevo y superior en el nuevo y más amplio mundo de los demás. Broughton ha cartografiado con mucho cuidado los estadios de desarrollo del yo y del conocimiento que llevan a esta nueva forma centáurica de estar-en-el-mundo⁷.

Simplificando considerablemente, Broughton preguntó a individuos desde preescolar hasta la temprana edad adulta: «¿Dónde está o qué es tu *yo*?»

Como era un estudio verbal, Broughton comenzó con los niños del *preop* tardío (mágico-mítico), al que llamó nivel cero. En este estadio, los niños responden de forma uniforme que el yo está «dentro» y la realidad está «fuera». Los pensamientos no se

distinguen de los objetos (aún hay adherencias mágicas; el niño no ha completado el tercer fulcro).

En el nivel uno, aún en el estadio *preop*, los niños creen que el yo está identificado con el cuerpo físico, pero la mente controla al yo y le puede decir lo que tiene que hacer, así que es la mente la que mueve el cuerpo. La relación entre mente y cuerpo es autoritaria: la mente es una persona mayor y el cuerpo es un niño (la mente y el cuerpo se van diferenciando lentamente). De la misma forma, los pensamientos se distinguen de los objetos pero no hay distinción entre realidad y apariencia («realismo inocente»).

El nivel dos tiene lugar entre los siete y doce años (*conop*). La mente y el cuerpo ya están diferenciados en este nivel (el tercer fulcro se ha completado), y el niño habla del yo no como cuerpo, sino como *persona* (*rol social o persona*, fulcro 4), y la persona incluye ambos, cuerpo y mente. Aunque ya se distingue entre pensamientos y cosas, persiste aún un sabor muy personalista en el conocimiento (remanente del egocentrismo); los hechos y las opiniones aún no están claramente diferenciados.

En el tercer nivel, que tiene lugar entre los once y los diecisiete años (*formop* temprano), «la personalidad social o *rol* se ve como *falsa apariencia externa*, diferente del *yo interno verdadero*». Aquí vemos claramente la diferenciación del yo (el ego racional) de su encaje en roles sociocéntricos, la aparición de una nueva interioridad o autonomía relativa que se *da cuenta* de los roles sociales, y por tanto *se desidentifica y trasciende*. «El yo es la naturaleza normal de la persona; es un tipo de esencia que permanece igual a pesar de los cambios en los contenidos mentales.»

De la misma forma, y por la misma razón, «en este nivel aparece la razón reflexiva». (Este es el quinto fulcro, en el que el ego racional y reflexivo se diferencia y, por tanto, trasciende el rol sociocéntrico o de participación mítica con la posible patología correspondiente de una «crisis de identidad». Señalemos también que el nuevo ego-yo está *empezando* a permanecer como *testigo* de la corriente de sucesos mentales y ya no es arrastrado por los pensamientos que pasan; el adolescente en este estadio informa de que hay algo que «sigue siendo lo mismo a pesar de los cambios en los contenidos mentales».)

En el nivel cuatro, o *formop* tardío, la persona se hace capaz de realizar procesos de conciencia hipotético-deductivos (que pasaría si, «como si»), y se concibe la realidad en términos de

relatividad e interrelación (ecología y relatividad en el sentido más amplio, como ya hemos visto). El yo se ve como un postulado que «confiere unidad e integridad a la personalidad, la experiencia y el comportamiento» (es el «ego maduro»).

Pero, y esto es muy significativo, el desarrollo puede tomar un giro capcioso en este punto. En vez de ser el principio que confiere unidad e integridad a la experiencia y al comportamiento, el yo se puede *identificar simplemente con la experiencia y el comportamiento*. En este giro capcioso behaviourista, «la persona es un sistema cibernético guiado a conseguir sus deseos materiales. En este nivel, el énfasis radica en ver todo desde un marco de referencia relativista o subjetivo que deja a la persona cerca de una posición solipsista».

El mundo se ve como un gran *sistema cibernético* relativista, tan relativista y «holístico» que no deja lugar al sujeto dentro de la trama objetiva. El yo, por tanto, permanece desimplicado y por encima de la realidad, desencantado, desencarnado. Es una postura «cercana al solipsismo»: hiperindividualidad cortada de toda comunión. Este es precisamente, como hemos visto, el paradigma fundamental de la Ilustración: un mundo perfectamente holístico que deja al yo perfectamente atomizado⁸.

Un yo trascendental se puede unir a otros «yoes» transcendentales mientras que un yo puramente empírico desaparece en la trama empírica y en el orden interactuante y nunca se vuelve a oír hablar de él. (Ningún hilo de la red total es consciente ni puede llegar a ser consciente de la red total; si pudiera, dejaría de ser un mero hilo. Esto no se permite en la teoría de sistemas y es la razón por la que, como Habermas ha demostrado, la teoría de sistemas siempre acaba siendo aislacionista y egocéntrica, o «solipsista».)

Pero para que emerja un yo más trascendental, primero se tiene que diferenciar del yo puramente empírico, y así vemos que, según Broughton: «*En el nivel cinco, el yo como observador se diferencia del yo-concepto conocido.*» En otras palabras, algo parecido a un Yo puramente observante (un testigo trascendental o Atman, que investigaremos enseguida), está comenzando a diferenciarse claramente del yo empírico o yo objetivo; este es otro territorio, un nuevo ir hacia dentro que va más allá, un nuevo emerger que trasciende pero incluye al ego empírico.

A esta primera trascendencia del ego le estamos llamando centauro (el principio del sexto fulcro, o la sexta gran diferenciación

que hemos visto hasta ahora en el desarrollo del yo)⁹. Este es el reino visión-lógica que nos lleva a la integración centáurica, de la que Broughton afirmó: «La realidad está definida por la *coherencia* del marco de *referencia interpretativo*.»

Este estadio integrador madura en el último de los niveles de Broughton (centáurico tardío), en el que «*mente y cuerpo son ambas experiencias de un yo integrado*», que es la frase que más a menudo he utilizado para definir el yo centáurico o integrado. Precisamente porque la conciencia se ha *diferenciado* de (o desidentificado de, o trascendido) una identificación *exclusiva* con el cuerpo, la persona, el ego y la mente, ahora puede *integrarlos* de forma unificada, en un nuevo holón superior en el que cada uno de ellos participa como holón menor. Fisiosfera, biosfera y noosfera; al no identificarse con ninguna es capaz de integrar a cada una de ellas.

Pero no todo es dulzura y ligereza en el centauro. Como siempre, las nuevas capacidades superiores traen consigo nuevas y superiores patologías potenciales. A medida que la visión-lógica va sumando todas las posibilidades que le da el ojo de la mente, acaba llegando a una conclusión sombría: la vida personal es una breve chispa en el vacío cósmico. Aunque ahora todo sea maravilloso, vamos a morir igualmente: el *hastío*, como dijo Heidegger, es la respuesta auténtica del ser existencial (centáurico), un hastío que nos llama del autoolvido a la presencia, un temor que no abarca esta parte de mí o la otra (cuerpo, persona, ego o mente), sino la totalidad de mi ser-en-el-mundo. Cuando contemplo mi vida con autenticidad, veo su final, su muerte; y veo que mis «otros yoes», mi ego, mis personas, estaban todos mantenidos por la inautenticidad, por la *evitación* de la conciencia de la muerte en soledad.

Se puede establecer una profunda enfermedad existencial, que es la patología característica de este estadio (fulcro 6). Ya no estamos protegidos por los dioses o diosas antropocéntricos, la razón se aplana cuando intenta explicar el misterio, que aún no ha sido puesto en manos del superconsciente; miramos fijamente hacia fuera, a la oscura y tétrica noche que pronto nos engullirá con tanta seguridad como una vez nos escupió. Tolstoy relata:

La cuestión que en mi cincuenta cumpleaños me ha llevado a plantearme el suicidio, es la más simple de todas, presente en el alma de cada hombre: «¿Qué producirá lo que estoy haciendo y lo que pueda hacer mañana? ¿Cuál será el resultado de mi vida?» Dicho de otra forma: «¿Por qué vivo? ¿Por qué desear cosa alguna?» O en otras

palabras: «¿Hay algún significado en mi vida que no será destruido por la inevitable muerte que me espera?»

Esta pregunta *nunca* podría surgir en la estructura mágica. Ésta tiene significado abundante, incluso exorbitante, porque el universo siempre se centra en ella, fue hecho para ella y le sirve cada día según sus necesidades: cada gota de lluvia alivia su alma porque confirma su cosmocentricidad; el gran espíritu lo expresa a través del viento que susurra siempre: «Existo para ti.»

Esta pregunta tampoco surgiría *nunca* en el creyente mítico: esta alma existe sólo para su Dios, un Dios que, gracias a una feliz coincidencia, salvará su alma eterna si le profesa fe: una sociedad de admiración mutua cuyo destino es un mala infinitud. Una crisis de fe y significado es imposible desde el interior de ese círculo (la crisis ocurre sólo cuando el alma sospecha de su Dios).

Esta cuestión *nunca* molestaría al feliz racionalista que se hizo racionalista cuando decidió no volver a hacerse este tipo de preguntas, y de esta forma olvidó la pregunta haciéndola inconsciente y mantiene esa inconsciencia ridiculizando a quienes se preguntan.

No, esa pregunta surge desde un yo que sabe demasiado, que ve demasiado, que siente demasiado. Los consuelos han desaparecido; la calavera sonreirá en medio del banquete; el yo no se puede tranquilizar con trivialidades. Desde la profundidad, grita a los dioses que ya no están allí, busca significados no desvelados, aún no encarnados. Su agonía tiene el valor de un trillón de magias satisfechas y el de un millón de mitos creyentes y, sin embargo, su único consuelo es su dolor incesante, un dolor, un temor, un vacío que es sentido más allá de la comodidad y de la distracción del cuerpo, la persona o el ego, que mira valientemente al rostro del Vacío y ya no puede explicar ni el Terror ni el Misterio. Es un alma demasiado despierta, un alma en el límite de lo transpersonal.

Los dominios transpersonales

Hemos visto repetidamente que los problemas de un estadio se «difuminan» en el siguiente, por eso la única cura para la angustia existencial es la trascendencia de la condición existencial, es decir, la trascendencia del centauro, negándolo y preservándolo en una conciencia superior y más amplia. Aquí estamos empezando a dejar atrás la noosfera y entrando en la teosfera, en los dominios transpersonales, en el dominio de lo no sólo autoconsciente sino

supraconsciente.

Hay gran cantidad de asuntos que deben ser clarificados a medida que seguimos la evolución (y los veinte principios) según se adentra en las formas superiores o más profundas de desarrollo transpersonal.

En primer lugar, y sobre todo, si a este desarrollo superior le vamos a llamar «religioso» o «espiritual», será de forma muy diferente a lo que generalmente se entiende por estos términos. Hemos pasado varios capítulos revisando cuidadosamente los primeros desarrollos de las estructuras arcaicas, mágicas y míticas (que generalmente están asociadas a las grandes religiones del mundo), precisamente porque esas estructuras no son transpersonales o contemplativas. Aquí podemos ponernos de acuerdo con Campbell: si el 99,9 por 100 de la gente quiere llamar a lo mágico y lo mítico «religión real», entonces que así sea para ellos (es un uso legítimo)¹⁰; pero eso no es en absoluto a lo que los grandes yoguis, santos y sabios del mundo se refieren cuando hablan de desarrollo místico o «realmente religioso», y en cualquier caso no es lo que yo tengo en mente.

Sin embargo, Campbell tiene razón cuando dice que muy pocos individuos, a lo largo de las eras mágica, mítica y racional, fueron capaces de ir más allá de ellas y penetrar en los dominios transracionales y transpersonales. E incluso si sus enseñanzas (como las del Buda, Cristo, Patanjali, Padmasambhava, Rumí y Chih-i) fueron tomadas por las masas y traducidas en términos mágicos, míticos o egoicos —«la salvación del alma individual»—, eso no era lo que sus enseñanzas decían clara, incluso patentemente, ni tampoco prestaron ayuda intencionada a este tipo de tareas. Sus enseñanzas tenían que ver con la *liberación* de la individualidad y no con su perpetuación eterna, una noción grotesca que fue equiparada directamente con el infierno o el samsara.

Sus enseñanzas y trabajos contemplativos eran (y son) totalmente transracionales. Es decir, aunque todas las tradiciones contemplativas están dirigidas a ir más allá de la razón, todas *comienzan* con la *razón*, con la idea de que la verdad ha de establecerse en base a *pruebas*, con métodos *experimentales*, que ha de *ser probada* en el laboratorio de la *experiencia* personal; que estas verdades están abiertas a todos aquellos que deseen *intentar el experimento* y desvelar *por sí mismos* la verdad o falsedad de sus afirmaciones espirituales —y que los dogmas y creencias

establecidas son precisamente lo que impiden la aparición de verdades más profundas y visiones más amplias.

Así, cada una de estas tareas espirituales (que examinaremos con cuidado) afirman que existen dominios superiores de conciencia, amplitud, amor, identidad, realidad, yo y verdad. Pero estas afirmaciones no son dogmáticas; no deben ser creídas porque las dijo una autoridad, o porque la tradición sociocéntrica las ha conservado, o porque la salvación depende de ser un «verdadero creyente». Más bien, las afirmaciones sobre estos dominios superiores son una *conclusión* basada en cientos de años de experimentación introspectiva y verificación colectiva. Las afirmaciones falsas son *rechazadas* basándose en *pruebas consensuadas*, y se añaden nuevas pruebas para ajustar y afinar las conclusiones experimentales.

Estas tareas espirituales, en otras palabras, son puramente científicas en el sentido más significativo del término; la presentación sistemática de estas tareas sigue con precisión los pasos de cualquier *ciencia reconstructiva*.

Objeciones a lo transpersonal

Las objeciones más comunes a estas ciencias contemplativas no tienen mucha fuerza. La más típica dice que estos estados son privados e interiores y no pueden ser validados públicamente; son «meramente subjetivos».

Esto simplemente no es verdad; o más bien, si es verdad, entonces es aplicable a todas las disciplinas no empíricas, desde las matemáticas a la literatura, la lingüística, el psicoanálisis o la interpretación histórica. Nadie ha visto «ahí fuera», en el «mundo sensorial», la raíz cuadrada de un número negativo. Es un símbolo matemático que sólo puede ser visto *internamente*, «privadamente», con el ojo de la mente. Sin embargo, un colectivo de matemáticos competentes sabe exactamente lo que significan los símbolos; pueden intercambiar ese símbolo con facilidad dentro de la conciencia intersubjetiva, y pueden confirmar o rechazar un uso propio y consistente de ese símbolo. Así, las experiencias «privadas» de los científicos contemplativos pueden ser compartidas dentro de un colectivo de contemplativos experimentados, enraizados en una experiencia común y compartida que esté abierta a la confirmación o rechazo en base a pruebas públicas.

Recordemos que el sendero de la derecha está abierto a la verificación empírica, lo que significa que las dimensiones derechas

de los holones, sus formas y exteriores, pueden ser «vistas» por los sentidos o extensiones de éstos. Pero las dimensiones del sendero izquierdo —el lado interno— *no pueden* verse empíricamente «ahí fuera», aunque pueden ser *experimentadas* internamente (no obstante, tienen *correlaciones* empíricas: mis pensamientos internos pueden ser registrados en una máquina pero no pueden ser determinados, interpretados o conocidos a partir de *esa* prueba). Todo lo que está en el lado izquierdo, desde sensaciones, impulsos, imágenes, conceptos, etc., es una *experiencia interna* que me es conocida por *contacto directo* (que puede ser «descrito objetivamente», pero sólo a un colectivo intersubjetivo que tenga la *misma profundidad*, de forma que su *interpretación* se pueda hacer desde esa *profundidad*). *Las experiencias espirituales directas* son simplemente los dominios superiores del cuadrante superior izquierdo, y esas experiencias son tan reales como cualquier otra experiencia directa, y pueden ser compartidas (o distorsionadas) fácilmente como cualquier otro conocimiento experimental¹¹.

(La única forma de negar la validez del conocimiento experimental interior directo —ya sea matemático, introspectivo o espiritual— es tomar la postura de los behaviouristas e identificar la experiencia interna con el comportamiento externo. ¿Hace falta mencionar que este es el giro capcioso o actuación patológica del cuarto nivel de Broughton?)

Hay, por supuesto, una condición: el experimentador o experimentadora *debe*, según el caso, *haber desarrollado las herramientas cognitivas necesarias*. Si, por ejemplo, queremos investigar el pensamiento operacional concreto, un colectivo de niños que se han desarrollado sólo hasta el nivel *preop* no nos servirá. Si tomamos un niño del nivel *preop* y delante de él vertemos el agua de un vaso bajo y ancho en otro alto y delgado, el niño nos dirá que el vaso alto tiene más agua. Si le decimos que los dos tienen la misma cantidad de agua porque acaba de ver cómo se ha vertido de uno en otro, el niño no tendrá ni idea de lo que le estamos diciendo. «No, el vaso alto tiene más agua.» Podemos repetir la operación las veces que queramos, el niño seguirá negando que tengan la misma cantidad de agua. (Es interesante el hecho de que si grabamos al niño en este estadio y después esperamos varios años hasta que haya desarrollado el *conop* —momento en el que le parecerá obvio que ambos vasos tienen la misma cantidad de agua—, al enseñarle la grabación negará que es él. Piensa que se ha trucado

la cinta de vídeo, ya que nadie puede ser tan estúpido.) El niño *preop* está *inmerso* en un mundo que incluye realidades *conop*, está en medio de esas realidades y, sin embargo, no las puede «ver»: son «de otro mundo».

En cada estadio del desarrollo, de hecho, el siguiente estadio parece ser «otro mundo»: literalmente, no existe para el individuo, aunque de hecho ese individuo esté *saturado* de una realidad que contiene el «otro» mundo. El individuo en su «existencia de este mundo» simplemente no puede entender las características «del otro mundo» que están a su alrededor.

Simultáneamente, estos espacios superiores o más profundos (ya sean *conop*, *formop* o algo superior) no están localizados *en otro lugar* del espacio-tiempo físico. Están *aquí*, en percepciones *más profundas* de *este* mundo. *Otros mundos* se convierten *en éste* a medida que progresa la evolución. El espacio de *conop* es totalmente otro mundo para el niño *preop* (incluso cuando lo tienen *directamente delante*), otro mundo que, sin embargo, se hace obvio, presente, visto y «de este mundo» en el estadio *conop*, y el niño acaba diciendo: «¿De qué iba todo este lío?» Pero antes de darse el nuevo desarrollo, no hay nada en el mundo presente que permita al niño entender el otro mundo (o el otro mundo se hubiera convertido en algo real, y por tanto de este mundo).

Ocurre lo mismo con los desarrollos superiores o transpersonales. Si los explicas a alguien a nivel racional, lo mejor que te puede pasar es que se quede deslumbrado como un ciervo cuando le enfocas de noche con las luces de un automóvil (en el peor de los casos, oirás algo como: «¿No te habrás olvidado de tomar sus tranquilizantes?»).

Lo primero que quiero resaltar es que los estados superiores de desarrollo transpersonal han sido tomados de quienes se han desarrollado hasta esos estadios y muestran características palpables, discernibles y repetibles de ese desarrollo. Los estadios mismos pueden ser *reconstruidos racionalmente* (explicados de forma racional), pero no pueden ser experimentados de esta forma. Únicamente pueden experimentarse a través del desarrollo contemplativo transracional, cuyos estadios se desarrollan de la misma forma que cualquier otro estadio del proceso y cuyas experiencias son tan reales como otras cualesquiera.

Pero uno debe llegar a ser adecuado para esa experiencia, que de otra forma seguirá siendo un mundo invisible. Cuando los

yoguis, sabios o contemplativos dicen frases como: «Todo el mundo en una manifestación del Yo», ésta no es una afirmación meramente racional sobre la que tenemos que reflexionar para ver si tiene sentido lógico; más bien es una descripción, a menudo poética, de una aprehensión o experiencia directa. Y es esa experiencia directa la que hemos de poner a prueba, no rumiando filosóficamente sobre ella, sino tomando el método experimental de la conciencia contemplativa, desarrollando las herramientas de conocimiento necesarias, y experimentándola después directamente en nosotros.

Como dijo Emerson: «Sólo podemos ver aquello que somos.»

Lenguaje y misticismo

En este sentido, otra de las objeciones más comunes es que las experiencias místicas o contemplativas, al no poder ser explicadas en el lenguaje ordinario, ni en ningún otro lenguaje, no tienen base epistemológica, no son «un conocimiento real». Esto simplemente deja de lado el problema de lo que significa que el conocimiento está situado lingüísticamente.

Saussure, como dije anteriormente, afirmó que todos los signos lingüísticos tienen dos componentes, el significante y el significado, representados a menudo como S/S. El *significante* es el símbolo escrito o sonido, el *componente material* del signo (tales como las formas materiales de tinta escritas en esta página o las vibraciones físicas del aire cuando hablamos). El *significado* es lo que nos viene a la mente cuando vemos u oímos el significante.

Así, escribo físicamente la palabra *perro* en esta página, ese es el significante. Lees la palabra y comprendes lo que quiero decir, algo así como un animal peludo con cuatro patas que ladra —ese es el significado, lo que viene a la mente—. Un *signo* es una combinación de estos dos componentes, y los dos componentes son, por supuesto, la dimensión derecha (exterior física) e izquierda del signo (la conciencia interior o significado).

Y ambas son diferentes del *referente* real, o aquello a lo que el signo «apunta», ya sea interno o externo. Por tanto, el significante es la palabra *perro*, el referente es el perro real, y el significado es lo que viene a la mente cuando leemos u oímos el significante *perro*. La genialidad de Saussure fue la de señalar que el *significado* no es meramente lo mismo que el *referente*, porque «lo que viene a la mente» depende de una serie de circunstancias ajenas al perro real, y eso es lo que hace que la realidad lingüística sea tan fascinante.

Lo que Saussure quiere decir —y esto es lo que provocó todo el movimiento estructuralista— es que el signo no puede ser entendido como entidad aislada, porque en y por sí mismo *no tiene significado* (por lo que diferentes palabras pueden significar lo mismo en lenguas distintas, y el «significado» nunca trata simplemente de una palabra que apunta a una cosa, porque ¿cómo podrían distintas palabras representar lo mismo?). Los signos deben ser entendidos como parte de una holarquía de diferencias integrada en estructuras significativas. Tanto los significantes como los significados son holones, o totalidades/partes en una cadena de totalidades/partes, y Saussure dejó claro que es *su posición relativa* lo que les *da significado* a cada una (el lenguaje es un sistema significativo de elementos sin significado: *como siempre*, el régimen o estructura del supraholón confiere significado a los subholones, un significado que los subholones por sí mismos no tienen ni pueden tener).

En otras palabras, los significantes y los significados existen como una estructura de contextos dentro de contextos dentro de contextos, y el significado mismo está *ligado al contexto*. El significado no se encuentra en la palabra sino en el contexto: el banco de sentarse no es el banco en el que se guarda dinero, y la diferencia no está en la palabra, porque la palabra *banco* es la misma en ambos casos, es el contexto relacional el que determina su significado: *toda la estructura* del lenguaje está implicada en el significado de cada término. Esta fue la gran intuición de Saussure.

Esto, como siempre, contribuyó a una división entre teóricos del sendero izquierdo y del derecho. Los del derecho, o estructuralistas puros, querían estudiar únicamente la *estructura externa del sistema de significantes* en el lenguaje y en la cultura (un planteamiento que a su vez dio lugar al posestructuralismo, que quería liberar al significante de cualquier referencia en absoluto — como en la arqueología de Foucault o en la gramatología de Derrida— y verlo como flotante o deslizante, anclado únicamente por el poder o el prejuicio: el significado depende obviamente del contexto, pero los contextos no tienen límite, y por tanto el significado es *impuesto* arbitrariamente por el poder o el prejuicio; la llamada «revolución posestructuralista» de «significantes en flotación libre»).

Los teóricos del sendero izquierdo querían estudiar los contextos dentro de contextos de *significado interior*; los *significados*

únicamente pueden ser *interpretados*, no pueden ser vistos, y pueden ser interpretados sólo en el contexto de un trasfondo de prácticas sociales (los hermeneutas, desde Heidegger a Khun y desde Taylor a aspectos de Wittgenstein).

Pero tanto los hermeneutas del sendero izquierdo como los estructuralistas del derecho estaban de acuerdo en que los signos sólo pueden ser entendidos contextualmente (ya sea en un contexto de prácticas sociales compartidas que proveen el conocimiento previo, o trasfondo, para una interpretación común, o en un contexto de estructuras lingüísticas compartidas no-individuales. En el capítulo 4 argumenté que ambos planteamientos son igualmente importantes: representan el interior y exterior del holón lingüístico; incluso Foucault llegó a entenderlo así)¹².

Todo esto se relaciona con el misticismo de la siguiente forma: la palabra *perro* tiene un significado compartido por ti y por mí porque el signo existe en una estructura lingüística compartida y en un trasfondo cultural común de prácticas sociales e interpretativas. ¿Pero qué pasa si nunca has visto un perro? ¿Qué ocurre entonces?

Por supuesto que te lo puedo describir, pero la palabra no será significativa a menos que haya puntos de experiencia compartida que te permitan «llamar» en tu mente al mismo *significado* al que me refiero con el *significante* «perro». (Si sustituimos la palabra *naturaleza de Buda* por *perro* podemos ver la importancia de esta línea de pensamiento para la experiencia mística; lo exploraremos enseguida.) Los hermeneutas tiene mucha razón en este tema: el hecho de que tú y yo compartamos las mismas estructuras lingüísticas *no es suficiente* para garantizar que vas a obtener el significado adecuado. Tenemos que compartir una *experiencia de vida común* para asumir que la significación es idéntica.

Además, la experiencia real de ver a un perro no es en sí misma una experiencia *meramente* lingüística. El *significante*, la palabra *perro*, no es el perro real, ni es el referente real. Obviamente toda la experiencia del perro real no se puede poner en palabras, en *significantes*. Pero el hecho de que el perro real no pueda ser puesto en palabras no significa que no exista o que no sea real. Significa únicamente que el *significante* sólo tiene sentido si tú y yo tenemos una experiencia similar, una *experiencia de vida común* y compartida, y entonces sabré lo que quieres decir cuando dices:

«Aquel perro me dio miedo.»

En resumen, ninguna experiencia puede ser expresada en palabras sin más¹³. El sexo no puede ser puesto en palabras; o uno ha tenido la experiencia o no la ha tenido, y por mucha poesía que le pongamos, ésta no puede tomar su lugar. Los atardeceres, comerse un pastel, escuchar a Bach, montar en bicicleta, emborracharse o vomitar; creedme, ninguna de esas experiencias puede ser capturada en palabras.

Y si esto es así, ¿por qué sería un problema que las experiencias espirituales no puedan ser descritas con palabras? En este sentido no son ni más ni menos difíciles de describir que cualquier otra experiencia. Si digo «perro» y has tenido la experiencia, sabrás exactamente a qué me refiero. Si un maestro zen dice «Vacío», y has tenido esa experiencia, sabrás exactamente a qué se refiere. Si no has tenido la experiencia «perro» o la experiencia «Vacío», el hecho de seguir añadiendo palabras nunca, bajo ninguna circunstancia, hará que la tengas.

Así, si vamos a plantear esta acusación ante el misticismo, debemos plantearla también, al mismo nivel, ante casi cualquier otra experiencia que vivamos, como la del perro o el atardecer. (Realmente esta es la acusación más fácil de descartar de cuantas se hacen al misticismo.)

Por el contrario, las palabras funcionan bien como significantes para la experiencia, sea mundana o espiritual, si ambos, tú y yo, hemos tenido experiencias similares en un contexto de prácticas compartidas. ¡Los maestros zen hablan del Vacío todo el tiempo! y saben exactamente a qué se refieren, y la palabra es *perfectamente adecuada* para expresar lo que quieren decir si se tiene la experiencia (porque lo que quieren decir sólo se puede desvelar dentro de la práctica compartida del *zazen*, de la práctica meditativa).

Vayamos un paso más allá. Si digo a un niño *conop*: «Es como si estuviera en otra parte», el niño puede mover la cabeza como si realmente entendiera el significado de la frase. El niño *conop* ya tiene la estructura lingüística compartida (y la gramática) para descifrar las palabras. Pero como hemos visto, en tanto que no puede entender las implicaciones de las frases «como si», no entiende realmente el *significado* de mi frase. Una vez surgida la estructura superior del *formop*, sin embargo, ésta pondrá al niño en el *espacio* donde el «como si» no es sólo un significante sino un *significado* que tiene un

referente en el espacio *formop*: no sólo una palabra, sino una comprensión directa que con más o menos espontaneidad salta a la mente cuando oímos o vemos la palabra, y que está referida a una entidad genuinamente existente en el espacio racional.

En otras palabras, *todos* los signos existen en un *continuum* de *referentes en evolución* y de *significados en evolución*. El *referente* de un signo no está simplemente en «el» mundo esperando que alguien lo mire; el referente existe *únicamente* en un *espacio* que *sólo* se desvela en un proceso de desarrollo, y el *significado* existe únicamente en la *percepción interior* de aquellos que se han desarrollado hasta ese espacio (que estructura el trasfondo de significación interpretativa que permite emerger al significado). *Ninguna experiencia* del niño *conop* le podrá mostrar el significado de un perro «como si», porque el perro «como si» no existe *en ningún lugar* del espacio *conop*; *existe* únicamente en el espacio *formop* y, por tanto, es un referente que requiere un significado desarrollado incluso para ser percibido.

Veámoslo punto por punto: los *significantes* de signos son siempre únicamente físicos, siempre son componentes materiales, en los que no reside ningún significado (la propuesta de Saussure); y como los significantes son siempre físicos, incluso mi perro puede verlos (y evidentemente no ve en ellos ningún significado; o más bien, los ve desde el nivel sensoriomotor, quizá como algo que comer). Esto se debe a que el *referente* real de un signo existe sólo en un *espacio en el mundo* (sensoriomotor, mágico, mítico, mental, etc.), que únicamente se desvela en un nivel particular de profundidad (*preop*, *conop*, *formop*, etc.). De la misma forma, el *significado* del signo existe únicamente en la *percepción interior* de quienes han desarrollado la *profundidad requerida* (en un contexto de prácticas sociales y culturales, o en un colectivo intersubjetivo de quienes tienen la misma profundidad)¹⁴.

Tanto el niño *conop* como mi perro pueden ver las palabras físicas «como si»; pero no las entienden. Las señales empíricas carecen de significado. Ellos no tienen el significado evolutivo, y por tanto no pueden ver el referente real.

Varios ejemplos de referentes y espacios-en-el-mundo: las rocas existen en el espacio sensoriomotor; las nubes animistas existen en el espacio mágico; Santa Claus existe en el espacio mítico; la raíz cuadrada de un número negativo existe en el espacio racional; los arquetipos existen en el espacio sutil, y así sucesivamente; no

como objetos dados previamente, sino como productos de los cuatro cuadrantes. Y así, para comprender los referentes respresentados por estos significantes (desde «rocas» a «arquetipos»), uno debe poseer la profundidad requerida a través del propio desarrollo interior (de modo que esos significantes puedan evocar el significado adecuado: cuando lees «la raíz cuadrada de un número negativo», sabes lo que significa, lo que quiere decir, pero sólo si te has desarrollado hasta *el formop*).

Asimismo, las palabras *naturaleza de Buda, Atman, Espíritu y Dharmakaya* son significantes cuyos *referentes* existen únicamente en el espacio transpersonal o *espiritual*, y por tanto requieren, para ser entendidos, un *significado desarrollado*, un interior convenientemente desarrollado, o dimensión izquierda, que corresponda a la palabra externa; de otra forma serán únicamente palabras: el Espíritu que no se ha visto es como el perro que no se ha visto. Sin un significado desarrollado, las palabras no captarán al perro ni al Espíritu.

Puntualicemos: puedo buscar un perro y enseñártelo porque ambos existimos es un espacio sensoriomotor y no hay ninguna razón por la que no puedas ver al perro. Otro ejemplo: no hay ninguna razón por la que no puedas entender un perro «como si», porque su referente está en el espacio racional y *ya* estamos compartiendo el espacio racional, ya estamos *transformados* hasta ese nivel de profundidad: todo un mundo compartido de referentes están a nuestra disposición para ser aprehendidos (porque ya hemos creado el espacio o la apertura en la que se pueden manifestar).

Pero no puedo ir a buscar a Buda y enseñártelo a menos que hayas desarrollado los requisitos cognitivos que te permitan resonar con el *significante* cuyo *referente* existe únicamente en el espacio espiritual y cuyo *significado* existe únicamente en el interior del corazón de aquellos que han despertado a ese espacio.

Pruebas de validez del misticismo

Si quiero saber si está lloviendo o no, voy a la ventana, miro y, sí, claro, está lloviendo. Pero quizás esté equivocado, o quizá mi vista esté mal. ¿Te importaría mirar? Vas a la ventana y confirmas que está lloviendo.

Estos son, de forma muy simplificada, los tres pasos de la búsqueda de cualquier conocimiento (sea del sendero izquierdo o derecho) ¹⁵. La primera *instrucción*, siempre referida a la forma es:

«Si quieres saber esto, haz esto otro.» Si quieres averiguar si la célula tiene núcleo, coge un microscopio, aprende a seccionar los tejidos, tiñe la célula, ponla bajo el microscopio y mira. Si quieres saber el significado de *Hamlet*, aprende inglés, consigue el libro y léelo. Si quieres saber si $2 + 2$ es realmente 4, aprende la teoría aritmética, toma los teoremas, estúdialos y compara los resultados.

Las distintas *instrucciones* nos llevan a desvelar o abrir las posibilidades de una iluminación, de una aprehensión, intuición o una experimentación directa del dominio mencionado por la instrucción. «Ves» el significado de *Hamlet*, o si está lloviendo, o por qué $2 + 2$ son realmente 4. Este es el segundo nivel, la iluminación o *aprehensión*. Ves o aprehendes, a través de la experiencia directa, los datos velados de ese dominio¹⁶.

Pero podrías equivocarte, y por tanto comparas tus resultados, tus datos, con los de otros que hayan completado los dos primeros niveles, con otros que hayan seguido las instrucciones y obtenido sus propios datos. En este colectivo de personas de igual rango, comparas, y confirmas o rechazas tus datos originales. Este es el tercer nivel, la *confirmación colectiva* (o refutación).

Estos tres niveles —instrucción, iluminación, confirmación— son los principales componentes de cualquier búsqueda del conocimiento¹⁷. Uno de los grandes valores del trabajo de Thomas Khun (y de los pragmáticos antes que él, en particular de la vertiente «analítico-pragmática» de Heidegger) era llevar la atención a la importancia de las instrucciones o *prácticas reales* para generar conocimiento y, además, generar el *tipo* de conocimiento que *pueda* ser articulado en un espacio dado.

Es decir, las *prácticas* sociales o *instrucciones* sociales son cruciales para crear y desvelar los tipos de espacio en el mundo en el que sujetos y objetos aparecen (y, por tanto, el tipo de conocimiento que *pueden* desarrollar). Los referentes del conocimiento, como vimos antes, existen únicamente en espacios específicos, y esos espacios no están simplemente dados empíricamente, no están expuestos para que todo el mundo pueda percibirlos¹⁸; más bien, son desvelados/creados por las transformaciones cognitivas en el contexto de un trasfondo de instrucciones y prácticas sociales¹⁹.

Dicho de manera simple, el primer nivel en la adquisición del conocimiento nunca es simplemente: «Mira»; es: «Haz esto y luego mira.»

Kuhn, en uno de los conceptos más malinterpretados de

nuestra era, señaló que la ciencia normal procede por medio de *instrucciones demostrativas*; es decir, prácticas y métodos compartidos sobre los que la comunidad científica llega al acuerdo de que desvelan y dirigen los temas importantes de cada campo. Kuhn llamó a estas instrucciones acordadas «modelo» o «paradigma»: una práctica, técnica o método de demostración sobre la que todos llegan al acuerdo de qué es fundamental para hacer avanzar la búsqueda del conocimiento. Y era el paradigma, la instrucción demostrativa, el que desvelaba cada tipo concreto de datos, de forma que el paradigma mismo era una cuestión de consenso, no de mera correspondencia.

En el mundo académico de las dos culturas, muchos estudiosos de humanidades carentes de financiación (y prácticamente todo el movimiento de la Nueva Era) tomaron la noción de «paradigma» como forma de recortar la autoridad de la ciencia normal, potenciar sus propios departamentos y reducir los hechos empíricos a convenciones sociales arbitrarias —y después proponer su propio «paradigma» nuevo y mejorado—. En estos casos, «paradigma» se confundía con algún tipo de teoría general, concepto o noción, y la idea era que si aparecía alguien con una teoría mejor, se podían dejar de lado las pruebas reales porque eran simplemente «del viejo paradigma».

Entre otras cosas, esto significó que la ciencia empírica no mostró ningún «progreso» real, sino que era simplemente un intercambio de opiniones («paradigmas») sin *referente*, excepto en las *convenciones* arbitrarias de los científicos (y estas convenciones estaban siempre cargadas de algún tipo de «-ismo» que el nuevo paradigma superaría).

Todos los mencionados se olvidaban de que Kuhn insistía reiteradamente en que «las últimas teorías científicas son mejores que las anteriores para resolver problemas en los distintos entornos en los que se aplican. Ésta no es una posición relativista, y expone el sentido en el cual creo con convicción en el progreso científico»²⁰.

Pero al hacer colapsar el concepto de «paradigma» como procedimiento en una mera teoría (no anclada por sí misma), la empresa científica podía colapsar en distintas formas de charla (y los nuevos maestros del universo eran, por tanto, los críticos literarios). De la misma forma, en el frente de la Nueva Era, había un montón de «nuevos paradigmas» que podían entrar y redirigir la fealdad del viejo paradigma.

Pero los paradigmas son, en primer lugar y sobre todo, *instrucciones*, *prácticas reales* (todas ellas tienen componentes no discursivos que nunca son introducidos en las teorías que mantienen); son métodos para obtener nuevos datos en el dominio al que nos hayamos dirigido, y funcionan porque son verdad en el sentido significativo de la palabra. La ciencia *hace progresos* reales, como decía Kuhn, porque los sucesivos paradigmas van desvelando cada vez más datos interesantes. El mismo Foucault reconoció que las ciencias naturales, incluso si comenzaron como estructuras de poder, se habían separado de él (eran las pseudociencias del biopoder las que quedaban repletas de poder disfrazado de conocimiento).

Ni la gente de la Nueva Era ni la del «nuevo paradigma» tenían nada que se pareciera a un nuevo paradigma, porque todo lo que ofrecían era charla. No tenían nuevas técnicas, ni nuevas metodologías, ni nuevos modelos o nuevas instrucciones, y por tanto ningún dato nuevo. Todo lo que tenían, debido a una falsa interpretación de Kuhn, era un pseudointento de ganar la partida a la ciencia normal y reemplazarla con su lectura favorita del *Kósmos*.

Las tradiciones contemplativas, por otro lado, siempre han venido, para empezar, con una serie de instrucciones en la mano. Son, por encima de todo, un conjunto de *prácticas*, prácticas que deben ser ejercitadas durante años para llegar a dominarse (muchos más que los que necesita la formación del científico medio). Estas instrucciones (*zazen, shikan-taza, vipassana*, contemplación introspectiva, *satsang, darshan*, etc.; comentaremos cada una de ellas) no son cosas sobre las que se piensa, son cosas que se hacen.

Una vez que uno domina el modelo o la práctica paradigmática (nivel 1), entra en un espacio en el que se revelan nuevos datos (nivel 2). Estos son aprehensiones directas o iluminaciones; en una palabra, *experiencias espirituales directas* (*satori, kensho, shaktipat, nada, shabd*, etc.). Estos datos son revisados con rigor (nivel 3) por el colectivo de quienes han completado asimismo los dos primeros niveles (instrucción e iluminación). Los datos erróneos son *rechazados* por el colectivo (*sangha*) de aquellos cuyos ojos cognitivos son adecuados para ese dominio concreto.

Así, mientras repasaba detalladamente *Los tres ojos del conocimiento*, llegué a la conclusión de que el auténtico conocimiento tiene un componente que es similar al paradigma de Kuhn (a saber:

la instrucción), un componente que es similar a la amplia demanda empírica de pruebas, datos o experiencia (a saber: la iluminación o aprehensión, bien sea de experiencia sensorial, experiencia mental o experiencia espiritual), y un componente similar a los criterios de falibilidad de sir Karl Popper (a saber: la confirmación potencial o refutación por parte de una comunidad adecuada)

En resumen, las revelaciones contemplativas están abiertas a los criterios de falsación de todo conocimiento genuino, porque el sendero contemplativo sigue los tres pasos o niveles de toda adquisición válida de conocimiento.

La reconstrucción del sendero contemplativo

Por supuesto, esto no exime a las distintas tradiciones contemplativas de tener sus propias trabas culturales, contextos e interpretaciones. Pero en la medida en que la tarea contemplativa desvela aspectos universales del *Kósmos*, se podría esperar que las estructuras profundas de las tradiciones contemplativas (pero no sus estructuras superficiales) mostrasen parecidos en los distintos niveles de profundidad creados/desvelados por las instrucciones meditativas y paradigmas.

En otras palabras, las estructuras profundas de los espacios (arcaico, mágico, mítico, racional y transpersonal) muestran, en gran medida, rasgos transculturales invariantes en un nivel profundo de abstracción, mientras que las estructuras superficiales (los sujetos y objetos reales en los distintos espacios) son, de forma natural y apropiada, diferentes de una cultura a otra. Del mismo modo que la mente humana cultiva los mismos conceptos, imágenes y símbolos a nivel universal (aunque los contenidos reales de estas estructuras varíen considerablemente), el espíritu humano cultiva intuiciones universales de lo Divino, y estos *significados desarrollados* se desvelan de forma reconstruible, al igual que cualquier otro holón del *Kósmos* (sus referentes son tan reales como cualquier otro dato revelado).

En las últimas décadas muchos investigadores (como Stalislav Grof, Roger Walsh, Frances Vaughan, Daniel Brown, Jack Engler, Daniel Goleman, Charles Tart, Donald Rothberg, Michael Zimmerman, Seymour Boorstein, Mark Epstein, David Lukoff, Michael Washburn, Joel Funk, John Nelson, John Chirban, Robert Forman, Francis Lu, Michael Murphy, Mark Waldman, James Fadiman, yo mismo y otros)²¹ hemos realizado un gran esfuerzo para reconstruir

racionalmente los estadios superiores del desarrollo transpersonal o contemplativo, estadios que continúan de forma natural y normal más allá del ego y del centauro si no ocurre una fijación o detención.

Una gran parte de este trabajo ha sido resumido en *Transformations of consciousness: conventional and contemplative perspectives on development* (Wilber, Engler y Brown); no repetiré aquí su contenido, pero la conclusión es muy directa. Engler y Brown la resumen así:

Las principales tradiciones [contemplativas], que hemos estudiado en sus lenguas originales, presentan un despliegue de las experiencias de meditación en términos de un *modelo compuesto por estadios*: por ejemplo, el mahamudra de la tradición budista tibetana; el visuddhimagga de la tradición pali theravada, y los yoga sutras de la tradición sánscrita hindú. *Los modelos son suficientemente similares como para sugerir una secuencia de estadios común e invariante*, a pesar de las grandes diferencias lingüísticas y culturales, y la variedad en el estilo de las prácticas.

También se ha visto que este modelo de desarrollo es coherente con los estadios de plegaria interior o místicos encontrados entre los judíos (kabalistas), los musulmanes (sufíes) y las tradiciones místicas cristianas (véase, por ejemplo, el capítulo de Chirban en *Transformations*), y Brown lo ha encontrado también en las tradiciones contemplativas chinas. Estudiosos como Da Avabhasa han dado amplias informaciones hermenéuticas de lo que parecen ser muestras representativas de cada una de las tradiciones conocidas (véase, por ejemplo, *The basket of tolerance*), que están amplia y fundamentalmente de acuerdo con este modelo general de desarrollo.

Los estudios, aunque aún son preliminares, sugieren firmemente que, como mínimo, *hay cuatro estadios generales de desarrollo transpersonal*; cada uno de ellos tiene al menos dos subestadios (y algunos muchos más). A estos cuatro estadios les he dado el nombre de *psíquico, sutil, causal y no-dual*.

Cada uno de estos estadios sigue los mismos modelos y muestra las mismas características de desarrollo que todos los demás estadios de evolución de la conciencia: cada uno de ellos es un holón que sigue los veinte principios (una nueva diferenciación/integración, una nueva emergencia con una nueva profundidad, una nueva interioridad, etc.); cada uno tiene un sentido nuevo y superior del yo que existe en un nuevo y más amplio mundo

junto con los demás, con nuevos deseos, nuevas cogniciones, nuevas posturas morales, etc.; cada uno de ellos tiene una estructura profunda (un patrón básico determinante) invariable a través de las culturas, aunque se manifiesta en estructuras superficiales condicionadas y modeladas culturalmente; y cada uno de ellos tiene una forma nueva y superior de patología potencial (con la excepción del punto «final» no manifestado, aunque incluso éste no deja de tener posibles complicaciones en su manifestación).

Anteriormente, en otras obras, he dado las descripciones preliminares de las estructuras profundas (y patologías) de estos cuatro estadios principales²². En vez de repetirme, para esta ocasión he elegido a cuatro individuos que son especialmente representativos de estos estadios y les dejaré hablar a ellos. Son, respectivamente, Ralph Waldo Emerson, Santa Teresa de Ávila, Meister Eckhart y Sri Ramana Maharshi. Cada uno de ellos representa el *tipo de misticismo* propio de cada estadio: el misticismo de la naturaleza, el misticismo de la deidad, el misticismo sin forma y el misticismo no-dual (comentaremos cada uno de ellos).

Cada uno representa una forma de mañana, una forma de nuestro destino que está por venir. Cada uno ha pasado por delante nuestro en la flecha del tiempo, como siempre hicieron los genios, y aunque surgieron en nuestro pasado nos llaman desde el futuro.

LAS PROFUNDIDADES DE LO DIVINO

La respiración sagrada fluye divinamente a través de la forma luminosa cuando la fiesta cobra vida, y hay ríos de amor en movimiento, y, regada por el cielo, ruge la corriente viva resonando abajo, y la noche desvela sus tesoros, y en los arroyos el oro enterrado brilla.

Y, espíritu amigo, de la misma forma que de tu contemplativa frente serena descende tu rayo bendiciendo a los mortales, sé tú mi testigo y dime, para que pueda repetirlo a los demás, porque hay otros que no lo creen...

FRIEDRICH HÖLDERLIN

El continuo proceso evolutivo de «dentro-y-más» allá trae nuevos dentro... y nuevos más allá.

El nivel psíquico

Habíamos dejado nuestro recorrido en la aparición del centauro, que está, por así decirlo, en el límite entre lo personal y lo transpersonal. Si los primeros tres dominios son materia, vida y mente, el siguiente dominio general (el de lo psíquico y lo sutil) es el del *alma*, en el sentido en que yo voy a emplear el término. Y la primera regla del alma es que es transpersonal.

La palabra *transpersonal* es algo extraña y confunde a mucha gente. Pero la cuestión es simplemente que, como dijo Emerson: «*El alma no sabe de personas.*» (Señalemos que Emerson, a lo largo de estas citas, usa el masculino, como era costumbre en su tiempo; si estuviera vivo en la actualidad utilizaría el masculino y el femenino, porque la clave de su noción de Sobre-Alma es que no es masculina ni femenina, por lo que puede suponer una verdadera liberación de todos los roles restrictivos: «El alma no sabe de personas»). Él lo explica así:

Las personas son suplementarias a las principales enseñanzas del alma. En la juventud estamos locos por las personas. La infancia y la juventud ven la totalidad del mundo en ellas. Pero la experiencia posterior del hombre descubre que una naturaleza idéntica [mismo yo o alma] aparece en todas ellas. En toda conversación entre dos personas hay referencias tácitas a un tercer

participante, a una naturaleza común. Ese tercer participante o naturaleza común no es social; es impersonal; es Dios¹.

El alma no sabe de personas, y está enraizada en Dios. El término «impersonal», sin embargo, no es del todo adecuado porque tiende a implicar una negación total de lo personal, y en los desarrollos superiores lo personal es negado pero preservado, o trascendido e incluido: de ahí viene «transpersonal». Creo que es muy importante en todos los comentarios posteriores que recordemos que *transpersonal* significa «personal *más algo*», no «personal menos algo».

¿Pero cuál puede ser el significado de una experiencia realmente transpersonal? No es tan misterioso como parece. Recordemos que en el centauro, según las investigaciones de Broughton (y muchos otros), el yo está empezando a trascender el ego empírico o persona empírica («el observador se distingue del concepto del yo conocido»). Tú mismo puedes, ahora mismo, ser consciente de tu yo objetivo, puedes observar tu ego individual o persona; eres consciente de ti mismo en general.

¿Pero entonces, quién realiza la observación? ¿Qué es lo que está observando o testificando al yo individual y, por tanto, *trascendiéndolo* de forma notable? ¿Quién o qué es *eso*? El noble Emerson:

Todo nos hace pensar que el alma, en el hombre, no es un órgano, sino que anima y actúa a través de todos los órganos; no es una función, como las capacidades de la memoria, del cálculo, de la comparación, sino que utiliza a éstos como manos y pies; no es una facultad, sino una luz; no es el intelecto o la voluntad, sino el maestro del intelecto y la voluntad, el trasfondo de nuestro ser, en el que residen; una inmensidad no poseída y que no puede poseerse. Desde dentro o desde atrás, brilla, a través nuestro, una luz sobre las cosas; y nos hace conscientes de no ser nada, y de que esa luz lo es todo².

El observador está en ti, el Testigo está en ti, trasciende a la *persona* aislada en ti y se abre —desde dentro o desde atrás, como decía Emerson— hacia un vasto espacio de conciencia que ya no está obsesionado con el cuerpo-mente individual; ya no es el que respeta o abusa de otras personas, ya no está fascinado por las alegrías pasajeras o los dolores que aíslan al yo solitario, sino que permanece quieta, en silencio, como una apertura o claridad a través de la cual brilla la luz no desde el mundo, sino hacia él: «Una luz a *través de* nosotros brilla sobre las cosas.» *Lo que observa o testimonia al yo, a la*

persona, precisamente en esa misma medida es *libre* del yo, y a *través de esa apertura* fluyen la luz y el poder del Yo, del Alma, que, como dice Emerson, «haría que dobláramos las rodillas».

El hombre es la fachada de un templo en el que reside toda sabiduría y todo bien. Lo que normalmente llamamos hombre [como «persona individual» o ego], el hombre que come, bebe y cuenta, tal como lo conocemos, no es la verdadera representación de sí mismo, se malinterpreta. No le respetamos a él sino al alma, de la que es un órgano, y si él le permitiera manifestarse a través de su acción, haría que dobláramos las rodillas. Cuando respira a través de su intelecto, es genialidad; cuando respira a través de su voluntad, es virtud; cuando respira a través de su afectividad, es amor. La ceguera del intelecto comienza cuando cree que es algo propio de la persona. La debilidad de esta voluntad comienza cuando el individuo cree que es algo personal. Toda reforma está dirigida a permitir que el alma actúe a su manera a través de nosotros...³.

Las personas *a través de quienes* brilla el alma, *a través de quienes* «al alma actúa a su manera», no son por tanto caracteres débiles, personalidades tímidas, presencias mansas entre nosotros. Son personas con algo más, no con algo menos, precisamente porque ya no se identifican exclusivamente con la personalidad individual. Y sin embargo, como aún conservan la personalidad, a través de ella fluye la fuerza y el fuego del alma. Puede que hablen suavemente y a menudo se queden en silencio, pero el suyo es un silencio atronador que ahoga a los egos que parlotean en voz alta a su alrededor. O puede que sean animados y extrovertidos, pero su dinamismo es magnético y atrae a otra gente a su alrededor, dejándoles fascinados.

No nos equivoquemos: estas personas tienen caracteres fuertes; estas almas son unas veces personajes muy exagerados y otras personajes históricos, precisamente porque su personalidad está enchufada a la fuente universal que resuena en sus venas y sacude duramente a quienes están a su alrededor.

Creo que fue precisamente esa fuerza y ese fuego los que permitieron a Emerson, más que a cualquier otro personaje de la historia americana, definir realmente el carácter intelectual de la propia América. Uno de sus ensayos, «The american scholar», tuvo, según lo definió un historiador, «una influencia mayor que cualquier otro trabajo del siglo XIX». Oliver Wendell Holmes le llamó «nuestra declaración de independencia intelectual» y James Rusell Lowell explicó: «La revuelta puritana nos hizo eclesiásticamente

independientes y la revolución hizo lo mismo a nivel político, pero social e intelectualmente estábamos aún empantanados en el pensamiento inglés, hasta que Emerson cortó el cable y nos dio una oportunidad en medio de los peligros y las glorias de las aguas azules...»

Y ¿cuál es el mensaje, cuál es esa declaración de independencia? El alma *no* está atada a *ningún* individuo, a *ninguna* cultura ni tradición, sino que se eleva fresca en cada persona y más allá de cada persona, y se enraíza en una verdad y una gloria que no se inclinan ante nada en el mundo del tiempo, del espacio y de la historia. Todos debemos ser, y solamente podemos ser, «una luz para nosotros mismos»⁴.

Después, en una frase que, como dijo Holmes, sacudió a toda América, Emerson anunció: «Todo lo que tenía Adán, todo lo que pudo César, lo tienes y lo puedes tú», porque el alma es la misma en todos nosotros. «¿Por qué inclinarnos ante los antiguos héroes — pregunta—, cuando en realidad ante lo que nos inclinamos es nuestra propia alma? Supongamos que fueran virtuosos, ¿pero desgastaron acaso nuestra virtud?» El *magnetismo* de los grandes héroes es sólo la llamada de nuestro propio Yo, dice Emerson. ¿Por qué este retorno al pasado cuando la misma alma brilla ahora, sólo ahora y siempre ahora? Y después Emerson cortó el cable y nos dejó a todos, no sólo a los americanos, flotando sobre los peligros y las glorias del agua azul:

Confía en ti mismo: cada corazón vibra con esa cuerda de acero. El magnetismo que ejerce toda acción original se explica cuando nos preguntamos por la razón de la autoconfianza. ¿En quién confiamos? ¿Cuál es el ser aborígen en el que se puede enraizar una confianza universal? La pregunta nos lleva a esa fuente, que es a la vez la esencia del genio, de la virtud y de la vida. En esa fuerza profunda, hecho último detrás del cual no puede llegar el análisis, todas las cosas encuentran su origen común.

Porque el sentido de ser que surge en los momentos de calma, sin saber por qué, en el Alma, no es diferente de las cosas, del espacio, de la luz, del tiempo, del hombre, sino que es uno con ellos y procede obviamente del mismo origen del que procede el ser y la vida de todos ellos. Esta es la fuente de la acción y del pensamiento. Estos son los pulmones de la inspiración que hizo sabio al hombre. Estamos en el seno de una inteligencia inmensa que nos hace receptores de su verdad y órganos de su actividad. Cuando

discernimos la justicia, la verdad, no hacemos nada nosotros mismos, sino que permitimos pasar a sus rayos.

Las relaciones del Alma con el espíritu divino son tan puras que resulta profano intentar interponerse. Debe ser que cuando Dios habló, debió comunicar no una sola cosa sino todas, debió llenar el mundo con su voz y debió producir la luz, la naturaleza, el tiempo, las almas, desde el centro del pensamiento presente, recreando así de nuevo la totalidad. Cuando quiera que una mente simple recibe la sabiduría divina, lo viejo desaparece: los medios, los maestros, los textos, los templos, caen; *vive ahora* y absorbe el pasado y el futuro en el momento presente. Todas las cosas se hacen sagradas al relacionarse con ella, tanto unas como otras. Todas las cosas son disueltas hasta sus propios centros por su causa, y en el milagro universal las cosas pequeñas y particulares desaparecen.

Por tanto, si un hombre afirma conocer a Dios y habla de Él llevándote de vuelta a la fraseología de otra nación, en otro país, en otro mundo, no le creas. ¿Es la bellota mejor que el roble, que es su realización y plenitud? ¿De dónde, entonces, esta adoración del pasado? Los siglos conspiran contra la salud y la autoridad del alma. El tiempo y el espacio no son sino colores psicológicos que el ojo crea, pero el alma es luz: donde está es de día; donde estuvo queda la noche; y la historia es una injuria y una impertinencia si es algo más que un alegre apólogo o parábola de mi ser y mi devenir⁵.

Para resaltar que el Alma, el «Yo aborigen», es común a todos los seres, Emerson a menudo se refiere a ella como la «Sobre-Alma», una y la misma en todos nosotros, en todos los seres como tales. El número total de almas es uno:

El único profeta de lo que debe ser es la gran naturaleza sobre la que descansamos mientras la tierra descansa en las suaves manos de la atmósfera; esa Unidad, esa Sobre-Alma, dentro de la que está contenido el ser de cada hombre y donde se hace uno con los demás; ese corazón común para el que la conversación sincera es adoración y al que toda acción sincera está sometida; esa realidad tan poderosa que niega nuestros trucos y talentos, y obliga a cada uno a pasar por lo que es, y a hablar desde su carácter [alma] y no desde su lengua [ego], y siempre tiende a pasar a través de nuestro pensamiento y de nuestra mano y a convertirse en sabiduría y virtud, en poder y belleza...

Y esto es así porque el corazón en ti es el corazón en todo; en la naturaleza no hay válvula, ni muro ni intersección, sino que toda la sangre corre, circulando de forma ininterrumpida e infinita a través de todos los hombres, de la misma forma que el agua del globo es un solo océano, y si se mira bien, la ola del océano es una también...

Es la misma luz la que brilla en millones de estrellas. Es el alma una la que anima a todos los hombres...

Vivimos en sucesión, en división, en partes y partículas. Y mientras tanto en el hombre está el alma de la totalidad; el silencio sabio; la belleza universal con la que cada parte y partícula está igualmente relacionada; el eterno UNO ⁶.

Así, vemos una vez más que un nuevo *dentro* más profundo nos ha llevado a un nuevo y más amplio *más allá*, un más allá que «no es distinto de las cosas, del espacio, de la luz, del tiempo, del hombre, sino uno con todos ellos y procede obviamente del mismo origen del que proceden también la vida y el ser de ellos». Este nuevo dentro y más allá no está simplemente más allá de una identidad sociocéntrica o centrada globalmente y compartida con todos los seres humanos (que el ego/centauro racional asume en su conciencia global o postconvencional universal), sino que es una identidad, una unidad consciente, con todo lo manifestado: no sólo con todos los seres humanos, también con toda la naturaleza, y el cosmos físico, con todos los seres «grandes y pequeños»; una unión o identidad a la que Bucke dio el famoso nombre de «conciencia cósmica».

Podríamos decir: desde el centauro globalmente centrado hasta la conciencia *kósmica* directa. (Si consideramos el notable logro que supone la conciencia mundicéntrica descentrada, no supone un salto muy grande)⁷.

El centauro podría *integrar* la fisiosfera, la biosfera y la noosfera, pero la Sobre-Alma se convierte en, o es *directamente una con*, la fisiosfera, la biosfera y la noosfera. Es simplemente la continuación de la ampliación y profundización de la identidad, basada en una conciencia muy interna, que está mucho más allá de mí.

¡Lo que Emerson dice es literal! Según él, esta conciencia *kósmica* no es poesía (aunque él a menudo la expresa con incomparable belleza poética); más bien, es una toma de conciencia directa, una aprehensión directa, y «en esa fuerza profunda que es el hecho último detrás del cual no puede llegar el análisis, todas las cosas encuentran su origen común. Es la luz una que brilla en miles

de estrellas. Es un alma única que lo anima todo».

La Sobre-Alma es experimentada también como Alma del Mundo, ya que el yo y el mundo encuentran una «fuente común, un origen común»⁸. La Sobre-Alma (o Alma del Mundo) es la aprehensión inicial del Testigo puro o Yo aborígen, que empieza a emerger, aunque sea a trompicones, como realidad experimental en el estadio psíquico⁹. (Veremos cuál es el trato que Emerson da a este Testigo dentro de un momento.)

Con la Sobre-Alma, el Alma del Mundo, no desaparece la individualidad, sino que, una vez más, es negada y preservada en un terreno superior, un terreno que incluye visiblemente a toda la naturaleza y sus glorias. La conciencia *kósmica* es llamada a veces «misticismo de la naturaleza», pero este es un término que puede llevar a confusión porque el misticismo del nivel psíquico abarca no sólo la *naturaleza* sino también la *cultura*, y llamarlo «misticismo de la naturaleza» puede confundirlo con una mera regresión biocéntrica, una indisociación ecocéntrica, lo cual no es en absoluto lo que Emerson tenía en mente (como veremos).

Pero como la Sobre-Alma es una identidad experimentada con toda manifestación, es una identidad que *abrazo a la naturaleza* definitiva y exuberantemente; y, hasta cierto punto, comienza a recortar la dualidad sujeto/objeto¹⁰. Emerson lo explica:

Vemos el mundo por piezas, como el Sol, la Luna, los animales, los árboles; pero la totalidad, de la que estas son partes resplandecientes, es el alma [la Sobre-alma, el Alma del Mundo]... Este profundo poder en el que existimos y cuya beatitud nos es accesible, no sólo es autosuficiente y perfecto en cada momento, sino que es el acto de ver y la cosa vista, quien ve y el espectáculo, el sujeto y el objeto, somos uno¹¹.

En la famosa sección «el ojo transparente» de la publicación *Nature*, Emerson habla con gran emoción de la unión entre el alma y la naturaleza, y de la capacidad que tiene la naturaleza de suscitar esta conciencia *kósmica* cuando nos acercamos a ella de forma adecuada. El «ojo transparente» es, por supuesto, una revelación del Testigo puro como Sobre-Alma, en la que «todo el perverso egoísmo desaparece; yo no soy nada y lo veo todo»:

En verdad, pocos adultos pueden ver la naturaleza. La mayoría de la gente no ve el Sol. Al menos tienen una visión muy superficial... Cruzando un campo desnudo, nevado, al atardecer, bajo el cielo nublado, sin tener en mis pensamientos ninguna ocurrencia

especial, he disfrutado de un éxtasis perfecto. Me siento feliz hasta casi tener miedo. Dentro de estos campos de Dios, un reino de decoro y santidad, se viste un festival perenne, y el invitado no ve cómo podría cansarse de él en mil años. En el bosque, volvemos a la razón y a la fe. Allí siento que en la vida no me puede ocurrir nada, ninguna desgracia o calamidad que la naturaleza no pueda reparar. De pie sobre el suelo desnudo —mi cabeza se baña en el aire alegre, y elevada al espacio infinito— todo egoísmo desaparece. Me vuelvo un ojo transparente; no soy nada; lo veo todo; las corrientes del Ser Universal circulan a través de mí; soy parte integrante de Dios ¹².

Lo que distingue a este profundo «misticismo de la naturaleza» de la simple indisociación natural o inmersión ecocéntrica o regresión biosférica (que sería ecocéntrica y antropocéntrica, como hemos visto) es la conciencia de que la naturaleza no es el Espíritu sino su *expresión*, radiante, gloriosa y perfecta a su manera, pero a pesar de todo sólo una expresión. Emerson dice que la naturaleza no es espíritu, sino un símbolo del espíritu. Emerson no está volviendo al fulcro 2 (¡inmersión biocéntrica y no diferenciación!). Es muy claro en su distinción entre naturaleza y *regresión*, por un lado, y un misticismo que *abraza* a la naturaleza, por otro; esta diferenciación molesta bastante a sus fans medioambientales, que parecen querer *equiparar* la naturaleza finita y temporal con el Espíritu eterno e infinito:

La belleza de la naturaleza no es definitiva. Es el heraldo de la belleza interna y eterna, y por sí sola no es un bien sólido y satisfactorio...

La naturaleza es un símbolo del espíritu. Ante las revelaciones del alma, el tiempo, el espacio y la naturaleza se encogen y desaparecen...En la visión no hay nada que propiamente pueda ser llamado gratitud, ni tampoco alegría. El alma, elevándose sobre las pasiones, mira la identidad y la causación eternas, percibe la autoexistencia de la Verdad y el Derecho, y se calma sabiendo que todo va bien. Vastos espacios naturales, como el océano Atlántico o los mares del Sur, largos periodos de tiempo, años, siglos, no tienen relevancia...

Pasmemos y asombremos a los intrusos: hombres, libros e instituciones, con una simple declaración del hecho divino. Ordenad a los intrusos que se quiten los zapatos de los pies porque Dios está aquí dentro. Que nuestra simplicidad los juzgue y que nuestra docilidad ante nuestra propia ley demuestre la pobreza de la

Naturaleza ante nuestra riqueza original¹³.

De hecho, según Emerson, es nuestra lealtad a los sentidos y a la naturaleza la que nos *ciega* a la intuición interna de la Sobre-Alma y de Dios dentro de nosotros y más allá:

Para los sentidos y para el conocimiento no renovado, existe una especie de creencia instintiva en la existencia absoluta de la naturaleza. A su parecer, el hombre y la naturaleza están ligados inseparablemente. Las cosas son definitivas, y nunca miran más allá de su esfera [el «realismo» egocéntrico de Piaget]. Su mente está embrutecida y él es un salvaje egoísta...

La presencia de la intuición¹⁴ desfigura esta fe [en la naturaleza]. El primer esfuerzo del pensamiento tiende a relajar este despotismo de los sentidos que nos liga a la naturaleza como si fuéramos parte de ella. Hasta que esta acción superior interviene [intuición], el ojo animal ve, con maravillosa precisión, siluetas claras y superficies coloreadas. Cuando se abre el ojo de la intuición, a la silueta y el color se les une gracia y expresión. Éstas proceden de la imaginación y el afecto, y derogan en cierta medida las distinciones angulares entre objetos. Si la intuición es estimulada hasta una visión más seria, las siluetas se hacen transparentes y ya no se ven; causas y espíritus se ven a través de ellos. Los mejores momentos de la vida son esos maravillosos despertares de los poderes superiores, y la retirada reverente de la naturaleza ante su Dios ¹⁵.

Al mismo tiempo, como señala Emerson, esto no significa que la naturaleza esté apartada del espíritu, o divorciada de él, o que le sea ajena; esta es una creencia común en la estructura mítica (Campbell le llamó «disociación mítica»), pero no tiene lugar en el misticismo psíquico genuino. Toda la naturaleza, cada esquina de ella, es Espíritu, está bañada en el Espíritu, lavada por el Espíritu; no hay punto de la naturaleza que no esté totalmente envuelto y empapado por el Espíritu.

Estas distinciones son cruciales, porque nos permiten distinguir cuidadosamente y con claridad entre tres visiones muy diferentes *en la relación entre la naturaleza y el espíritu*:

— La primera es la *indisociación mágica*, en la que el espíritu es igualado simplemente con la naturaleza (naturaleza = espíritu); prediferenciado, muy «de este mundo».

— La segunda es la *disociación mítica*, en la que la naturaleza y el espíritu están separados ontológicamente o divorciados; muy «del otro mundo».

— La tercera es el *misticismo psíquico*: la naturaleza es una expresión perfecta del espíritu (o como dijo Spinoza, la naturaleza es un subconjunto del espíritu)¹⁶; lo «del otro mundo» y lo «de este mundo» están unidos y entrelazados.

Con referencia al tercero: una de las principales características que definen el misticismo de nivel psíquico es que es una identidad consciente con la fisiosfera, la biosfera y la noosfera, que no privilegia a la biosfera; no es una mera indisociación y regresión geocéntrica/egocéntrica. Aunque este misticismo a menudo hace una gloriosa exaltación de las maravillas naturales, sin embargo, como Emerson subraya frecuentemente, este es el «Yo de la *nación* y la *naturaleza*», es decir, la unión mística de materia, vida y cultura, no únicamente una inmersión biosférica en la que sólo el yo y la naturaleza participan, quedando fuera la nación (cultura y moralidad); esta sería una postura perfectamente regresiva, dualista y amoral, que sólo glorificaría la alegría egocéntrica de verse reflejado en la biosfera (la lluvia susurra en su oído: estoy aquí para ti).

Por el contrario, es la unión de la *tarea moral* humana con la exposición de la *naturaleza tal como es* la que distingue el misticismo «nación-naturaleza» de la «adoración de la naturaleza» narcisista y sentimental (los puntos técnicos de esta discusión están dados en la nota 16). Definitivamente este *no* es un yo ecológico; es un Yo Eco-Noético, «el Yo de la nación y de la naturaleza», la Sobre-Alma que es el Alma del Mundo¹⁷.

Evidentemente, si naturaleza significa biosfera, y Naturaleza (o Espíritu) significa el Todo —fisiosfera, biosfera y noosfera, y su Fundamento—, entonces el punto de Emerson es muy simple: los adoradores de la naturaleza son los destructores de la Naturaleza.

Emerson canta canciones a la Naturaleza, no a la naturaleza. Por eso afirma que la inmersión en la naturaleza y su adoración *impiden* darse cuenta de la Naturaleza, o el Espíritu dentro y más allá, que trasciende y *abraz*a a todo. Cuando habla del misticismo de la «naturaleza-nación» se refiere a biosfera y noosfera unidas en la teosfera, o Sobre-Alma, que es simultáneamente el Alma del Mundo.

Por tanto, llega a una conclusión final muy cierta: los adoradores de la naturaleza son los destructores de la Naturaleza, los destructores del Espíritu; él dice que nunca miran en su *interior* el tiempo suficiente para encontrar el verdadero más allá, la Sobre-Alma *de la que* tanto la cultura como la naturaleza emergen (y que

abraza a ambas amorosamente); nunca miran hacia dentro para encontrar la Naturaleza, sólo miran afuera, a la naturaleza, y por eso, tal como él lo expresa, sus mentes están embrutecidas, siguen siendo salvajes egoístas: geocéntricos, egocéntricos.

De la misma forma que todo lo inferior está en lo superior pero no todo lo superior está en lo inferior (más bien lo «empapa»), así toda la naturaleza está en el Espíritu pero no todo el Espíritu está en la naturaleza. Más bien, el Espíritu impregna totalmente la naturaleza, permaneciendo detrás de ella, más allá, no confinado a ni identificado con ella, pero *nunca*, en ningún momento, divorciado o apartado de ella. Emerson lo dice con precisión:

Pero cuando siguiendo los invisibles pasos del pensamiento llegamos a preguntarnos: «¿De dónde viene la materia? Y ¿dónde va?», hay muchas verdades que se nos presentan desde lugares apartados de la conciencia. Aprendemos que lo más alto está presente en el alma del hombre; que la pavorosa esencia universal, que no es sabiduría, o amor, o belleza, o poder, sino todos ellos en uno, y cada uno en su totalidad, es aquello por lo que todo existe, y por lo que cada uno de ellos es; que el espíritu crea; que detrás de la naturaleza y a través de ella, el espíritu está presente; unidad no compuesta que no actúa sobre nosotros desde fuera, es decir, en el espacio y en el tiempo, sino espiritualmente, o a través de nosotros mismos: por tanto, ese espíritu... no construye la naturaleza a nuestro *alrededor*, sino que la *expresa a través de nosotros*, y como la vida en el árbol, saca nuevas ramas y hojas a través de los poros de las viejas ¹⁸.

El Espíritu no construye la naturaleza a nuestro alrededor, sino que la expresa a través de nosotros: esa es la profunda diferencia entre el misticismo naturaleza/nación y la mera inmersión biocéntrica; esa es la contundente diferencia entre el Yo Eco-Noético y el yo meramente ecológico; esa es la diferencia entre trascendencia y regresión.

Aquí, por tanto, tenemos un resumen de la ampliamente aceptada interpretación de la visión de Emerson: 1) la naturaleza no es el Espíritu, sino un símbolo del Espíritu (o una manifestación del Espíritu); 2) la conciencia sensorial en sí misma no revela el Espíritu, sino que lo oscurece; 3) se requiere una corriente ascendente (o trascendental) para revelar el Espíritu, y 4) el Espíritu entendido únicamente como naturaleza es trascendido (por ejemplo, el Espíritu es inmanente en la naturaleza, pero se revela plenamente en la

trascendencia de la naturaleza; en breve, el Espíritu trasciende pero incluye a la naturaleza). Estos puntos son incontestables según los especialistas en Emerson [véase *Eye of spirit*, capítulo 11, nota 2].

Para concluir este breve resumen del nivel psíquico y de la conciencia *kósmica* del misticismo naturaleza/nación, hay dos puntos que quiero destacar. El primero es que este nuevo *ir más adentro*, creo que ahora será obvio, trae como resultado un *ir más allá*: una nueva identidad superior (Sobre-Alma) acompañada por una nueva y más amplia apertura a los demás (Alma del Mundo); una única alma que incluye fisiosfera, biosfera y noosfera en un cálido abrazo¹⁹.

De nuevo, yendo hacia dentro volvemos a caer afuera, para encontrarnos esta vez..., con una verdadera conciencia *kósmica*. Este movimiento, en sí mismo, no es diferente de todos los estadios previos que hemos examinado, ya que todos ellos eran «un autodesarrollo a través de la autotranscendencia», un nuevo *ir adentro* hacia un más allá más profundo y amplio.

El reconocimiento de esta Sobre-Alma surge precisa y únicamente a medida que el yo separado, el ego o centauro, es transcendido. Schopenhauer estaría totalmente de acuerdo con Emerson (y tantos otros) sobre este punto crucial. En palabras de Schopenhauer:

Quando uno ya no está centrado en el Dónde, el Cuándo, el Porqué y el Para qué de las cosas, sino que esta solo en el Qué, y deja pasar todos los pensamientos abstractos, conceptos intelectuales y conciencia sobre ellas, entonces pone toda la fuerza del propio espíritu en el acto de percibir, se absorbe en él y permite que toda su conciencia se llene de una tranquila contemplación del objeto natural que está inmediatamente presente —sea un paisaje, un árbol, una piedra, un edificio o cualquier otra cosa en absoluto; *perdiéndose* real y totalmente en el objeto: olvidando la propia individualidad, la propia voluntad y permaneciendo allí como puro sujeto, un espejo limpio del objeto— como si sólo el objeto estuviera presente, sin que nadie lo mirara, hasta el punto que uno no podría distinguir el observador del hecho de observar, [entonces] los dos se han vuelto *uno...*²⁰.

El «espejo limpio del objeto» de Schopenhauer es, evidentemente, el «ojo transparente» de Emerson, que es perfectamente transpersonal o ya no solo individual. Schopenhauer: «La persona absorbida de este modo parece no ser ya un individuo

—el individuo se ha perdido en la percepción— sino un puro Sujeto de Aprehensión, sin voluntad, sin dolor, sin tiempo». La Sobre-Alma como revelación del Testigo puro intemporal...

La segunda cosa que quiero resaltar es la relación del Yo global o Sobre-Alma con toda la noción de moralidad y con el desarrollo moral mismo. A mi parecer, esta es una conexión que ha sido pasada por alto por la mayoría de los moralistas actuales, pero que les resultaba obvia a Emerson y Schopenhauer (y no sólo a ellos).

Hemos visto cómo el *sentido moral* se ha ido desarrollando desde lo fisiocéntrico hasta lo biocéntrico, egocéntrico, sociocéntrico y lo mundicéntrico (siendo «mundicéntrico» el alcance global, planetario o universalizante de la racionalidad primero y después del nivel visión-lógica). Aquí, en el nivel psíquico, la *concepción* mundicéntrica da lugar a una *experiencia* directa del Yo/Mundo global, el Yo Eco-Noético, en el que cada individuo es contemplado como expresión del mismo Yo o Sobre-Alma.

¿Qué tiene esto que ver con la moralidad? Todo. Según Emerson y Schopenhauer, todo. Porque al ver a todos los seres sensibles como expresión del mismo Yo, todos los seres son tratados *como* el propio Yo. Y *esa* toma de conciencia —fruto maduro del impulso *descentrador* de la evolución— es la única fuente de la verdadera compasión, una *compasión* que no pone al yo en primer lugar (egocéntrica), o a una sociedad en particular (sociocéntrica), o a los humanos (antropocéntrica), y tampoco intenta actuar simplemente desde el pensamiento *como si* todos estuviéramos unidos (mundicéntrica), sino que respira directa e inmediatamente el aire común y bombea la sangre del Corazón y Cuerpo comunes a todos los seres.

Toda la cuestión de la secuencia moral, su fundamento y objetivo, su punto omega, su Atractor caótico, es el impulso hacia la Sobre-Alma, en la que tratar a los demás como a uno mismo no es un imperativo moral que debe ser obligado como deber o imposición dificultosa, sino que ocurre de forma tan fácil y natural como el amanecer o la luz de la luna²¹.

Esta unidad moral se intensifica en el sutil y en el causal (como veremos), pero aquí, en el psíquico, se hace obvia de forma directa, por primera vez y se manifiesta en la compasión natural *inherente* a la Sobre-Alma, una compasión de la que dependían todas las posiciones morales previas que sólo eran sus reflejos parciales.

A la luz de la Sobre-Alma, se hace obvio: todas las prácticas

éticas anteriores fueron probadas y se encontró que les faltaba algo, todos los intentos anteriores de llegar a la vida Buena y Verdadera eran demasiado parciales y limitados, y demasiado estrechos para ser satisfactorios; todos ellos querían saborear la compasión universal a través de la identidad universal con todos los seres: que me pueda ver a Mí mismo en el Otro, que el amor guíe nuestro encuentro y la compasión surja como la mayor de las gracias. Schopenhauer:

El tipo de acto que comento aquí es la... compasión, es decir: participación inmediata, liberada de toda otra consideración, en primer lugar en el dolor ajeno, y después en el alivio o terminación de ese dolor que es la verdadera base de toda rectitud autónoma y de todo verdadero amor humano. Se puede decir que un acto tiene auténtico valor moral únicamente en la medida en que surge de este origen [el Yo común]; por el contrario, un acto que surja de cualquier otro origen no tiene compasión alguna. El padecimiento del otro llega directamente a mi corazón de la misma forma que —aunque no siempre con la misma intensidad— el mío propio, tan pronto como surge este sentimiento compasivo, y a partir de ahí la diferencia entre él y yo ya no es absoluta. Y esto es realmente sorprendente; incluso misterioso²².

El misterio, por supuesto, es el misterio de la Sobre-Alma que nos permite *reconocernos en los demás*, más allá de las ilusiones de separación y dualidad. Schopenhauer:

Porque si la pluralidad y la distinción [«yoes separados»] pertenecen únicamente a este mundo de *apariencias*, y si es el mismo Ser el que es visto en todos los seres vivos, entonces la experiencia que disuelve la distinción entre yo y no-yo no puede ser falsa. Por el contrario: su opuesto debe ser falso. La experiencia mencionada subyace al misterio de la compasión y se manifiesta, de hecho, como una realidad de la que la compasión es la principal expresión. *Esa* experiencia, por tanto, debe ser el fundamento metafísico de la ética y consiste simplemente en esto: que *un* individuo se reconozca en *otro*, él mismo en su verdadero ser²³.

El nivel sutil

En el nivel psíquico, las tendencias globales y universalizantes de la razón y visión-lógica llegan a su madurez en la experiencia directa —inicial, preliminar, pero inconfundible— de un Yo verdaderamente universal, común a todos los seres; en una

experiencia directa de la unidad de la fisiosfera, biosfera y noosfera, como expresión y ámbito de ese Yo o alma; tanto es así que se entiende que ese Yo es anterior, interior, y está más allá de la materia, la vida y la mente, de forma que, a pesar de la gloriosa irradiación del espíritu encarnado, la materia, la naturaleza y la civilización, todas ellas, se «retiran ante su Dios».

Al mismo tiempo, esto no es un mero solipsismo. Es un Yo superior (o yo), pero también una Verdad más alta (o ello) y una más amplia Comunidad (o nosotros); la Sobre-Alma como Alma del Mundo es la riqueza común de todos los seres como Estado de Cosas objetivo²⁴. Los Tres Grandes se expresan en desarrollos aún mayores, en dominios superiores, comunidades más amplias, afirmaciones más fuertes...

En el nivel sutil, este proceso de «interiorización» o «dentro y más allá» se intensifica —una nueva trascendencia con una nueva profundidad, una nueva amplitud, una conciencia más alta, una identidad más expansiva—, y el alma y Dios entran en un matrimonio interno aún más profundo que desvela, en sus cumbres, la unión divina entre el Alma y el Espíritu, una unión *anterior* a toda manifestación como materia, vida o mente, una unión que brilla por encima de toda naturaleza concebida aquí o en cualquier otra parte. El misticismo naturaleza-nación da lugar al misticismo de la Deidad, y el Dios interno se anuncia en términos jamás soñados en las manifestaciones más burdas, con una Luz que ciega el sol y una canción que atrona la naturaleza y la cultura dejándolas en un silencio sorprendido y temeroso.

Aquí los amantes de la naturaleza gritan: «¡Falta!», como si más allá de las glorias de la naturaleza no hubiera ninguna otra gloria, como si la escena visible y tangible agotara las maravillas del *Kósmos*, como si de todos los mundos y mundos posibles a través de toda la eternidad, su amada naturaleza fuera la única a la que se le permitiera brillar.

Pero la naturaleza, dulce y querida naturaleza, es mortal y finita. Nació, durará un tiempo, y pasará. Fue creada y será deshecha. En todo caso es limitada y está condenada a la decadencia que marca la existencia de todos los mundos manifestados. «Soy receptivo, de alguna forma, a la gran alma, y por tanto miro por encima de las estrellas y del Sol, y siento que son meros accidentes y efectos que cambiarán y pasarán», dijo Emerson.

Somos, obviamente, perfectamente libres de identificarnos

con la naturaleza y de encontrar una religión geocéntrica que nos consuele de nuestras miserias efímeras. Somos libres de identificarnos con una Tierra mortal, finita, limitada; pero no somos libres de llamarla infinita, ilimitada, inmortal o eterna.

El Espíritu que está dentro y más allá de la Tierra, que es anterior a la Tierra pero no diferente de ella, ese Espíritu que es la fuente, el soporte y la meta de todo, es intuitivo en el nivel psíquico y pasa a primer plano en el estadio sutil de la evolución de la conciencia, incluyendo totalmente a los estadios anteriores y brillando totalmente por encima de ellos. Aunque la Tierra, el Cosmos y los Mundos se disolvieran, el Espíritu seguiría brillando en el Vacío, sin surgir, sin disolverse, sin parpadear una sola vez en los mundos del tiempo creado. «Esa alegría —dice Santa Teresa— es mayor que todas las alegrías de la Tierra, y mayor que todas sus delicias, y todas sus satisfacciones; y éstas comienzan a tomarse también de forma muy diferente como he aprendido por propia experiencia»²⁵.

En *Interior castle*^{*}, uno de los grandes textos relacionados con el desarrollo del nivel sutil, Teresa describe con gran claridad los estadios de la evolución de la «pequeña mariposa», como llama a su alma, en la unión con lo Divino, y lo hace hablando de «siete moradas» o siete estadios de crecimiento.

Los tres primeros tienen que ver con el ego y la mente ordinarios, «no regenerados», en el mundo manifestado del pensamiento y los sentidos. En la primera morada, la de la Humildad, el ego está aún enamorado de las criaturas y las comodidades que están fuera del castillo, y debe comenzar una larga disciplina de búsqueda para volverse hacia dentro. En la segunda morada, la Práctica de la Oración, el estudio intelectual, el ejemplo edificante y las buenas compañías reafirman el deseo y la capacidad de interiorizarse y no meramente dispersarse en distracciones externas. En la Mansión de la Vida Ejemplar, el tercer estadio, la disciplina y la ética se asientan firmemente como cimiento de todo lo que vendrá (algo muy parecido a la noción budista de *sila*, o disciplina moral, que es el cimiento de *dhyana*, o meditación, y *prajna*, o intuición espiritual). Todos estos son desarrollos *naturales* (o personales).

En la cuarta morada, una gracia *sobrenatural* (o transpersonal) entra en escena a través de la Plegaria del Recogimiento y la Plegaria de la Quietud (que Teresa diferencia a partir de sus efectos corporales). En ambas, se calman y ralentizan

las facultades orientadas a lo externo (memoria, pensamiento, sentidos), y hay una apertura a espacios internos más profundos con sus «gracias» correlativas a las que Teresa llama, en este estadio, «consuelos espirituales» (porque consuelan al yo, aún no lo trascienden). Por otro lado, es como si el alma, en este estadio, sólo estuviera empezando a emerger: «Los sentidos y todo lo externo va perdiendo fuerza gradualmente, mientras el alma, por otro lado, retoma el control perdido.» Esto nos lleva al resplandor de la verdad por venir, «a saber, que Dios está dentro de nosotros»²⁶.

En la quinta morada, a través de la Plegaria de Unión, tienen lugar los Esponsales Espirituales, en los que el alma surge por primera vez e intuye el Espíritu que reside en lo más interno de su corazón (lo psíquico). Digo «surge» porque aunque el alma estaba previamente oculta en las profundidades, ahora pasa a primer plano.

Esto ocurre a través de una transformación especialmente significativa, según Teresa. Por primera vez, las experiencias personales llegan a una *cesación*²⁷ completa de todas las facultades, y en esa absorción pura el yo saborea su unión primordial con Dios (o lo que Teresa llamó también «Espíritu Increado»). «Porque mientras el alma está en este estado no puede ver, oír, ni entender: el periodo siempre es breve [en este primer estadio]. Dios se implanta en el interior de ese alma de forma que, cuando vuelve en sí, no puede dudar de que Dios ha estado en ella y ella en Dios»²⁸.

Aquí es donde Teresa usa su metáfora quizá más conocida. Antes de esta transformadora absorción, el yo no regenerado (o ego) es, dice Teresa, como una oruga. Pero cuando prueba la unión (literalmente una única experiencia, dice, aunque breve), el yo cambia para siempre. Sólo probar la absorción en el Espíritu Increado y la oruga emerge como mariposa. Podríamos decir que el ego muere y emerge el alma. («Todo egoísmo desaparece; las corrientes del Ser Universal circulan a través de mí; soy parte integrante de Dios».) Teresa:

Veamos ahora qué le ocurre a esta oruga. Cuando está en este estado [de cesación/absorción], y muerta para el mundo, sale como una pequeña mariposa blanca. O, maravilla de Dios, que el alma salga así después de haber estado unida un tiempo tan breve; nunca, creo, durante más de media hora [en cesación]. Pensad en la diferencia entre el feo gusano y la hermosa mariposa blanca; aquí ocurre lo mismo. El alma no concibe cómo ha podido merecer tal bendición; de dónde le ha podido venir, quiero decir, porque sabe muy bien que no

la merece en absoluto ²⁹.

Con sólo probar, nace la mariposa, nace el alma (o emerge de su sueño en el ego, de su extravío en la cáscara exterior de la forma; por supuesto, la mariposa es el punto omega de la oruga). El resto de *Interior castle* describe el viaje extraordinario de esta pequeña mariposa hacia la Llama primordial en la que, por fin, morirá felizmente (para renacer, una vez más, en un nivel aún más profundo, el de la Unión con el Espíritu Increado).

En la sexta morada, el Amante y el Amado, la mariposa y Dios, el alma y el Espíritu Increado, «se ven» durante largos periodos de tiempo. Hay varios tipos de absorción en este estadio que duran un día o incluso varios (incluso si se tiene la sensación de que son breves), mientras que la absorción en la quinta morada duraba media hora como mucho. El alma es «absorbida tan completamente y el entendimiento es transportado tan totalmente —durante uno o varios días— que el alma parece incapaz de entender nada que no despierte la voluntad de amar; a esto está plenamente despierta, mientras que está dormida en relación a todos los apegos...»³⁰.

Pero en cada nuevo estadio de crecimiento introduce, como hemos visto, nuevas patologías posibles, y así ocurre con la pequeña mariposa. Mucha gente piensa que la famosa «Noche oscura del alma», una frase introducida por el amigo y colaborador de Teresa, San Juan de la Cruz, es ese periodo terrible antes de encontrar el Espíritu Increado. Sin embargo no es así, la Noche oscura ocurre en el periodo *después* de que uno ha probado el Ser Universal pero cuando aún no se ha establecido en él, porque uno ha visto el Paraíso..., y lo ve desaparecer.

Ahora el tormento es una agonía. La pequeña mariposa sufre mucho, una «tortura» (término usado por Teresa) mucho mayor que cualquier sufrimiento que el ego pueda sufrir. «Esta es una prueba mucho mayor —cuenta la mariposa—, en especial si los dolores son intensos; de alguna forma, cuando son muy agudos, creo que son la mayor prueba que existe. Porque afectan al alma por dentro y por fuera hasta que se siente tan oprimida que no sabe qué hacer consigo misma. Hay muchas cosas que asaltan al alma con una opresión interior tan intensa e intolerable que no se a qué sería comparable...»³¹.

Ella es consciente de una extraña soledad, porque no hay criatura en toda la Tierra que pueda ser su compañera; de hecho, no creo que encontrase a ninguna en el Cielo, salvo Aquel a Quien ella

ama: por el contrario, toda compañía terrenal es un tormento para ella. Piensa de sí misma que es una persona suspendida en lo alto, incapaz de descender o descansar en lugar alguno de la Tierra pero también de ascender al Cielo. Se muere de sed, y sin embargo no puede alcanzar el agua; y su sed no es tolerable sino de un tipo que nada puede aplacar...³².

La dialéctica del progreso está aquí presente en su forma más sutil y agonizante.

Desde el lado positivo, en esta sexta morada todo tipo de fenómenos sutiles comienzan a surgir en la conciencia, y Teresa los relata con enorme claridad: las iluminaciones internas, los raptos, los sonidos y visiones sutiles, los tipos de tranquilidad y recogimiento: «éxtasis, raptos o trance (creo que estos términos son todos lo mismo)». La mayoría de estas visiones (a finales de lo psíquico y comienzos de lo sutil) son en sí mismas transverbiales («las revelaciones le son reveladas sin palabras», «de forma que no está implicado el discurso»)³³. Pero en cada una de ellas, el suceso central sigue siendo la posibilidad de absorción en el Espíritu Increado. «Cuando el alma se limpia así, Dios la une con Sí mismo. El alma se hace una con Dios»³⁴.

Todo esto culmina en la séptima morada, donde ocurren las verdaderas Bodas Espirituales, y la visión da lugar a la aprehensión directa o experiencia: «la unión de toda el alma con Dios»³⁵. Una vez que esta unión ha sido realizada, parece obvio, según Teresa, que no podamos encontrar «la puerta» a través de la cual ha ocurrido (lo que no nos recuerda a la «puerta sin puerta» del zen), y al tratar de describir esta unión secreta aunque perfectamente obvia, las palabras, por supuesto, le fallan miserablemente (pero únicamente porque no puede asumir que hayamos tenido la experiencia):

Esta unión secreta tiene lugar en el centro más profundo del alma, que es donde Dios habita, y no creo que haya necesidad de puerta para entrar allí. Digo que no hay necesidad de puerta porque todo lo que ha sido descrito hasta ahora [las primeras seis moradas] parece haber pasado a través de las puertas de los sentidos y facultades [mentales]. Pero lo que ocurre en la unión de las Bodas Espirituales, en el centro del alma, es muy distinto. Esta instantánea [unión] de Dios con el alma es un favor tan secreto y sublime, y el alma siente tanta delicia, que no se a qué compararlo...³⁶.

En la sexta mansión, dice Teresa, esta unión divina es aprehendida, pero únicamente de forma breve y esporádica. Ella

igual a esta unión preliminar a dos velas que se unen en el extremo: entonces dan una sola luz, pero pueden ser separadas de nuevo. No es así después de las Bodas Espirituales verdaderas:

Es como agua que llueve del cielo sobre un río o manantial; sólo hay agua y es imposible separar el agua del río de la que ha caído del cielo. O es como si un arroyito entra en el mar, del que no ve forma de separarse, o como si en una habitación hubiera dos grandes ventanas a través de las cuales entra la luz: entra desde lugares distintos pero se convierte en una sola luz³⁷.

En este breve comentario he mencionado, sin detenerme en los detalles, las posibles patologías de los estadios transpersonales (cuatro estadios diferentes, cuatro distintos tipos de patologías posibles). Baste añadir que cada uno de los niveles (como siempre) implica problemas de diferenciación e integración en el nuevo nivel, problemas de individualidad y comunión; demasiado de una o de otra dará como resultado un desequilibrio: problemas de inflar el yo en ese estadio o de que se pierda en los otros de ese estadio (demasiada individualidad o comunión)³⁸.

Se hace entonces crucial distinguir estas nuevas patologías superiores —de los fulcros 7 (psíquico), 8 (sutil) y 9 (causal)— de las patologías primitivas e inferiores (en particular de los fulcros 1, 2 y 3). Teresa hace un trabajo brillante al distinguir las agonías del alma en las moradas superiores de los problemas emocionales que caracterizan las facultades inferiores. Ella distingue claramente, por ejemplo, tres tipos de «voces internas»: las de la «imaginación» o «fantasía», que puede ser alucinatoria o «enfermiza», dice; las verbales, que pueden representar o no verdadera sabiduría (porque también puede ser engañosa y «enfermiza») y las que son totalmente transverbales y suponen una percepción interna directa. Tiene una conciencia discriminante exquisita y precisa entre «fantasías» y «alucinaciones», y percepciones intuitivas directas, explicando las diferencias extensamente. Da descripciones clásicas, fenomenológicas, de muchas de las percepciones del nivel sutil: iluminación interior, sonido, beatitud, y comprensión más allá del tiempo y el espacio ordinarios; formas genuinamente arquetípicas como patrones creativos (no motivos míticos); y visión psíquica que da lugar a la intuición pura no verbal, transverbal y sutil; todas ellas resumidas en la «unión de toda el alma con el Espíritu Increado».

En cuanto al uso del término «sobrenatural» debemos tener cuidado en diferenciar cuál es su significado cuando lo usan ciertos

místicos (tanto de Oriente como de Occidente) y, por ejemplo, los literatos míticos o religiosos. La cristiandad literal o mítica, originada en los estadios de desarrollo mágico-míticos y míticos, y plena de «disociación mítica», imagina a Dios como Padre cósmico situado por encima y fuera de la naturaleza (divorciado ontológicamente), y por tanto cualquier acción de Dios es y debe ser «sobrenatural»: una suspensión «milagrosa» de las leyes naturales en nombre de «Sus hijos»; estas actividades no dejan de ser variaciones de la conversión de espinacas en patatas.

Emerson llama «maldad y robo» a esta *disociación* entre lo «natural» y lo «sobrenatural», y «un deseo incontrolado y perverso de bienes materiales» a la plegaria que pide que lo segundo intervenga en lo primero:

¡Qué oraciones se permiten los hombres! Las oraciones se dirigen hacia fuera pidiendo que alguna adición externa llegue a nosotros a través de alguna virtud desconocida, que se pierde en interminables laberintos entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo mediatorio y lo milagroso. Las oraciones que piden bienes materiales concretos son perversas. La [verdadera] plegaria es la contemplación de los hechos de la vida desde el punto de vista más elevado posible. Es el soliloquio del alma contemplativa y jubilosa. Es el Espíritu de Dios aprobando sus acciones. A partir del momento que el hombre sea uno con Dios, no suplicará. Pero la plegaria como medio para un fin privado es maldad y robo. Presupone la dualidad y no la unidad en naturaleza y conciencia³⁹.

La intervención «sobrenatural» de Dios en la «naturaleza» no tiene relación con la visión contemplativa de los estadios psíquico y sutil. Dios o el Espíritu no está separado de la naturaleza, más bien es su base, y la de toda manifestación; como dice Teresa, «Dios está *en todas las cosas por presencia, poder y esencia*». «Sobrenatural», en este sentido, simplemente significa que la unión *natural* del Espíritu *con todas las cosas* llega a ser una *realización consciente* en algunas de ellas, y esa realización consciente es denominada sobrenatural no porque la unión esté presente sólo en ellas y no en la naturaleza, sino porque ellas la están realizando de forma directa. El amigo espiritual y colaborador de Teresa, el extraordinario San Juan de la Cruz, lo explica así:

Esta unión entre Dios y las criaturas existe siempre. A través de ella Él conserva su ser, de forma que si acabara la unión las criaturas dejarían de existir [el Espíritu como Fundamento del Ser].

Consecuentemente, al hablar de unión con Dios, no estamos hablando de la unión sustancial que existe siempre, sino de la unión y transformación del alma en Dios. Esta transformación es sobrenatural, las otras son naturales⁴⁰.

En cuanto a esta transformación y realización internas, Teresa habla de manera impactante a sus hermanas monjas, y a todos nosotros, desde la experiencia directa del corazón contemplativo:

Es evidente que hay «alguien» en el interior del alma que envía esas flechas dando así vida a la vida, y que hay un Sol de donde procede esta gran luz transmitida a la parte interna del alma. El alma, como he dicho, ni se mueve de su centro ni pierde su paz; [eso] deja al alma en estado de espiritualidad pura, para que pueda unirse al Espíritu Increado.

¡Oh, Dios, ayúdame! ¡Qué diferencia tan grande entre oír y creer estas palabras y ser llevada a constatar su verdad! Cada día este alma se maravilla más, porque cree que nunca la han dejado, y percibe claramente, de la manera que he descrito, que Ellas [las «verdaderas palabras»] están dentro de su corazón, en su parte más interna y en sus mayores profundidades⁴¹.

Esta nueva profundidad, este nuevo dentro, que es un nuevo más allá, *trasciende* totalmente la naturaleza, la *abraz*a totalmente, y está por tanto *encarnada* en ella, como explicó Aurobindo con gran convicción:

Su primer efecto ha sido la liberación de la vida y la mente a partir de la Materia; su último efecto ha sido el de ayudar a la *emergencia* de la conciencia espiritual, una voluntad espiritual y un sentido espiritual de la existencia en el ser terrestre de forma que no se ocupe únicamente de su vida externa o sus logros e intereses mentales, sino que aprenda a mirar hacia dentro, descubrir su ser interno, su yo espiritual, y aspire a superar [negar y preservar] la tierra y sus limitaciones. A medida que va creciendo hacia dentro, sus limitaciones mentales [noosféricas], vitales [biosféricas] y espirituales comienzan a ampliarse, los lazos que mantenían la vida, la mente y el alma atadas a sus primeras limitaciones se abren, y el hombre como ser mental comienza a percibir un reino de identidad y un mundo más amplios que estaban cerrados a la primera vida-terrenal.

Si hace el movimiento interno que su propia visión más alta ha mantenido ante él como su mayor necesidad espiritual, entonces

encontrará allí, en su ser interno, una conciencia más amplia, una vida mayor. Una acción desde dentro y desde arriba puede superar la predominancia de la fórmula material, disminuirla y por fin acabar con el poder de la Inconsciencia, sustituir el Espíritu por la Materia como cimiento consciente de su ser y liberar los poderes superiores hasta lograr su expresión completa y característica en la vida del alma encarnada en la Naturaleza⁴².

Teresa habla de *abrazar a todas las criaturas* desde el centro del amor y la alegría que ahora fluyen desde su ser más interno: «Estas son comparaciones muy burdas para representar una cosa tan preciosa, pero no soy lo suficientemente inteligente para pensar otras mejores: la verdad real es que esta alegría hace que el alma se olvide tanto de sí misma, y de todo, que no es consciente de nada, y no puede hablar de nada, salvo de aquello de lo que procede su alegría... Unámonos al alma, hijas mías. ¿Por qué habríamos de querer ser más sensibles que ella? ¿Qué otra cosa puede darnos más placer que hacer lo que ella hace? Y que todas las criaturas se unan a nosotras por siempre. Amén, amén, amén»⁴³.

¿Y la pequeña mariposa? ¿Qué ha pasado con ella? De la misma forma que el ego (gusano de seda) murió y renació como alma (la mariposa), ahora el alma, después de atravesar los dominios psíquicos y sutiles y servir bien a sus propósitos, entra por fin en las Bodas Espirituales, su punto omega, su contexto mayor y más profundo, y por tanto muere a su ser menor, muere como ser separado. «Porque es aquí —dice suavemente— donde muere la mariposa y lo hace con la mayor alegría, porque ahora Cristo es su vida.»

Lo que nos lleva al nivel causal.

El nivel causal

En el nivel sutil, el Alma y Dios se unen; en el nivel causal, el Alma y Dios son trascendidos en la identidad previa de la Divinidad, o pura conciencia sin forma, pura conciencia como tal, el puro Yo como puro Espíritu (Atman = Brahmán). Ya no hay «unión suprema» del Alma y Dios sino «Identidad Suprema» de la Divinidad. Como dijo Meister Eckhart, «a través de esta comprensión he descubierto que Dios y yo somos uno y el mismo».

Como veremos, este puro Espíritu sin forma se dice que es la cumbre, el objetivo y la fuente de toda manifestación. Este es el

estadio *causal*.

Ir hacia *dentro y más allá* incluso de este puro Origen y puro Espíritu —que es totalmente sin forma, ilimitado, inmanifestado— el Yo/Espíritu despierta a una identidad con, y como, *toda* Forma, toda manifestación (densa, sutil y causal), ya sea alta o baja, ascendente o descendente, sagrada o profana, manifiesta o inmanifestada, finita o infinita, temporal o eterna. Este no es un estadio particular entre otros estadios —ni su Meta, ni su Origen, ni su Cumbre— sino más bien el Fundamento, Mismidad o Esencia de *todos* los estadios, en todos los tiempos, en todas las dimensiones: el Ser de todos los seres, la Condición de toda condición, la Naturaleza de toda naturaleza. Y ese es el *No-dual*.

He elegido a Meister Eckhart y a Sri Ramana Maharshi para ilustrar estos «estadios» (causal y no-dual), ya que encontramos en ellos no sólo una apertura *a* lo causal, sino también *a través* de lo causal a lo No-dual o definitivo, y aunque las palabras sean invariablemente inadecuadas son al menos una indicación de que estos dos «movimientos» pueden ser clara e indiscutiblemente discernidos en estos dos sabios extraordinarios.

Sri Ramana Maharshi (haciendo eco a Shankara) resume así el «punto de vista» de la realización última o No-dual:

*El mundo es ilusorio;
sólo Brahmán es real;
Brahmán es el mundo.*

Las primeras dos líneas representan la conciencia causal pura, o absorción inmanifestada en el Espíritu puro o sin forma; la tercera línea representa la realización No-dual final (la unión de lo Sin forma con el mundo de la Forma). La Divinidad *trasciende completamente* a todos los mundos y, por tanto, los *incluye totalmente*. Es el dentro final, que nos lleva a un más allá final; un más allá que, confinado a la *nada*, abarca absolutamente a *todo*.

Eckhart comienza señalando la necesidad de, en primer lugar, una trascendencia o «penetración» (palabra que acuñó en su lengua alemana) desde el reino finito de lo creado en la fuente infinita y no creada (el causal), una conciencia directa y *sin forma* en la que no hay yo, no hay otro y no hay Dios.

En esa penetración, donde soy libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todos sus trabajos y de Dios mismo, allí

estoy por encima de toda criatura y no soy ni Dios ni criatura. Más bien, soy lo que era y lo que seré ahora y siempre. Entonces recibo un impulso [conciencia] que me llevará más allá de todos los ángeles. En este impulso recibo una riqueza tan vasta que Dios no puede ser suficiente para mí en todo lo que le hace ser Dios, con todas sus divinas labores. Porque a través de esta penetración descubro que Dios y yo somos uno. Allí soy lo que era, y no me hago menor ni mayor, porque soy una causa inamovible que lo mueve todo.

Por tanto, también soy no-nacido, y siguiendo el camino de mi ser no-nacido [no manifestado] no puedo morir. Siguiendo el camino de mi ser no-nacido he sido siempre, soy, y seré por toda la eternidad⁴⁴.

Para que Dios y el Alma existan, debe haber dualidad o separación entre ellos, y esta dualidad, dice Eckhart, oscurece la Divinidad primordial:

Cuando aún permanecía en mi causa primera, allí no tenía Dios y yo era mi propia causa. Allí no quería nada, no deseaba nada, era puro Ser en la delicia de la verdad. Allí permanecí, libre de Dios y de todas las cosas. Pero cuando salí de este estado y recibí mi ser creado, entonces tenía un Dios⁴⁵.

Esta Divinidad (o lo que Eckhart llama «Dios más allá de Dios») es radicalmente libre de cualquier cosa finita o creada, de la materia, de la naturaleza, de la mente, de las visiones, del Alma o de Dios.

Eckhart se refiere a este estado totalmente trascendental, libre y no manifestado con palabras tales como «Abismo», «no nacido», «sin forma», «origen primordial», «vacío», «nada».

Vacíate de *todo*. Es decir, vacíate de tu ego [o cualquier tipo de sensación de separación, alma o Sobre-Alma] y vacíate de todo lo que eres en ti mismo y considérate como lo que eres en Dios. Dios es un ser más allá del ser, una nada más allá del ser. Por tanto, permanece en quietud y no retrocedas de esa vaciedad⁴⁶.

Esta «vaciedad» no es una teoría. Menos aún es «poesía» (lo he oído muy a menudo). Tampoco es una sugestión filosófica. Es una aprehensión directa («experiencia» directa no es una expresión justa, ya que está libre de la dualidad de sujeto y objeto, y como nunca entra en la corriente temporal no es «experimental» en el sentido característico del término) —libre de pensamientos, de dualidades, libre del tiempo y de la sucesión temporal:

Hablo, por tanto, de una Divinidad de la que aún no emana

nada; nada se mueve y nada es pensado. Incluso si el Alma hubiera de ver a Dios en cuanto a Dios o en cuanto a cómo Él puede ser imaginado o en cuanto a que Él es un pensamiento, seguiría existiendo la misma insuficiencia. Pero cuando todas las imágenes se retiran y el Alma [es] solamente el Uno, entonces el ser puro del Alma se encuentra descansando en el mismo Ser puro y sin forma de lo divino...

Ni el espacio ni el tiempo tocan este lugar. Nada impide tanto la comprensión de Dios por el Alma como el tiempo y el espacio. El tiempo y el espacio son partes de la totalidad, pero Dios es uno. Por tanto, si el Alma ha de reconocer a Dios, debe hacerlo fuera del espacio y del tiempo. Porque Dios no es esto ni aquello [*«neti, neti»*] de la misma forma en que son las cosas de la tierra, porque Dios es uno. Si el Alma quiere conocer a Dios, no puede hacerlo en el tiempo. Porque en la medida que el Alma es consciente del espacio o del tiempo o de cualquier otro [objeto], no puede conocer a Dios.

Sabed, pues, que toda nuestra perfección y toda nuestra felicidad dependen del hecho de que el individuo *atraviése* y vaya *más allá* de la creación, de toda temporalidad y de todo ser, y entre en el fundamento que no tiene fundamento. Deben llegar al olvido [de los objetos] y a la conciencia del no-yo; y allí debe haber silencio y quietud absolutos ⁴⁷.

En este estado de conciencia silenciosa y sin forma, uno no *ve* la Divinidad, uno *es* la Divinidad, y la conoce desde dentro, la siente en sí, no desde fuera como objeto. El Testigo puro (al que Eckhart llama «la esencia del Sujeto») no puede ser visto, por la simple razón de que es el Vidente (y el Vidente mismo es puro Vacío, la apertura pura en la que todos los objetos, experiencias, cosas y sucesos ocurren, pero él mismo sólo es). Cualquier cosa *vista* es simplemente más objetos, más cosas finitas, más criaturas, más imágenes, conceptos o visiones, que es exactamente *lo que no somos*.

Es libre de todo nombre y está despojado de toda forma, totalmente libre y vacío, de la misma forma que Dios mismo es vacío y libre en sí mismo. Es totalmente uno y simple, sólo Dios es uno y simple, de forma que nunca podemos mirarle [verlo como objeto; es el Vidente, no lo visto; y el Vidente es puro Vacío, del que emergen los objetos vistos].

Allí el «medio» es el silencio, porque ni la criatura ni la imagen pueden entrar allí. El Alma no sabe en ese lugar ni de acción ni de conocimiento. No es consciente de ningún tipo de imagen, ni de

sí misma ni de ninguna otra criatura.

Debéis amarle tal como es, un no-Dios, no-mente, no-persona, no-imagen; incluso más, es el claro y puro Uno separado de toda dualidad. Debéis amarle sin mente, es decir, de forma que vuestra Alma esté libre de ésta y de su actividad porque mientras opera como mente, tiene imágenes y representaciones. Pero mientras haya imágenes y representaciones, hay intermediarios, y mientras haya intermediarios, no hay unidad ni simplicidad. Y por tanto vuestra Alma debería estar despojada de toda mente y debería estar allí sin mente⁴⁸.

Siguiendo a San Dionisio, Eckhart se refiere a esta presencia «sin mente» o «sin conocimiento», o pura conciencia sin forma y sin intermediarios mentales, como «Divina Ignorancia».

Quien no deje todos los aspectos externos de las criaturas no puede ser recibido dentro de este nacimiento divino, no puede nacer allí. Cuanto más seas capaz de llevar todos tus poderes a una unidad y a un olvido de todos los objetos e imágenes que has absorbido, y cuanto más te alejes de las criaturas y sus imágenes, tanto más te acercas y tanto más receptivo estás. Si fueras capaz de estar absolutamente inconsciente de todas las cosas, alcanzar el olvido de las cosas y del yo, conocerías el silencio oscuro en el que llegarías al reconocimiento del Dios desconocido, trasengendrado. Porque esta ignorancia te aleja de todo conocimiento sobre las cosas, y más allá de eso, te aleja de ti mismo⁴⁹.

Como Eckhart, Sri Ramana Maharshi, el mayor sabio moderno de India, *comienza* por darnos algunas informaciones sobre el Yo y su relación con Dios (y la Divinidad). Pero pronto, como veremos, va más allá de la mera palabrería y señala directamente a lo desconocido y al Origen de lo desconocido. Habla aquí en términos «positivos», antes de llevarnos a la Divina Ignorancia.

El Yo es conocido a todo el mundo pero no de manera clara. El Ser es el Yo. «Yo soy» es el nombre de Dios. De todas las definiciones de Dios, ninguna es tan exacta como la frase bíblica YO SOY EL QUE SOY. El Ser Absoluto es lo *que* es; es el Yo. Es Dios. Conociendo al Yo, Dios es conocido. De hecho, Dios no es otro que el Yo⁵⁰.

Aquí Ramana se refiere claramente a la «Divinidad», como él mismo señaló a menudo: «La Creación se produce por la partición de la Divinidad en Dios y Naturaleza»⁵¹.

En cuanto al Yo/Espíritu puro o Divinidad, Ramana repite

constantemente, en palabras prácticamente idénticas a las de Eckhart (y a los sabios de este nivel en todas partes), que el Yo no es el cuerpo, ni la mente, ni el pensamiento; no son los sentimientos, ni las sensaciones, ni las percepciones; es radicalmente diferente de todos los objetos, de todos los sujetos, de toda dualidad; no puede ser visto, no puede ser conocido, no puede ser pensado. «En ese estado sólo existe el Ser. No hay tú ni yo, ni él; no hay presente, ni pasado, ni futuro. Está más allá del tiempo y del espacio, más allá de la expresión. Siempre está allí»⁵².

El Yo es «no esto, no aquello»; en sánscrito, es el «*neti, neti*» que puse entre corchetes en la cita de Eckhart. El Yo no es esto ni aquello precisamente porque es el puro Testigo de esto y de aquello, y por tanto en todos los casos trasciende a cualquier esto o aquello. Del Yo ni siquiera podemos decir que es «Uno», porque esa es otra cualidad, otro objeto percibido. El Yo no es «Espíritu»; más bien, es aquello que, ahora mismo, es testigo de este concepto. El Yo no es el «Testigo»; esa es simplemente otra palabra o concepto, y el Yo es aquello que es testigo de ese concepto. El Yo no es Vacío, el Yo no es un puro Yo, y así sucesivamente.

En el Yo no hay cualidades buenas o malas. Está libre de cualidades. Las cualidades sólo pertenecen a la mente. Está más allá de la cualidad. Si hay unidad, habrá también dualidad. El número uno da lugar a otros números. La verdad no es ni uno ni dos. Es como es.

La gente quiere ver al Yo como algo. Quieren verlo como una luz resplandeciente, etc. ¿Pero cómo podría ser así? El Yo no es luz, ni oscuridad, ni ninguna cosa observada. Es siempre el Testigo. Es eterno y permanece igual en todo momento⁵³.

Ramana a menudo se refiere al Yo con el nombre de «yo-yo», pues el Yo es el simple Testigo incluso del «yo» ordinario. Todos somos, dice Ramana, perfectamente conscientes del yo-yo porque todos somos conscientes de nuestra capacidad de ser testigos en el momento presente. Pero *confundimos* el yo-yo o Vidente puro con algún tipo de objeto, *que puede ser visto*, y esto es precisamente lo que *no es* el Vidente o verdadero Yo: algún tipo de recuerdo, imagen, identidad o autoconcepto, todos los cuales son objetos, y ninguno de ellos es el Testigo de los objetos. Identificamos el yo-yo con esto o con aquello y, por tanto, lo identificamos con un mero objeto finito y temporal, sufrimos las flechas y los disparos de todos los objetos finitos, mientras que el Yo permanece siempre igual a sí mismo, intemporal, eterno, no nacido, no cambia, no muere, está

eternamente presente.

El yo-yo está siempre allí. No puede ser conocido [como objeto]. No es un nuevo conocimiento adquirido. El yo-yo está siempre allí.

No hay nadie que incluso por un instante deje de experimentar el Yo. Existes en el sueño profundo; en el estado de vigilia, permaneces. El mismo Yo está en ambos estados. La diferencia reside en la conciencia o no-conciencia del mundo. El mundo surge con la mente y desaparece con la mente. Lo que surge y desaparece no es el Yo.

El individuo es miserable porque confunde la mente y el cuerpo con el Yo. La naturaleza de la mente es estar dispersa. Pero tú no eres la mente. La mente surge y desaparece. Es impermanente, transitoria, mientras que tú eres eterno. No hay nada, sólo el Yo. La cosa es residir en el Yo. No hagas caso de la mente. Si se busca el origen de la mente, la mente desaparecerá sin afectar al Yo⁵⁴.

La «mente desaparecida» es, por supuesto, «la conciencia sin mente» de Eckhart (y la «no-mente» del zen, etc.). Ramana, por tanto, nos aconseja que busquemos el *origen* de la mente, lo que es consciente del «yo» mental o personal, porque *eso* es el «yo-yo» transpersonal que no cambia con las fluctuaciones de ningún estado particular, de los objetos concretos, de las circunstancias, de los nacimientos o muertes concretos.

Buscando el origen del «yo», sólo permanece el yo-yo primal, y es inexpresable. El lugar de la Realización es interno y el buscador no lo puede encontrar como si fuera un objeto fuera de él. Ese lugar es bienaventuranza y es el núcleo [la última profundidad] de todos los seres. Por eso es llamado el Corazón. La mente ahora se ve a sí misma diversificada como universo. Si la diversidad no se manifiesta, permanece en su propia esencia, en su estado original, y ese es el Corazón. Entrar en el Corazón significa permanecer sin distracciones [objetos]. El Corazón es la única Realidad. La mente es sólo una fase transitoria. Permanecer como el propio Yo es entrar en el Corazón.

El Yo no nace ni muere. Los sabios ven todo en el Yo. En él no hay diversidad. Si un hombre piensa que nació y no puede evitar el miedo a morir, que averigüe si el Yo nace. Descubrirá que el Yo existe siempre, que el cuerpo que nace llega a guiarse por los pensamientos y que esa aparición del pensamiento es la raíz de todas las desgracias. Encuentra la fuente de los pensamientos. Entonces residirás en el Yo más interno y siempre presente y serás libre de la

idea del nacimiento y del miedo a la muerte⁵⁵.

A medida que uno continúa con este «autocuestionamiento» hacia el origen de los pensamientos, hacia la fuente del «yo» y del «mundo», va entrando en un estado de conciencia pura y vacía, libre de todo objeto —precisamente el estado «completamente inconsciente de todas las cosas» de Eckhart— que, en el vedanta, es conocido como *nirvikalpa samadhi* (*nirvikalpa* significa «sin cualidades u objetos»). En la conciencia, hay una claridad perfecta, y todo el mundo manifestado (hasta lo sutil incluido) simplemente *deja de surgir*, y uno se presenta ante lo que Eckhart llamó «la existencia desnuda de la Divinidad». Sri Ramana:

Si te ciñes al Yo [permaneces como testigo ante toda circunstancia], no hay un segundo. Cuando ves el mundo pierdes de vista al Yo. Por el contrario, mantente en el Yo y el mundo no aparecerá.

A través de la permanencia sin vacilación en el Yo, incesante como un flujo ininterrumpido de agua, se genera el estado natural o sin cambios del *nirvikalpa samadhi*, que rápida y espontáneamente produce esa percepción directa, inmediata, no obstruida y universal de Brahmán, que trasciende todo tiempo y espacio⁵⁶.

Para Ramana y Eckhart (y no sólo para ellos), el causal es como un punto omega final (pero no es, como veremos, el final de la historia). Como *Origen* de toda manifestación, es la *Meta* de todo desarrollo. Ramana: «Esta es la realización del Yo; y por tanto el Nudo del Corazón es cortado en pedazos [el sentido del yo-separado]; esta es la bienaventuranza sin límite de la liberación, más allá de la duda y la dualidad. La realización de este estado de liberación de la dualidad es el *summum bonum* de la vida: y sólo quien lo ha alcanzado es un *jivanmukta* (liberado en vida), y no quien simplemente tiene una comprensión teórica del Yo, fin y meta deseado de todo comportamiento humano. Al discípulo se le ordena entonces que permanezca en la beatitud de Aham-Brahmán; el “yo-yo” es el Absoluto»⁵⁷.

El nivel no-dual

Así es el causal sin forma. Pero el causal no es, como dijo Eckhart, la «última Palabra». Cuando uno sale de la absorción causal en el Espíritu puro, inmanifestado y no-nacido, todo el mundo manifestado (o mundos) surge de nuevo, pero esta vez como perfecta expresión del Espíritu y como Espíritu. Todo lo Informe y todo el

mundo de la Forma manifestada —la pura Vaciedad y todo el *Kósmos*— son vistos como no-dos (o no-duales). El Testigo es visto como *todo* lo testificado, de forma que, como dice Ramana: «El objeto testificado y el Testigo finalmente se funden [y desaparecen como entidades separadas] y sólo la conciencia Absoluta reinando suprema permanece.» Pero *esta* conciencia no dual no es diferente del mundo: «Brahmán es el Mundo».

Ramana se refiere a este movimiento desde el causal no manifestado hasta el abrazo no-dual, como el desarrollo desde el nirvikalpa al *sahaj samadhi*, que significa «continuo de forma espontánea», un «estado» en el que «todo el cosmos [*Kósmos*] está contenido en el Corazón, en perfecta igualdad para todos, porque la gracia es omnipenetrante y no hay nada que no sea el Yo. Todo este mundo es Brahmán»⁵⁸.

Meister Eckhart explica estos dos movimientos (la trascendencia total del mundo y su total abrazo):

En primer lugar, «permanece dormido a todo»: esto significa que ignores el tiempo, las criaturas, las imágenes [causal]. Y entonces podrás percibir lo que Dios hace en ti. Esa es la razón por la que el Alma dice en el Cantar de los Cantares: «Yo duermo pero mi corazón vigila.» Por tanto, si todas las criaturas están dormidas en ti, puedes percibir lo que Dios hace en ti [como Divinidad].

Segundo: «Preocúpate de todas las cosas.» Esto tiene tres significados. Quiere decir, en primer lugar, que ve a Dios en todas las cosas porque Dios está en todas las cosas.

El segundo significado es: «Ama a tu vecino como a ti mismo.» Si amas a un ser humano más que a otro, eso es incorrecto. Si amas a tu padre, a tu madre o a ti mismo más que a otro ser humano, eso es incorrecto. Y si amas a tu felicidad más que a la de los demás, eso también es incorrecto.

El tercer significado es: «Ama a Dios igualmente en todas las cosas.» Porque Dios está igualmente cercano a toda criatura. Y entre todas las criaturas Dios no ama a unas más que a otras. Dios es todas y es uno. Todas las cosas se convierten únicamente en Dios [No-dual]⁵⁹.

Cuando todas las cosas no son sino Dios, entonces no hay cosas ni Dios, sino sólo *esto*.

No objetos ni sujetos, sólo esto. No un entrar en este estado ni un salir de él; ya se está dando, absolutamente, eternamente, siempre: el simple sentimiento de ser, la inmediatez simple y básica

de cualquiera y de todos los estados, antes de los cuatro cuadrantes, antes de la división entre dentro y fuera, antes de la separación entre quien ve y la cosa vista, antes del surgir de los mundos, siempre presente como pura Presencia, el simple sentimiento de ser: la conciencia vacía como apertura en la que surgen los mundos, sin cesar: el yo-yo es la forma en que se nos presenta el universo.

Permaneciendo en el yo-yo, el mundo surge como antes, pero ahora no hay nadie que lo testifique. El yo-yo no está «aquí» mirando «hacia allí»: no hay un aquí, ni un allí, sólo esto. Es el final radical de todo egocentrismo, de todo geocentrismo, de todo biocentrismo, de todo sociocentrismo, de todo teocentrismo, porque es el final radical de todo centrismo, punto. Es el *descentramiento* final de todos los reinos manifestados, en todos los dominios, en todas las épocas y lugares. Como diría el budismo dzogchen: como todo fenómeno es primordialmente vacío, todo fenómeno, tal como es, está autoliberado según surge.

En esta pura conciencia vacía, yo-yo soy el surgir y el decaer de todos los mundos, sin cesar, sin final. Yo-yo trago el *Kósmos* y extendiendo los siglos, permanezco intocado por el tiempo o las turbulencias, abarcando a todos con pureza primordial y ardiente compasión. Esta pesadilla de la evolución no ha empezado nunca y por tanto no acabará.

Es como es, autoliberada en el momento mismo en que surge. Y sólo es *esto*.

El Todo es el yo-yo. Yo-yo es vacío. El vacío se manifiesta libremente. La manifestación libre es autoliberadora.

El zen, por supuesto, lo diría de una forma mucho más simple, señalando directamente a sólo *esto*.

Estanque tranquilo

Una rana salta dentro

¡Plop!

El fin de la historia

¿Tiene la historia un punto omega final, el Omega de todos los omegas menores previos? ¿Existe un final de la historia tal como la conocemos, donde todos los seres se reúnen en una unión consciente con la Divinidad? ¿Somos atraídos hacia ese «lejano suceso Divino» que disuelve su propio rastro?

Muchos escritores de tendencias místicas han asumido que

era así; tiene cierto sentido a primera vista. Desde la «Conspiración de Acuario» hasta «el Punto-Omega final» de Teilhard, desde el amanecer de la «Nueva Era» hasta la «Onda Temporal Cero», el Fin de la Historia milenario ha sido anunciado exuberantemente. Algunos autores, como Terence McKenna y José Argüelles, han llegado incluso a calcular la fecha real de este punto omega final, en diciembre de 2012, la «Onda Temporal Cero»⁶⁰.

Por supuesto, no es la primera vez que vemos este tipo de nociones de «Fin de la Historia». En el capítulo 2 vimos por qué realmente este tipo de nociones tienen un cierto sentido y contienen una cierta verdad. Lo resumiremos:

Cada dimensión superior actúa como punto omega transformador de su dimensión anterior, ejerciendo el tirón palpable de lo más profundo y amplio sobre lo más superficial y estrecho. El régimen de un holón es el punto omega transformador de su *propio* crecimiento y desarrollo, facilitado tal vez por la resonancia mórfica de la suma total de formas similares que actúan como omega. En *autotranscendencia*, no obstante, los niveles emergentes y superiores ejercen el tirón omega sobre las dimensiones más nuevas, algo que ni ellas mismas, ni sus compañeros resonantes mórficamente, podrían hacer por sí solas⁶¹. Antes de alcanzar el omega inmediatamente superior, esa dimensión inferior sufre los disparos y dardos de una crítica exagerada debida a su parcialidad, división y alienación. Cada contexto nuevo y más profundo condena al contexto menor a sufrir (o más bien, el menor sufre debido a su limitación lacerante). Y la evolución, en el sentido más amplio, es una huida del dolor de la parcialidad.

Cada contexto más profundo y más amplio del *Kósmos* ejerce así un tirón omega sobre los contextos más superficiales o estrechos, y cuando se llega a una profundidad concreta, el tirón de ese omega concreto se desvanece; la nueva profundidad se encuentra ahora existiendo en un contexto aún-más amplio y aún-más profundo, que ejercerá una nueva y constante atracción omega para trascender de nuevo, para volver a abarcar más del *Kósmos* con cuidado y conciencia.

En resumen, ningún holón permanece feliz a menos que encuentre su propio contexto más profundo inmediato, su propio punto omega, lo que quiere decir que cada holón corre hacia el Final de su propia Historia.

En Occidente, desde los tiempos de la Ilustración, el gran

punto omega o Final de la Historia ha sido descrito como cierta forma de *racionalidad* (ya sea *formop*, como en la Ilustración clásica, o visión-lógica, como en el caso de Hegel); y la modernidad pensó que era así porque, evidentemente ese era su propio nivel de desarrollo, al que señalaban todos los desarrollos anteriores y de los que la racionalidad finalmente había surgido triunfante. «¡Recordad las crueldades!», era el grito de guerra de Voltaire por las torturas que lo mágico y lo mítico habían infligido a lo largo de la historia, las torturas de los puntos omegas menores atacándose unos a otros brutalmente para llegar por fin a... la razón.

Por tanto, se puede pensar que este punto omega de la racionalidad ha estado presente en la teorías de prácticamente todos los evolucionistas de la modernidad. Lo vemos en Freud: los procesos mágicos y míticos de conocimiento dan lugar, después de muchas resistencias y agitaciones, al proceso secundario (maduro) de la racionalidad. Lo vemos en Marx: la racionalidad, como modo de cognición mundicéntrico, superará las egocéntricas y etnocéntricas divisiones de clases y dará lugar a una verdadera comunión de sujetos igualmente libres. Lo vemos en Piaget: desde el *preop* al *conop* y al *formop*, y en cada transformación, el estado previo sufre por sus propias limitaciones e incapacidades. Kohlberg y Gilligan: el paso de la razón egocéntrica a la sociocéntrica y de ésta a la mundicéntrica. Hegel: el Espíritu autosituado retorna a sí mismo como Razón global, la culminación de la Historia misma. Y Habermas: el entendimiento mutuo, en una acción comunicativa no restringida y desarrollada por la racionalidad, es el punto omega de las evoluciones individual y social en sí mismas.

La lista es prácticamente interminable. Y, como dijimos antes, todos ellos son, *hasta el punto donde llegan*, esencialmente correctos, y pueden enseñarnos mucho sobre la expansión del círculo y el contexto del cuidado. (Previamente, la estructura mítica había dicho *lo mismo sobre sí misma* en relación a lo arcaico y lo mágico: afirmaba que la llegada del dios mítico suponía el final de toda la historia tribal; y esto también era verdad.)

Recientemente, Francis Fukuyama ha causado sensación a nivel internacional con la publicación de *The end of History*, en el que pregunta: «A finales del siglo XX, ¿tiene sentido que hablemos de una Historia coherente y direccional de la humanidad? Llego a la conclusión de que sí, por dos razones diferentes. Una tiene que ver con la economía, y la otra tiene que ver con lo que se ha llamado “la

lucha por el reconocimiento”»⁶².

La «lucha por el reconocimiento» es la noción, desarrollada desde Hegel hasta Habermas, de que el *reconocimiento mutuo* —lo que hemos llamado también *el intercambio libre de autoestima mutua* entre los pueblos (la aparición de las necesidades egoico-rationales de autoestima)— es un punto omega que atrae a la historia y a la comunicación hacia delante, hacia la libre aparición de ese reconocimiento mutuo. *Antes de esta emergencia*, la historia es la brutalización de un yo o de un grupo de «yoes» intentando triunfar sobre otros, dominarlos o subyugarlos.

Cuando, por otro lado, los seres humanos se reconocen universalmente «como seres con un cierto valor y dignidad», entonces la *historia* en ese sentido «*llega a un final* porque la añoranza que había guiado el proceso histórico —la lucha por el reconocimiento— se satisface en una sociedad caracterizada por el reconocimiento recíproco y universal. Ninguna otra disposición de las instituciones sociales humanas es capaz de satisfacer mejor esa añoranza; por tanto, a partir de ese punto, no es posible ningún cambio histórico progresivo posterior»⁶³. Es el Final de la Historia.

Siguiendo a Hegel, Fukuyama señala que «esto no significaría el fin del ciclo natural de nacimiento, vida y muerte, o que ya no ocurrirían sucesos importantes, o que se dejarían de publicar periódicos que los relataran. Significa, más bien, que no habría un progreso posterior en el desarrollo de los principios subyacentes y las instituciones, porque todas las preguntas realmente importantes habrían sido ya contestadas»⁶⁴.

«Las preguntas realmente importantes» habrían sido contestadas en este sentido: una vez que hemos llegado a las estructuras racionales mundicéntricas que simultáneamente permiten y exigen: 1) sujetos iguales y libres ante la ley; 2) sujetos moralmente libres, y 3) sujetos políticamente libres como ciudadanos del mundo; una vez que hayamos llegado a eso, ¿qué más, específicamente, se *podría* hacer en *este* dominio concreto? En este dominio, «las preguntas realmente importantes habrían quedado resueltas». Creo que es verdad.

Por supuesto que seguiríamos afinando las formas de poner en práctica estas libertades, y garantizando la equidad global. Podríamos, evidentemente, encontrar *nuevas* libertades y *nuevas* formas de extender las anteriores, pero estos tres factores serían una importante plataforma para cualquier desarrollo posterior. Y en la

medida que la Historia ha sido el enfrentamiento de facciones que se negaban a esos tres factores, éste sería, evidentemente, el Final de la Historia.

Todo esto, como dije, puede ser verdad (y yo creo que es verdad) y aún deja el sitio abierto —todavía pide— para que se puedan hacer otros cambios *históricos*, independientemente de que se apoyen más o menos en la plataforma de la autoestima y el autorreconocimiento egoico mutuo —por la simple razón de que hay estructuras de conciencia que están *más allá de lo egoico*, estructuras que, a su vez, ejercen nuevos y sutiles tirones omega sobre las necesidades de autoestima ya logradas—. Estos nuevos tirones omega *desestabilizarán* con seguridad la estructura aparentemente «segura» del reconocimiento egoico (que será *preservado*, seguro..., pero también dolorosamente *negado* en las futuras guerras de paradigmas del planeta).

En otras palabras, hay algunas otras «preguntas realmente importantes» que deberían ser resueltas: la Historia se acabaría, pero únicamente la Historia Egoica.

Lo que nos devuelven, una vez más, al tema de las estructuras más profundas o superiores (más allá del ego), y a si todo el proceso de desarrollo acabará en un final genuino y total de toda la Historia posible. Esto es lo que está implicado en los temas milenarios de la «Onda Temporal Cero»: el Omega absoluto de todos los omegas; el Final de todos los finales; la evaporación de la desunión; la desaparición de la aparición en el Abismo total; el restaurante que está al final del universo, donde la verdadera Última Cena será finalmente servida...

Recordemos que, en la figura 5-1, incluí los desarrollos de los cuatro cuadrantes hasta la visión-lógica/centáurica/planetaria, que es, como si dijéramos, el extremo más avanzado de la evolución del Alma del Mundo en este momento temporal (al menos es lo que mantengo). En este momento, cualquier desarrollo superior, en todos los cuadrantes, tiene que ocurrir a través del propio esfuerzo individual (SI); se hace evidente en transformaciones corporales (SD); se practica en una microcomunidad o *sangha* de aquellos que tienen similar profundidad (II), y mantienen su propia microestructura social (ID).

A medida que estos potenciales comiencen a surgir colectivamente —en las décadas, siglos o milenios futuros—⁶⁵, sólo podemos imaginar cómo serán las futuras estructuras superficiales,

porque ninguna de ellas está predeterminada. Estas estructuras superiores (psíquica, sutil, causal, no-dual) son simplemente espacios posibles, preontológicos, que sólo se dan como potencial, no como destino.

Pero sabemos que son *potenciales estructurales* del cuerpo-mente humano porque, desde que surgió su forma presente (hace unos cincuenta mil años), este cuerpo-mente ha hecho posibles realizaciones a todo lo largo del espectro de conciencia (ha hecho posibles las realizaciones de un Buda, un Gaudapada, una Dame Julian, una Lady Tsogyal). En otras palabras, este cuerpo-mente *ya* ha hecho posibles las realizaciones psíquica, sutil, causal y no-dual; y así, a través de la ciencia reconstructiva, sabemos que esos potenciales están disponibles. No es una deducción hegeliana a priori; es una conclusión a posteriori.

Los potenciales estructurales están disponibles; pero cómo se desarrollen depende de la actuación mutua y de la interrelación entre *los cuatro cuadrantes* —intencional, de comportamiento, cultural y social— a medida que los cuatro siguen evolucionando a lo largo de la historia y *nada* está definitivamente predeterminado. De la misma forma, por ejemplo, cuando surgió el cuerpo-mente humano con su triple cerebro complejo, tal como es ahora (de nuevo, hace unos cincuenta mil años), ese cerebro ya tenía el potencial (o las piezas físicas) para la lógica simbólica, pero ese potencial tuvo que esperar a los desarrollos culturales, sociales e intencionales antes de que pudiera mostrar su forma y función; lo mismo ocurre con las potencialidades superiores: cómo se desarrollen es algo que está por ver. Pero están ahí porque ya se han desarrollado en algunos individuos (Buda o Krishna), y de esta forma ya están disponibles para cualquier individuo, en el momento que decida continuar su evolución hacia dentro y más allá.

La pregunta permanece: esto supuesto, ¿existe todavía algún sentido en el que la humanidad como colectivo pueda evolucionar hasta un Punto Omega Absoluto, una Conciencia Crística pura (o lo que sea) para todos los seres? ¿Nos encaminamos hacia el Fin Definitivo de la Historia, el Omega de todos los omegas? ¿Existe algo así?

La respuesta es que sí existe, y que no estamos yendo hacia él. Ni tampoco alejándonos de él. Ni estamos dando vueltas a su alrededor. El Espíritu no creado, el causal no manifestado, es la naturaleza y condición, el origen y apoyo, de este y cualquier otro

momento de la evolución. No entra en la corriente temporal al principio ni sale de ella al final. Sostiene a todos los tiempos y lugares, sin parcialidad, y por tanto no ejerce atracción o rechazo sobre la historia.

Como es totalmente informe, no *entra* en la corriente de la forma en *ningún* punto. Y, sin embargo, como dijo Ramana, hay un sentido en el que realmente es el *summum bonum*, el Punto Omega definitivo, nada de lo finito descansará hasta que no alcance ese infinito. Lo Sin-Forma, en otras palabras, es ciertamente un Omega definitivo, un Final definitivo, pero un final que nunca se alcanza *en* el mundo de la forma. Las formas continúan indefinidamente, sin cesar, en una eternidad holárquica (a menos que el universo colapsase sobre sí mismo, retirándose por el mismo camino por el que vino; supongo que para comenzar de nuevo).

Las formas continúan indefinidamente, holárquicamente — holones hacia arriba y hacia abajo—; el universo como una sala infinita de espejos autorreflejantes. Por eso se dice que el nivel sutil, que actúa como tirón omega de todas las dimensiones menores, contiene literalmente un número infinito de niveles sutiles dentro de niveles sutiles dentro de niveles sutiles: ¡billones y billones de otros universos!

En el mundo de la Forma, el Omega definitivo aparece como un horizonte en constante recesión ante la realización (el horizonte en recesión permanente de la totalidad de la manifestación)⁶⁶, empujándonos eternamente hacia delante, retirándose eternamente, confiriendo de esta forma totalidad y parcialidad en la misma respiración: la totalidad de este momento es parte de la totalidad del momento siguiente: el mundo siempre está completo e incompleto en cualquier momento dado, y por tanto está condenado a una realización que no se realiza nunca: las formas se apresuran y corren hacia delante, hacia una meta que se va retirando con su misma carrera.

Pero en un punto, cuando el desarrollo es suficiente dentro de la evolución del individuo, puede ocurrir un salto radical (la «penetración» de Eckhart) hacia lo Informe. Cuanto más elevado es el desarrollo, más probable y fácil es que ocurra el salto. Sin embargo, lo Informe no es el resultado del salto, y tampoco entra en existencia en ese momento. Está allí, desde el principio, es el propio Rostro Original, el Rostro que uno tenía antes del Big Bang, el Rostro que mira desde cada ser sensible en cada uno de los universos,

llamando a todos y cada uno al mutuo Autorreconocimiento.

Permanece como Vacío, abraza toda Forma: la liberación está en el Vacío, nunca en la Forma (aunque nunca aparte de ella). Y así, incluso si realizo el *summum bonum*, incluso si corto abruptamente el camino de la forma sin fin y me encuentro en el Informe, todavía, todavía y todavía el mundo de la forma sigue su camino; hacia lo psíquico, lo sutil, hacia los billones y billones de universos de la forma que están disponibles, y disponibles, y disponibles, indefinidamente, sin cesar, dramáticamente.

La Evolución sólo busca este *summum bonum* Informe —sólo quiere el Omega definitivo—; va aceleradamente hacia delante únicamente en su busca, y *nunca* lo encontrará porque la evolución se desarrolla en el mundo de la forma. El *Kósmos* es llevado hacia delante ininterrumpidamente, buscando en el mundo del tiempo aquello que es intemporal. Y como *nunca* lo encontrará, *nunca dejará* de buscar. El *samsara* da vueltas sin fin, y esa es la pesadilla brutal que se esconde en su corazón.

Los veinte principios son la forma y función, la estructura y el patrón de este sueño sin fin.

* T. de Ávila, *El castillo interior o Las moradas*, Sopena. (N. del T.)

LIBRO DOS

Entre los inventos culturales de la humanidad hay un tesoro de procedimientos, técnicas, ideas, inventos y demás que no pueden ser reactivados exactamente, pero que al menos constituyen, o ayudan a constituir, cierto punto de vista que puede ser muy útil como herramienta para analizar lo que ocurre en la actualidad; y para cambiarlo.

MICHEL FOUCAULT

Algunos han declarado que está en nuestra mano contemplar un mundo de mayor maravilla y belleza. Se dice que los experimentos de los místicos están relacionados con la transmutación de todo el universo. Este método, arte, ciencia o como queramos llamarlo (suponiendo que exista o haya existido), pone su atención simplemente en la vuelta al Paraíso; en capacitar a hombres y mujeres, si así lo quieren, a habitar en un mundo de alegría y esplendor. Posiblemente sea cierto que existe este experimento, y que haya quienes lo han realizado.

HAMPOLE

EL CAMINO ASCENDENTE ES EL CAMINO DESCENDENTE

La caracterización general más segura de toda la tradición filosófica occidental es que consiste en una serie de notas a pie de página a Platón.

ALFRED NORTH WHITEHEAD

Esto es lo que puedo afirmar de cualquier escritor presente o futuro que pretenda saber de los asuntos de los que me ocupo [el conocimiento místico del Uno]; a mi juicio, es imposible que tengan comprensión alguna del tema. No es algo que pueda ser puesto en palabras como cualquier otra de las ramas del conocimiento; sólo después del prolongado compartir de una vida en común [comunidad contemplativa] dedicada a este aprendizaje la verdad se revela al alma, como una llama encendida al saltar una chispa. A este respecto no hay ningún tratado mío, ni lo habrá.

PLATÓN, Séptima Epístola

Siempre me ha parecido extraño que una parte tan grande de nuestra tradición se suponga una serie de notas a pie de página a Platón, y sin embargo el libro crucial del que todos somos notas de ese tipo..., nunca fue escrito. «A este respecto no hay ningún tratado mío, ni lo habrá.»

Los eruditos están de acuerdo generalmente en que en esta frase Platón se estaba refiriendo al conocimiento místico del Uno, al Bien «más allá del Ser» (como Platón lo llama también). Ese es aparentemente el corazón del mensaje platónico, y sin embargo nunca fue escrito (mientras que no tuvo ningún problema en escribir diversos volúmenes sobre ética, formas arquetípicas, epistemología, política, amor, y así sucesivamente).

Pero sobre el punto central Platón guardó silencio, un silencio total. Ese «conocimiento» o «divina ignorancia» no es verbal sino transverbal; no es de la mente sino de la «no-mente»; no es parte de la «filosofía discursiva» o de la «charla religiosa» sino una «revelación contemplativa de la verdad en el alma». Y aunque esta verdad o iluminación repentina puede ser *mostrada* por procedimientos directos (a través de una larga práctica en una comunidad, como dice Platón), no puede ser *expresada* plenamente o

comunicada verbalmente (si el individuo no ha desarrollado el significado correspondiente). Las verdaderas notas sobre *ese* conocimiento serían una serie de círculos vacíos y dedos que señalan a la Luna.

Quiero seguir la pista del legado de Platón por varias razones. Una es que, si la civilización occidental es una serie de notas a Platón, éstas están fragmentadas.

Otra es que vemos en Platón una de las primeras descripciones claras de los dos movimientos relacionados con el Uno inexpresable, de dos «movimientos» relacionados con el Espíritu mismo (en la medida en que puede ser verbalizado). El primero es un *descenso* del Uno en el mundo de los Muchos, un movimiento que crea realmente el mundo de los Muchos, bendice a los Muchos y confiere Bondad a *todo* ello: el Espíritu es *inmanente* en el mundo. El otro es el movimiento de vuelta o *ascenso* desde los Muchos al Uno, un proceso de recordar lo Bueno: el Espíritu *trasciende* al mundo.

Como veremos, Platón destacaba *ambos* movimientos, pero la civilización occidental ha sido una batalla regia *entre* ellos, entre los que querían vivir sólo en «este mundo» de Multiplicidad y quienes querían vivir sólo en el «otro mundo» de Unidad trascendental (olvidando *ambos* de forma trágica el Corazón unificador, la Palabra no expresada, que integra Ascenso y Descenso y encuentra que el Espíritu simultáneamente trasciende a los Muchos y los abraza).

Platón, como veremos enseguida, da a ambos movimientos la misma importancia, porque ambos están basados en el Uno no expresado, al que se llega por súbita iluminación. Pero cuando se olvida a ese Uno no expresado, entonces ambos movimientos se enfrentan en una guerra de opuestos: los ascéticos, represivos y puritanos «ascendentes» por un lado, que virtualmente destruyen «este mundo» (de la naturaleza, cuerpo, sentidos) en favor de lo que ellos imaginan como el «otro mundo»; y, por otro lado, los descendentes, que abrazan la sombra, que revuelven en el mundo del tiempo buscando lo Intemporal y que, tratando de hacer del mundo finito un valor infinito, acaban distorsionando «este mundo» al igual que lo hacen los horribles ascendentes, precisamente porque quieren, y fuerzan, de «este mundo» algo que nunca les puede proporcionar: la salvación.

Estas dos estrategias (la negación de la creación o ver sólo la creación, las ascendentes y las descendentes) han sido las dos formas principales de notas a pie de página a Platón que han invadido la

civilización occidental durante los últimos dos mil años, y con estas notas fragmentadas Occidente (y no sólo él) ha esculpido profunda y cruelmente sus iniciales en el rostro inocente del Cielo y de la Tierra.

Finalmente, quiero examinar el legado de Platón porque en estos dos movimientos (el Uno descendiendo sobre los Muchos y los Muchos ascendiendo de vuelta al Uno) encontraremos algunas de las claves finales que necesitamos para entender las caras masculina y femenina de Dios; si es que existen, evidentemente.

Los dos legados de Platón

Arthur Lovejoy, en su aclamado libro *The great chain of being*, ha seguido brillantemente la pista de estos dos legados platónicos en conflicto (el descendente y el ascendente), a los que también podemos llamar «la estrategia de la multiplicidad» y la «estrategia de la unidad». La primera destaca el mundo creado de la multiplicidad; la segunda, el origen o fuente increados, y ambas, consideradas en sí mismas, son totalmente dualistas, por mucho que se denominen a sí mismas monistas, no-duales, omniabarcantes, holísticas o lo que sea.

Centrándonos en Lovejoy¹, pero sin limitarnos a sus interpretaciones, me gustaría seguir la pista de este dualismo; el dualismo del que todos los demás dualismos occidentales son un mero subconjunto accidental y que últimamente está mostrando señales de ser superado (como veremos).

La mayoría de la gente tiende a recordar a «Platón el Ascendente», luchando por el «otro mundo» de la unidad eterna e «ignorando» el mundo temporal creado de los Muchos, las sombras en la Caverna. Evidentemente, Platón dibuja claramente el camino ascendente desde los Muchos hasta el Uno. En tratados como *La República* o *El simposium*, Platón describe el viaje del alma desde su encaprichamiento en el reino material de los sentidos, a través del reino mental de las Formas superiores, hasta la inmersión espiritual en el Uno eterno e inexpressado.

En este Ascenso, parece que Platón describe (y está claro que sus sucesores neoplatónicos también lo hacían) el movimiento general que hemos llamado evolución o desarrollo desde la materia al cuerpo, la mente, el alma y el espíritu, culminando en lo Bueno «más allá del Ser», desvelado en una «iluminación súbita», que es la *cumbre* y la *meta* del viaje del alma en el tiempo. Como dice Lovejoy, «lo Bueno es el objeto universal de deseo, lo que atrae a todas las

almas hacia sí [Omega último]; y el mayor bien para el hombre, incluso en esta vida, no es sino la contemplación de este Bien absoluto o esencial»².

Este Bien trasciende toda manifestación posible. Platón dice incluso que «trasciende la existencia... Toda el alma debe ser redirigida desde lo que está sujeto al devenir [todo el mundo del tiempo y la manifestación] hasta que sea capaz de soportar la *contemplación de lo que es...*» (*La República*).

Platón se refiere a esta «contemplación de lo que es» como ser «el Espectador de todo tiempo y existencia» (un Espectador puro que en sí mismo es «no esto, no eso»). A pesar de los atributos metafóricos, míticos o positivos que asignaba ocasionalmente al Absoluto, no cabe duda de que en última instancia lo que tenía Platón en mente era «*neti, neti*», o la pura conciencia trascendental (sin forma), la cumbre y fuente de todo ser, y sobre la que, hablando estrictamente, no se podría decir ni siquiera eso, como Lovejoy deja claro:

Los intérpretes de Platón, antiguos y modernos, han discutido incesantemente sobre si el Bien absoluto era, para él, idéntico al concepto de Dios. Si [Dios] es tomado como *ens perfectissimum*, la cumbre de la jerarquía del ser, el objeto último y único completamente satisfactorio de contemplación, entonces no puede dudarse de que la Idea de lo Bueno *era* el Dios de Platón; y tampoco puede dudarse de que se convirtió en el Dios de Aristóteles, y de la mayoría de teologías filosóficas de la Edad Media, y de casi todos los poetas y filósofos platónicos.

Los atributos de Dios eran, estrictamente, expresables tan sólo como *negaciones de los atributos de este mundo*. Puedes tomar, una tras otra, cualquier cualidad, objeto o relación presentada por la experiencia natural, y decir, junto al sabio del *Upanishad*: «La verdadera realidad *no es esto ni aquello...*»³.

Lovejoy, para mérito suyo, afirma claramente que el Uno inexpresable de Platón no es fundamentalmente una teoría o discusión filosófica; no es poesía o mito; y no es, en última instancia, un argumento racional a favor de las Formas: es una *experiencia mística directa* (Lovejoy la llamó «una experiencia religiosa natural»), cultivada a través de la contemplación dentro de una comunidad de practicantes y *transmitida directamente* de profesor a estudiante «como una llama encendida por la chispa que salta», como dijo Platón.

En mi opinión, tomado en y por sí mismo, este lado ascendente de Platón trata de la conciencia mística y trascendental «mas allá del Ser», más allá de la manifestación, más allá de las cualidades (causal/sin forma), y a su lado todo el mundo manifestado parece una sombra, una copia, una ilusión. Evidentemente, Platón veía todo el mundo manifestado como pálida imagen de una Realidad y Luz más allá de la Caverna de las Sombras, la Caverna en la que están encadenados los trogloditas, la Caverna de las impresiones sensoriales pasajeras y las fluctuantes opiniones mentales.

Toda Verdad, toda Bondad, toda Belleza habían de ser halladas, final y totalmente, sólo en la absorción contemplativa en el Uno eterno e inexpressable. Ninguna otra liberación es posible; ninguna otra liberación puede ser deseada; y Platón nos dice que aquellos que no tienen esta iluminación están perdidos por siempre en el sufrimiento y la lucha de nuestro mundo temporal, evanescente y finito. No importa cuánta «belleza», «alegría» o «maravilla» encontremos en el mundo manifestado, pues éste sigue siendo únicamente una sombra (el «símbolo» de Emerson) de la Belleza que está más allá, que se revela en la experiencia contemplativa directa y se confirma en todos los que tienen ojos para ver.

En otras palabras, este aspecto ascendente de Platón puede ser descrito como la realización estándar del nivel de conciencia causal: «El mundo es ilusorio (sombrió); sólo Brahmán es real.» Dicho de otra forma: huye de los Muchos y encuentra al Uno.

De esta forma se situó la Meta Ascendente de la civilización occidental. Se convertiría en el Dios de Aristóteles y de San Agustín, y por tanto prácticamente de toda la cristiandad, tanto en la forma popular como esotérica (oriental, romana y protestante). Sería el Objetivo final de los gnósticos y maniqueos; tanto es así que cualquier rastro del mundo finito y sombrío era igualado directamente al *mal*. Y cuando la religión misma pasó de moda, simplemente dio un salto y se hizo el Objetivo de la Era Ilustrada, y continuó adelante ininterrumpidamente en su deseo siempre ascendente de luz. Y prosiguió también disparando la imaginación poética y artística de quienes no aguantaban la Razón, de aquellos que hallaban insoportable la vida dada y buscaban una liberación en la eternidad.

Volveremos enseguida a esta historia. De momento hemos presentado a los ascendentes en algunos de sus muchos disfraces.

La cuestión absolutamente crucial es que eso sólo es la *mitad* de lo que Platón puso en movimiento. «Si Platón se hubiera detenido aquí —dice Lovejoy—, no puede dudarse de que la historia subsiguiente del pensamiento occidental hubiera sido muy diferente de lo que ha sido.» Evidentemente, la mayoría de sus críticos —o más bien aquellos que sólo le ven como un ascendente, los que denuncian su «estar en otro mundo»— parecen pensar que realmente se detuvo aquí. «Pero —señala Lovejoy— el hecho más notable, y el menos notado, de su influencia histórica es que no sólo dio su forma característica, su fraseología y su dialéctica a la tendencia europea “hacia el otro mundo”, sino que también dio su forma característica, fraseología y dialéctica precisamente a la tendencia contraria: a un tipo peculiarmente *exuberante de pertenencia a este mundo*»⁴.

Esta «exuberante pertenencia a este mundo» es lo que muchos (yo diría que todos) de los «críticos ecológicos» de Platón no han captado. Sitúan a un Platón de paja y después, triunfantes y jactanciosos, lo derriban y se felicitan por la victoria de lo mundano. Pero Platón no es fácil de manipular:

Porque en cuanto su filosofía alcanza el clímax en lo que llamaríamos su dirección hacia el otro mundo [Ascendente], entonces cambia de rumbo. Habiendo llegado a la concepción [la «experiencia religiosa natural»] de una perfección pura y ajena a las categorías del pensamiento ordinario y que no necesita nada fuera de sí misma [conciencia causal], él encuentra que este Ser trascendente y absoluto necesita anclarse *en este mundo*; y no se detiene hasta afirmar la *necesidad* y el *valor* de la existencia de *todos los tipos concebibles* de seres finitos, temporales, imperfectos y corpóreos⁵.

El reino manifestado, lejos de ser un mundo de sombras dentro de la Caverna, es ahora contemplado como el reino y encarnación de la Irradiación del Espíritu mismo, pletórico de Bondad y Amor. «El mundo de los sentidos ya no podría ser descrito adecuadamente como un temblor sin propósito de las formas sombrías e insustanciales, diferentes de lo Bueno y de lo Real. El Sol [el Uno causal] no sólo produce la cueva, y el fuego, y las cambiantes formas, y las sombras y sus observadores, sino que al hacerlo manifiesta propiedades no menos esenciales propias de su naturaleza —y pueden parecer, *incluso, más excelentes*— que esa radiación pura, que el ojo terrenal no puede mirar fijamente. El Sol necesitaba tanto las sombras como las sombras al Sol; *la existencia de*

las sombras es la consumación de su perfección»⁶.

Y así su existencia fue causa de una exuberante celebración y abrazo «de este mundo».

Después de establecer la «vuelta al Uno ascendente», Platón pone en marcha una espiritualidad genuina *centrada en la creación*, refulgencia y abrazo del radiante esplendor de los Muchos. El Uno Ascendido, lejos de ser la Perfección completa en sí mismo, es contemplado como claramente *inferior* al Uno, que también fluye fuera de sí mismo hacia toda manifestación, a toda la creación. Evidentemente, para Platón, un Absoluto que no puede crear no es un Absoluto, y así la verdadera Perfección significa una Perfección cuya superabundancia rebosa hacia todos los seres sin excepción.

En el *Timeo* (libro que tendría un gran impacto en todas las cosmologías occidentales subsiguientes), Platón sigue el camino de la superabundancia creativa y el rebosar del Uno a través de un Dios creador y un mundo de Formas Arquetípicas en los humanos (mente), en otras criaturas vivas (cuerpo) y en el mundo de la existencia física (materia).

Como dirían los neoplatónicos: desde el espíritu al alma, la mente, el cuerpo y la materia —cada nivel es un rebosar del nivel superior, de forma que el Origen y Fundamento Único de todos ellos está reflejado en cada uno, en distinto grado—. Platón relaciona el universo mismo con un «superorganismo» gigante, en el que todas las partes están entretejidas entre sí y con su Origen eterno (Platón tenía un discurso articulado a favor de Gaia). Platón, a todo el mundo manifestado —*este mundo*—, le llama un «Dios visible, sensible».

Así, la Perfección Autosuficiente de Platón es también, a la vez, una Fecundidad Autovaciante. No sólo es la *cumbre* y *meta* del ascenso, es la *fuelle*, *origen* y realidad fundamental de todo descenso, de toda manifestación, de toda creación. Como dice Lovejoy: «El Uno intemporal e incorpóreo se convirtió en la base y el origen dinámico de la existencia de un universo temporal, material, extremadamente múltiple y variado»⁷.

Platón no deja lugar a dudas, este «Espíritu-en-la-Creación» (o «Uno-en-los-Muchos») es mucho más completo, pleno y perfecto, por así decirlo, que el Espíritu inmanifestado solo. Deja ver, y en algunas ocasiones incluso afirma, que el mero Espíritu inmanifestado (causal) mantiene cierta tensión o «envidia» con la manifestación, y que esta tensión sólo se supera cuando se ve toda esa manifestación, de cualquier tipo o grado posible, en todos los mundos posibles (toda

ella es la Irradiación del Espíritu).

Esa es la postura final de Platón, que afirma con determinación: el Espíritu es *más* perfecto *en* el mundo que fuera de él. Esa es la conclusión, la necesaria tercera línea de la realización No-dual: «Brahmán es el mundo» (o de otra forma, «nirvana y samsara son no dos»).

De esta forma, Platón integró el camino ascendente y el descendente, dando el mismo énfasis al Uno y a los Muchos, al nirvana y al samsara. O, como dice Lovejoy, «*las dos fuerzas originalmente distintas en el pensamiento de Platón, aquí se funden*»⁸.

Podemos resumir la posición general de Platón en palabras que se aplicarían a la posición No-dual dondequiera que aparezca (ya las hemos visto aplicadas en el caso de Ramana y de Eckhart): huye de los Muchos, encuentra al Uno; después de encontrarlo, abraza a los Muchos como al Uno. O, en resumen: vuelve al Uno, abraza a los Muchos. El abrazo exuberante, amoroso e incondicional de los Muchos es el *resultado y consumación* de la Perfección del Uno, y sin el que el Uno sigue siendo dualista, fragmentado, «envidioso»⁹.

Podemos pensar en esta integración (de forma cruda y, como siempre, un poco equívoca) como en un Gran Círculo. El camino descendente o de la manifestación creativa va desde la parte alta del círculo a la inferior y el camino ascendente o de vuelta va desde la parte inferior a la superior (ambos arcos atraviesan *las mismas dimensiones*), por lo que, como veremos, «el camino ascendente es el camino descendente».

El Descenso no es malo, a menos que se le tome en y por sí mismo; por el contrario, es el Origen Creativo y Matriz de todo lo que es y el fruto mismo de la Perfección. De forma similar, el Ascenso no es malo, a menos que lo tomemos en y por sí mismo; por el contrario, es la realización de la Cumbre y Meta de todo lo que es. La cuestión es, podríamos decir, que el círculo de las energías ascendentes y descendentes debe permanecer sin ruptura: «este mundo» y el «otro mundo» unidos en un abrazo continuado, eterno, exuberante.

Sabiduría y compasión

Las tradiciones platónicas y neoplatónicas (y otras tradiciones No-duales similares de Oriente) mantenían, por tanto, que lo «Bueno» o Perfecto se expresa en y como la «Bondad» de toda la creación. Estos dos términos (lo «Bueno» y la «Bondad») son extremadamente importantes, porque los veremos repetirse una y

otra vez en la historia subsiguiente: el camino del Ascenso es el camino de lo *Bueno*; el camino del Descenso es el camino de la *Bondad*.

Evidentemente, donde aparecen las tradiciones No-duales (tradiciones que unían e integraban los caminos ascendentes y descendentes, en Oriente y Occidente) encontramos un conjunto de temas similares que se expresan con una constancia que raya en la precisión matemática. Desde el tantra al zen, desde los neoplatónicos al sufismo, desde el shivaísmo al kegon, expresada en miles de formas diferentes y en cientos de contextos distintos, la misma palabra esencial saldría del corazón No-dual: los Muchos volviendo al Uno y uniéndose a Él es lo Bueno, y es conocido como *sabiduría*; el Uno de vuelta y abrazando a los Muchos es Bondad, y es conocido como *compasión*.

La *sabiduría* sabe que detrás de los Muchos está el Uno. La sabiduría ve a través de la confusión de las formas cambiantes hasta el Fundamento sin fundamento de todo ser. La sabiduría ve más allá de las sombras hasta la Luz sin tiempo ni forma (en el tantra, la autoluminosidad del Ser). La sabiduría, en resumen, ve que los Muchos son Uno. O, como en el zen, la sabiduría o *prajna* ve que la Forma es Vacío (el mundo «sólido» y «sustancial» de los fenómenos es realmente efímero, impermanente, insustancial; «como una burbuja, un sueño, una sombra», según expresa *El sutra del diamante*). La sabiduría ve que «este mundo es ilusorio; sólo Brahmán es real».

Pero si la sabiduría ve que los Muchos son Uno, la *compasión* sabe que el Uno es los Muchos; que el Uno es expresado *igualmente* en cada ser, y por tanto cada cual debe ser tratado con compasión y cuidado, no de manera condescendiente, sino porque cada ser, tal como es, es una manifestación perfecta del Espíritu. Así, la compasión ve que el Uno es los Muchos. O, como en el zen, compasión o *karuna* ve que el Vacío es Forma (el Dharmakaya, o vacío definitivo, no es otro que el mundo entero de la Forma, de manera que *prajna* o sabiduría es el nacimiento del Bodhisattva y *karuna* o compasión es su motivación). La Compasión ve que «Brahmán es el mundo» y que, como decía Platón, todo el mundo es «un Dios visible, sensible».

También se ha mantenido, tanto en Oriente como en Occidente, que esa *integración* de Ascenso y Descenso es la *unión* de sabiduría (que ve que los Muchos son Uno) y compasión (que ve que

el Uno es los Muchos). El amor que tenemos por el Uno se extiende igualmente a los Muchos, ya que en última instancia son no-dos, uniendo así sabiduría y compasión en cada momento de la percepción. (Este es el secreto de toda la espiritualidad tántrica, ya sea oriental u occidental, como veremos en el volumen II de esta trilogía.)

Repasaremos estos detalles a medida que avancemos; de momento, el punto esencial es que tanto el Ascenso como el Descenso, tomados en y por sí mismos, son catastróficos. Empezamos con el Descenso, o Efluvio, o Resplandor: la creación no es un pecado, no es mala (como los ascendentes, gnósticos, maniqueos y theravadas mantendrían); la creación no es un pecado, perderse en ella sí lo es. En ese punto, las criaturas que *expresan* la perfección final o Espíritu, *ahora* se convierten meramente en las sombras de la Caverna que *oscurecen* el Espíritu.

En la versión de Platón: el alma, una vez asentada en las glorias radiantes del Uno inexpresable, «cae» alejándose del Uno, a través de la Formas mentales o arquetipos, en el reino material y corporal de los sentidos. Allí se encuentra, por así decirlo, perdida y confundida. En *Fedro*, Sócrates habla del alma («increada e inmortal») como el «auriga alado» que «tomada como totalidad..., atraviesa todo el universo [*Kósmos*]; cuando es alada y perfecta se traslada hacia arriba y gobierna toda la creación». «La región de la que hablo —dice— es donde reside la realidad que tiene que ver con el conocimiento verdadero, una realidad sin *color o forma*, intangible pero absolutamente real, únicamente aprehensible por el piloto del alma»¹⁰. Las almas pueden hacer la «vuelta circular» a través de todas las manifestaciones y «volver a su punto de partida» sin verse atrapadas, perdidas o ligadas a esas manifestaciones. Y los «dos caballos» del carro —la vitalidad y el apetito, que representan el cuerpo— reciben para beber «néctar» y «ambrosía»; estos caballos (el cuerpo) no impiden la salvación en absoluto.

Pero algunas almas son «alejadas» no por el cuerpo o los caballos, sino por el desequilibrio entre los caballos y el auriga (el alma), y toda la culpa la tiene el auriga. Comienzan a «ver partes, pero no la totalidad», dice Sócrates. «Grande es la confusión, la lucha y el sudor, y muchas almas cojean y muchas tienen sus alas rotas por la debilidad de sus aurigas.» Si el alma puede retener su visión de la Verdad eterna, entonces, dice Sócrates, «puede permanecer ilesa, y si puede continuar así, será liberada para siempre del dolor»; libre,

podríamos decir, de la rueda de nacimientos y muertes de la que Sócrates habla extensamente («el gran circuito de vidas pasadas»).

«Pero cuando un alma no puede seguir y pierde la visión, se hunde bajo *la carga del olvido...*» Y es este *olvido* del Origen y no la existencia de la manifestación lo que constituye la Caída. «Cada alma humana por su propia naturaleza ha contemplado el verdadero Ser... Pudimos contemplar la Belleza una vez en todo su esplendor. Estábamos completos al celebrar aquella fiesta, como plenos eran, serenos y sin mácula, los objetos [la creación misma] que nos eran revelados a la luz de esa visión mística. Pura era la luz y puros éramos nosotros...»¹¹.

Entonces, la reversión de la Caída no se consigue eliminando la creación sino dando la vuelta a nuestro olvido, tanto de lo Bueno del Uno puro como de la Bondad de los Muchos inmaculados. El camino de Vuelta es por tanto *Recuerdo* (del Origen), el camino de Ascenso. «Pero —dice Sócrates— no a todas las almas les es fácil usar su *experiencia presente* [que es radiación directa del espíritu] como medio de recordar el mundo de la realidad. Únicamente a través del uso correcto de ciertas ayudas al recuerdo, que constituyen una perfecta iniciación continuada a la perfecta visión mística, es como un hombre puede llegar a ser perfecto en el verdadero sentido de la palabra.» La creación no sólo *no* es la causa de la Caída, sino que es la *iniciación* continuada a la Redención perfecta.

En otras palabras, este mundo no es un pecado; *olvidar* que «este mundo» es la irradiación de la Bondad del Espíritu es lo que es un pecado.

En estas secciones, no es mi intención dar extensas referencias interculturales sobre estos temas, pero quizá deberíamos señalar, al menos, que en Oriente «recuerdo», o *smriti* («presencia mental»), es el principio de prácticamente todos los caminos contemplativos, cuya meta es *recordar* que nuestra naturaleza original es la naturaleza de Buda, que Atman es Brahmán. Se dice que esto es definitivamente un recuerdo o reconocimiento de lo que uno ya es, pero ha olvidado o ignora (*avidya* = «ignorancia», «olvido»). La iluminación o despertar (*bodhi, moksha*) no es traer a la existencia lo que no es, sino una toma de conciencia de lo que es («No pretendáis que meditando os vais a hacer Budas —dice Huang Po—. Siempre habéis sido Budas pero habéis olvidado ese hecho. ¡Qué duro es el significado de esta sentencia!»). De la misma forma, la instrucción de

Cristo «Haced esto en *memoria* mía» es un recordatorio de que «no yo sino Cristo vive en mí» (otra versión de Atman = Brahmán).

Como Filosofía, dijo a Boecio cuando éste sufría: «Has olvidado quién eres.»

Eros y Tánatos

Lo que fue olvidado debe ser *recordado*. Este *recuerdo* o *recopilación* o *reunión* es el Camino del Ascenso, que según Sócrates está impulsado por Eros, por el Amor, por el encuentro de una unión cada vez mayor (una identidad superior y más amplia, como hemos estado diciendo). Por medio de Eros, dice Sócrates, los amantes son llevados más allá de sí mismos hacia una unión más amplia con el amado, y Eros continúa desde los objetos del cuerpo a los de la mente y el alma, hasta que la Unión final es *recuperada* y *recordada*.

Eros, de la forma en que Sócrates (y Platón) usan el término, es esencialmente lo que hemos estado llamando autotranscendencia, el motor mismo del Ascenso o desarrollo de la evolución: el hallazgo de una identidad cada vez más elevada abarcando cada vez más a los demás. Y su *opuesto* es regresión o disolución, un movimiento hacia abajo, hacia menor unidad y mayor fragmentación (lo que hemos llamado factor de autodisolución, principio 2d)*.

Daré aquí una última comparación: Freud, como es sabido, finalmente llegó a la conclusión de que toda vida psíquica está gobernada por dos «fuerzas» opuestas —Eros y Tánatos— a las que se suele dar el nombre de sexo y agresión, aunque no sea ésta la definición final de Freud. En *An outline of psychoanalysis*, Freud hizo su propuesta final: «Después de muchas dudas y vacilaciones, hemos decidido asumir la existencia de sólo dos instintos básicos: *Eros* y *el instinto destructivo*. La meta del primero de estos instintos básicos es establecer unidades cada vez mayores; en resumen, unir.» No puede haber error en el significado de ese instinto: es puro Eros. «La meta del segundo es, por el contrario, deshacer conexiones y por tanto destruir cosas. En el caso del instinto destructivo podemos suponer que su meta final es la de llevar lo vivo a un estado inorgánico [materia]. Por esta razón le llamaremos el *instinto de muerte*.»

Freud, por supuesto, fue criticado severamente por casi todo el mundo, incluidos sus propios seguidores, por proponer el instinto de muerte (Tánatos), pero esto es exactamente lo que tenemos en mente como factor de autodisolución. Es simplemente el impulso de moverse hacia un nivel inferior de la holarquía, y su meta final es,

por tanto, la materia insensible, tal como dijo Freud.

Lo que quiero resaltar es que incluso Freud (uno de los grandes psicólogos de Occidente, y ciertamente un gran antimístico) encontró que la miseria humana podía ser reducida a una *batalla* y *desarmonía* entre el Camino de Ascenso y el de Descenso, tal como aparece en cada uno de nosotros. Como es bien conocido, Freud no encontró una solución al problema y siguió siendo muy pesimista respecto a la condición humana.

Precisamente porque Freud no llevó el Ascenso hasta su conclusión en el Uno, como hizo Platón, no tenía forma de unirlo con su radiante Descenso hacia los Muchos. Es decir, no tenía forma de unir Eros y Tánatos, de unir el camino ascendente y el descendente para superar su lucha eterna¹². Freud vio a Eros claramente y con precisión; vio a Tánatos claramente y con precisión; y quizá de una forma más clara que ninguna otra persona en la historia vio que una parte tan grande de la miseria humana es una batalla entre ambos, de modo que la única solución a nuestro sufrimiento es su unión. Sin embargo, Freud no pudo hacer nada al respecto. Se quedó atascado allí y nos dejó atascados a todos.

Sin el Corazón unificador, el Uno inexpresable que une Ascenso y Descenso en el Círculo eterno de la Redención y el Abrazo, Freud se quedó simplemente como una de las muchas —y desde luego una de las mejores— notas fragmentadas a Platón.

Plotino

La llama de la no-dualidad, la visión integradora, pasó intacta y de forma destacada de Platón a Plotino (205-270 dC.), quien le dio una de las estructuraciones más completas, intensas y poderosas que puedan encontrarse en cualquier tiempo y lugar, tanto en Oriente como en Occidente. William Inge dice de él: «Ningún otro pensador místico se acerca siquiera a su fuerza e intuición y a su profunda comprensión espiritual.» Incluso San Agustín lo admiraba: «La expresión platónica, la más pura y brillante de toda la filosofía, rompiendo las nubes del error, ha brillado de forma singular en Plotino, que era tan parecido a su maestro que se podría pensar que son contemporáneos si el lapso de tiempo que les separó no nos obligara a decir que, en Plotino, Platón volvió a vivir.»

Mientras de otros maestros platónicos se decía que eran «divinos», el superlativo «el más divino» siempre estuvo reservado para Plotino. Incluso si somos modernos y la palabra «divino» carece

de sentido para nosotros, tenemos que reconocer que, como dijo Whittaker, Plotino es «el pensador individual más destacado entre Aristóteles y Descartes», y que, según Benn, «ningún otro pensador ha logrado nunca una revolución tan inmediata, tan comprehensiva y de tan larga duración»¹³.

Además de filósofo profundamente original y sabio contemplativo, Plotino fue un genio sin igual en cuanto a la síntesis se refiere, y ahí reside gran parte de su importancia. Nació en Egipto a principios del siglo III (nadie sabe exactamente dónde, ya que nunca lo dijo), pasó muchos de sus años de formación en Alejandría, estudiando con su maestro, el notable Ammonius Saccas («Este es el hombre que estaba buscando», exclamó después de escuchar su primera conferencia, quedándose con él diez años). De allí fue a Roma, donde el emperador Gallienus y su esposa, Salonina, le otorgaron sus favores, y se dedicó a la enseñanza el resto de su vida, atrayendo a discípulos tales como Amelius y Porfirio (el gran Proclo continuaría su linaje). «Simple en sus costumbres —dice Porfirio—, aunque sin grandes ascetismos, ganó el corazón de todos debido a su naturaleza afectuosa y amable [aparentemente esto no es exagerado, porque a lo largo de toda su estancia en Roma no hizo ningún enemigo conocido, algo casi imposible], así como a su simpatía hacia todo lo que era bueno y hermoso en el mundo. Su rostro, hermoso de manera natural, parecía irradiar luz y amor cuando hablaba con sus amigos»¹⁴.

Plotino, según él mismo cuenta, tuvo muchas experiencias profundas de la «Divinidad omnitrascendente y omnipenetrante»¹⁵, y esto, por supuesto, fue el pilar central de su enseñanza junto a algunas *prácticas* específicas (instrucciones) para realizar esta comprensión en cada uno. Además del recuerdo y la contemplación (ir hacia dentro y más allá), él describió algo parecido al karma yoga del *Bhagavad Gita*: «Asentado en la Unidad, haz tu deber, y hazlo de una forma totalmente “mundana”.» Karl Jaspers relata que «se le llamaba para arbitrar en disputas, pero nunca tuvo un enemigo. Los hombres y mujeres distinguidos, cuando estaban a punto de morir, le llevaban sus hijos para que los educara y le confiaban la administración de sus fortunas. En consecuencia, su casa estaba llena de niños y niñas».

¿Una casa llena de huérfanos? Este es el hombre de quien Jasper dice, con gran precisión y admiración: «¡Ningún filósofo ha vivido más en el Uno que Plotino!» Claramente, cuando Plotino dijo

que el verdadero Uno abraza a los Muchos, era exactamente lo que quería decir.

Mientras visitaba una casa de campo en Campania, comenzó a mostrar síntomas irremediables de una muerte inminente, por lo que se avisó a su médico y amigo Eustaquio, que según parece se retrasó en llegar. Cuando por fin llegó, Plotino dijo únicamente: «Te esperaba antes de que eso que es divino en mí para unirse con lo Divino en el universo», con lo que cerró los ojos y dejó de respirar.

Alejandro, en el siglo III, era un lugar extraordinario debido a la diversidad de corrientes intelectuales, filosóficas y espirituales que confluían, literalmente, de todo el mundo (probablemente no ha habido nada parecido desde entonces en toda la historia occidental). Clemente y Orígenes (dos de los más importantes Padres de la Iglesia) eran conciudadanos de Plotino. En Alejandro había acceso directo, al menos, a los siguientes maestros o sus escuelas: el culto a la diosa Isis, la adoración de Mitra, Plutarco (platonismo ecléctico), los neopitagóricos, los misterios órfico-dionisiacos, Apolonio de Tiana, el extraordinario místico judío Filo, el maniqueísmo, los importantísimos estoicos, Numenio, el gran novelista africano Apuleyo, gran parte de las escrituras herméticas, los magos (sacerdotes de la religión zoroástrica), el hinduismo brahmánico, los comienzos del budismo y todas las variedades de gnosticismo (que se había originado en Siria, y encontró a su mayor exponente en Valentino); por no hablar de dos de los más importantes fundadores de la cristiandad.

No es muy exagerado decir que Plotino tomó los mejores elementos de cada escuela y se deshizo del resto (de hecho, a la edad de treinta y nueve años, se unió deliberadamente a la campaña oriental del emperador Gordiano para familiarizarse con cualquier tradición de sabiduría que pudiera hallar). Basándose en sus propias experiencias contemplativas, hizo una presentación de todo ello en la que es considerada una visión impresionante, tan coherente como hermosamente irresistible.

(Incluso Bertrand Russell, bastante harto de cuestiones espirituales, mantuvo que podíamos juzgar a un filósofo de acuerdo a lo Verdadero, o a lo Bueno, o a lo Bello. Presumiblemente lo Verdadero pertenecía a Bertrand; lo Bueno, según él, era de Spinoza. Pero lo Bello..., ¡ah!, lo Bello era de Plotino.)

| | |
|-----------------------------------|--|
| Uno absoluto (Divinidad) | Satchitananda/Supramental (Divinidad) |
| Nous (Mente intuitiva) [sutil] | Mente intuitiva/Sobremente |
| Alma/Alma del Mundo [psíquico] | Mente iluminada |
| Razón Creativa [visión-lógica] | Mente superior/Mente reticular |
| Facultad Lógica [<i>formop</i>] | Mente lógica |
| Conceptos y Opiniones | Mente concreta [<i>conop</i>] |
| Imágenes | Mente inferior [<i>preop</i>] |
| Placer/dolor (emociones) | Vital-emocional; impulso |
| Percepción | Percepción |
| Sensación | Sensación |
| Función de la vida vegetativa | Vegetativo |
| Materia | Materia (física) |

PLOTINO

AUROBINDO

Figura 9-1. *La Gran Holarquía, según Plotino y Aurobindo* ¹⁶

Plotino formula por primera vez de forma comprensiva la Gran Holarquía del Ser, aunque la noción misma, por supuesto, se remonta a Platón y Aristóteles (y aún antes). En este capítulo he usado el modelo simple: materia-cuerpo-mente-alma-espíritu, pero la figura 9-1 es una versión más completa de la holarquía tal como la dio Plotino. Todas las palabras usadas en dicha figura, incluyendo las que están entre paréntesis, están tomadas directamente de William Inge. Permitidme repetir que aunque tenemos que escribir estos «niveles» de forma «lineal», una serie de esferas concéntricas sería una presentación más adecuada; el desarrollo a través de las «esferas en expansión» no sería lineal o unidireccional, sino que puede ser representado como una escalera espiral, con todo tipo de subidas y bajadas, pero con una dirección general indudable: la de trascender y abrazar. Todas estas ideas, como veremos, fueron destacadas enormemente por Plotino.

Para poder compararla, he incluido la holarquía evolutiva de Sri Aurobindo, generalmente considerado el mayor sintetizador de la filosofía y psicología de India (todas las palabras son de Aurobindo excepto las situadas entre corchetes). El hecho de que los grandes sintetizadores de Oriente y Occidente estén de acuerdo, creo que ya no será una gran sorpresa.

Los estadios superiores (psíquico, sutil y causal/último), tanto en Plotino como en Aurobindo, son esencialmente tal como los he descrito en el capítulo anterior. Podemos señalar que para Plotino, en el nivel sutil (Nous o Dios), «conociendo a Dios el Espíritu se conoce a sí mismo» y encontramos que «nosotros y la totalidad somos uno con Dios». Pero esa unión sólo encuentra su base en la Divinidad causal «más allá de la existencia y del conocimiento». Para alcanzar este estado sin forma, dice Plotino, «deshazte de *todo*. No debe sorprendernos que lo que nos produce la mayor de las añoranzas *no tenga forma*, ni siquiera espiritual»¹⁷.

Este vaciamiento de uno mismo y de los objetos (incluso de las formas espirituales) tiene como resultado, una vez más, el (nivikalpa) samadhi sin forma; como dice Inge, «la experiencia mística de intuición informe». «El alma —dice Plotino— no se permitirá distracciones en lo externo [objetos], sino que los ignorará, en principio por no [perderse en] ellos, y después *ni siquiera los verá* [absorción inmanifestada]; no se conocerá ni a sí misma; y así permanecerá como el Uno»¹⁸.

Pero esta «oscuridad divina» o «desconocimiento» no es un estado en blanco o un trance, no es una pérdida de conciencia sino su intensificación. «El Uno en Plotino —dice Inge— no es inconsciente, sino superconsciente; no infrarracional sino suprarracional.» Plotino mismo parecía tener en mente (o en la no-mente) esa conciencia siempre-despierta o Testigo, presente incluso en el sueño profundo y en los sueños: dice que todos los objetos, incluso la Belleza espiritual, «desfilan ante él», pero él mismo sigue siendo «*una vigilia más allá del Ser*», una «luz sin sueño» que «es no-nacida y está presente en nosotros incluso cuando dormimos» y «se dirige no hacia el pasado sino al presente o, más bien, al eterno Ahora y a la presencia eterna». No podemos verla como un objeto porque en ella no hay dualidad; «no es un objeto sino una atmósfera»¹⁹.

El Uno no es un uno numérico, como imaginan muchos intérpretes de Plotino. Él, paciente pero secamente, lo expresa así: «El Uno no es una de las unidades que hacen el número dos.» Decir que «todo el mundo es uno e indiviso» sería errar totalmente la diana, porque eso en sí mismo es tan sólo un concepto, y además un concepto dualista. El Uno «real» es la Vigilia permanente que es consciente de cualquier concepto, incluido el «Uno», pero *él mismo* no es esa ni ninguna otra imagen, pensamiento u objeto, sino que abraza a todos, total y completamente, en su Vigilia siempre

presente.

Y así (para volver al lenguaje) este «Uno», no siendo Nada en sí mismo, puede ser, y es, la Base de todo cuanto surge. Plotino habla de él (metafóricamente) como «la fuente de vida y la fuente de Dios, el origen del Ser, la causa de lo Bueno, la raíz del Alma. Éstos fluyen desde el Uno, *pero no de forma que lo disminuyan*»²⁰. Vigilia es Vigilia, sin importar lo que «desfile por delante», y por tanto la vigilia nunca es disminuida por los objetos de los que es Testigo; sin embargo, tampoco está separada de lo que testimonia, de igual forma que los reflejos de un espejo vacío no existen separados del espejo mismo.

De esta forma, Plotino puede hacer fácilmente el salto no-dual: «El Espíritu no sólo engendra las cosas; *es todas las cosas*»²¹ (esta es la importantísima tercera frase de la realización no-dual: los Muchos son ilusorios; sólo el Uno es Real; el Uno es los Muchos: Brahmán es el Mundo). Lo que le lleva directamente al abrazo incondicional de este y de cualquier otro mundo, y a una casa llena de huérfanos díscolos.

Los intelectuales toman generalmente el sistema de Plotino (y el de Aurobindo y cualquier otra holarquía transpersonal similar) principalmente como una filosofía o «metafísica»: se supone que los distintos niveles, en particular los superiores, son algún tipo de construcción teórica deducida lógicamente, o postulada especulativamente, para explicar la existencia y la manifestación.

Pocos son los intérpretes a los que les resulta evidente que estos sistemas son, totalmente, de arriba a abajo, el resultado de aprehensiones contemplativas y de una fenomenología evolutiva directa. Los niveles superiores de estos sistemas no pueden ser experimentados o deducidos *racionalmente*, y nadie, desde Plotino hasta Aurobindo, piensa que puedan serlo. Sin embargo, *después de repetidas vivencias experimentales*, pueden ser reconstruidos racionalmente y presentados como un «sistema». Pero este «sistema» ha sido descubierto, no deducido, y contrastado sobre la experiencia directa en una comunidad de semejantes en mente y espíritu (no es accidental que Inge hable de la espiritualidad de Plotino como basada en «la verificación experimental»: «la fe comienza como experimento y acaba como experiencia»)²².

Ni uno solo de los componentes de estos sistemas está oculto a la experiencia o apartado en un dominio «metafísico» seguro, de manera que no pueda ser contrastado cognitivamente con las herramientas adecuadas. No hay absolutamente nada «metafísico»

en estos sistemas: son psicología evolutiva, empírica y fenomenológica, en su versión más estricta y más amplia, llevados directa y abiertamente a los dominios transpersonales a través de los instrumentos experimentales de la contemplación²³.

En resumen, siguen los tres niveles de todo proceso válido de acumulación de conocimiento: instrucción, aprehensión, confirmación/refutación. Uno sólo puede «deshacerse» de estos niveles superiores del desarrollo usando los mismos argumentos que usaron los hombres de la Iglesia cuando se negaron a mirar por el telescopio de Galileo: la testarudez dogmática me dice que no hay nada que ver.

El camino ascendente es el camino descendente

Para Plotino (y Aurobindo), encontramos que *en el Camino de Ascenso* —o lo que Plotino llama el Flujo (retorno)— cada nivel sucesivo va más allá y sin embargo subsume o «envuelve», como dice Plotino, a sus predecesores (el conocido concepto de la evolución a través de holones sucesivos)²⁴. Todo lo inferior está en lo superior, dice, pero no todo lo superior está en lo inferior (porque en esencia lo trasciende). Pero todo lo superior «impregna» o «empapa» lo inferior («no hay nada trascendente que no sea también inmanente»). Para Plotino, todo desarrollo es envolvente.

Esta es una típica afirmación platónica (usando las palabras de Inge): «El Alma del Mundo no está en el mundo; más bien, el Mundo está en ella, abrazado por ella y moldeado por ella.» O de otra forma: «El Alma no es el Cuerpo, pero el Cuerpo está [en el Alma], envuelto y empapado por el Alma que lo creó.» Plotino dice que esto ocurre en cada uno de los niveles, y esta es, por supuesto, la asimetría habitual de cada innovación en cada estadio de desarrollo, tal como hemos visto. Pero el resultado neto es que, como dice Inge:

La naturaleza nos presenta una cadena viva del ser [holarquía], una serie ininterrumpida de valores ascendentes y descendentes. La totalidad constituye una armonía, en la que cada grado está «dentro» del superior siguiente. De esta forma, cada existencia está vitalmente conectada con todas las demás, una concepción que afirma el derecho de [todas] las existencias a ser lo que son y a estar donde están²⁵.

El camino de Ascenso o Reflujo dibuja así, en orden inverso, el Camino de la Creación o Descenso o Flujo, porque, como señalé

Heráclito, «el camino ascendente es el camino descendente, el camino descendente es el camino ascendente». Como dijimos antes, ambos caminos atraviesan las mismas dimensiones. Pero si esto es así, ¿cuándo ocurrió el Camino Descendente?

Plotino contestaría que está ocurriendo ahora mismo. En este momento sin tiempo, todas las cosas surgen del Absoluto, sin cesar. Cada grado o dimensión del ser es una versión, un paso más abajo, de la dimensión inmediatamente superior; cada una de ellas tiene su fundamento, su realidad, en el nivel superior (así, en el Flujo, si destruimos cualquier dimensión superior, todas las inferiores perderán su base o fundamento, pero no al revés; lo superior está «en» lo inferior como *fundamento*, no como *componente*)²⁶.

Sin embargo, según Plotino, los hombres y mujeres son *inconscientes* de los niveles superiores o *potenciales* que están a su disposición por encima de su propio nivel de *desarrollo* actual. Las palabras en cursiva son aquéllas en las que Plotino ponía énfasis especial ²⁷. Evidentemente, los historiadores han hallado el primer concepto claro de inconsciente en Plotino. Aunque tenemos un inconsciente inferior que contiene principalmente imágenes y fantasías, dice Plotino, todos los *niveles superiores* son para la mayoría de la gente sólo *potenciales* en espera de ser *actualizados* en cada caso y manifestados en su propio ser.

Así, el «pecado», para Plotino, no es un «no» sino un «no todavía» (no hemos realizado «todavía» nuestros potenciales verdaderos, y por tanto somos dados a «pecar»). El pecado, por tanto, es superado no por una nueva creencia sino por un nuevo crecimiento. Una bellota no es un pecado; simplemente aún no es un roble. Y este crecimiento o actualización ocurre precisamente a través de un *proceso* de desarrollo, es decir, el Camino de Ascenso, porque «el yo no es algo *dado* para empezar»²⁸.

Un Kósmos de Eros y Ágape

Muy significativamente, en cada estadio del Ascenso, según Plotino, lo inferior ha sido «abrazado» y «empapado», de forma que el Descenso y el abrazo deberían *ocurrir en cada estadio* del Ascenso y del desarrollo (hasta el nivel presente de cada uno) si todo funciona bien. En términos cristianos, *Eros* o sabiduría trascendental (lo inferior que quiere alcanzar lo superior) debe ser equilibrado con la compasión o *Ágape* (lo superior que alcanza y *abraz*a a lo inferior)

en cada estadio.

Esta noción general —de un *Kósmos* multidimensional entretejido por estructuras ascendentes y descendentes de Amor (Eros y Ágape)— sería el tema dominante de las escuelas neoplatónicas y ejercerá una profunda influencia en todas las corrientes del pensamiento subsiguiente hasta (y más allá) de la Ilustración. A través de Agustín y Dionisio llegará a toda la cristiandad de una u otra forma, desde Boecio a Jakob Boheme, desde los grandes místicos victorianos (Hugh y Richard) a Santa Catalina y Dame Julian, desde Santa Teresa y San Juan de la Cruz a Tauler y Eckhart. A través de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno ayudó a impulsar el paso de la Edad Media al Renacimiento. A través de Novalis y Schelling, sería las raíces de la rebelión romántica e idealista contra los aspectos planos de la Ilustración. Se abrió camino hasta Leibniz, Spinoza y Schopenhauer, y llega hasta Emerson, James y Jung. Incluso Locke operaba dentro de su amplio marco de referencia, aunque dejara el marco irreconocible. Evidentemente, cuando Lovejoy rastrea la influencia de la Gran Cadena, y se refiere a ella como «la filosofía dominante y oficial de la mayor parte de la humanidad civilizada a lo largo de la mayor parte de su historia», la mano de Plotino acecha, prácticamente sin excepción, allí en el trasfondo.

Por ejemplo, los platónicos de Cambrigde, que fueron tan importantes como moldeadores de la modernidad, tuvieron «sus raíces en el platonismo del Renacimiento, tal como lo desarrollaron Ficino y Pico en el siglo XIV. Este era un platonismo muy influenciado por Plotino. Era una doctrina en la que el amor jugaba un papel central; no sólo el amor ascendente de lo inferior por lo superior, el *Eros* de Platón, sino también un amor de lo superior expresado en el cuidado de lo inferior, que podía ser fácilmente identificado con el *Ágape* cristiano. Los dos juntos hacen un gran círculo de amor por todo el universo»²⁹. Es decir, el Gran Círculo de Eros en reflujo (los Muchos volviendo al Uno: sabiduría y lo Bueno) y el flujo de Ágape (el Uno que se convierte en los Muchos: Bondad y compasión).

En esta concepción general (que es como usaré los términos a partir de ahora), Eros es el amor de lo inferior que alcanza lo superior (Ascenso); Ágape es el amor de lo superior que alcanza a lo inferior (Descenso). En el desarrollo individual, uno *asciende* vía Eros (o expandiéndose a una identidad superior y más amplia) y después *integra* vía Ágape (o alcanza lo inferior para *abrazar* con cuidado los

holones menores); así, el desarrollo equilibrado *trasciende* pero *incluye*, es negación y preservación, ascenso y descenso, Eros y Ágape.

De forma similar, el amor del *Kósmos* que *nos* llega desde los niveles superiores a nuestro desarrollo presente es también Ágape (compasión), ayudándonos a responder con Eros hasta que la *fuerza* de ese Ágape sea nuestro propio nivel de desarrollo, *nuestro propio* yo. El Ágape de una dimensión superior es un *tirón omega* para nuestro Eros que nos invita a ascender, a través de la sabiduría, y por tanto a expandir el círculo de nuestra compasión a más seres cada vez.

(Ágape no sólo es potenciado en Occidente. Muchas escuelas tántricas y yóguicas —la de Aurobindo, por ejemplo— ponen un énfasis primordial en el «descenso del supramental», el ágape del supramental que «desciende» para elevarnos hacia la identificación con él, para que podamos expresar ese Ágape o compasión por todos los seres ahora «dentro» de nosotros; como siempre, Ágape y Eros se unen solamente en el Corazón no-dual)³⁰.

Fobos y Tánatos

Como veremos con todo detalle, cuando Eros y Ágape *no están integrados* en el individuo, entonces Eros aparece como *Fobos* y Ágape como *Tánatos*.

Es decir, el Eros no integrado no alcanza niveles superiores y trasciende los inferiores: aliena éstos, los reprime y lo hace por *miedo* (Fobos); miedo a que los menores le «arrastren hacia abajo», miedo siempre a que los inferiores le «contaminen», «le ensucien», «le tiren para abajo». Fobos es Eros huyendo de lo inferior en vez de abrazarlo. Fobos es un Ascenso divorciado del Descenso. Fobos, como podemos ver, es la fuerza última que actúa en toda *represión* (una transcendencia rancia).

O, lo que es lo mismo, Fobos es Eros sin Ágape (trascendencia sin abrazo, negación sin preservación).

Fobos impulsa a los exclusivamente ascendentes.

En su deseo frenético de «otro mundo», las luchas de su Eros ascendente, que en otro caso serían tan apropiadas, están repletas de Fobos, de represión ascética, son una negación, miedo y odio de todo lo «de este mundo», una negación de la vitalidad, de la sexualidad, de la sensualidad, de la naturaleza, del cuerpo (y siempre de la mujer).

Los ascendentes son gente peligrosa porque la violenta mano

de Fobos siempre acecha detrás del «amor» hacia lo alto, que profesan sin excepción. Con lágrimas en los ojos y mirando a lo alto, no les importa destruir el mundo (o al menos descuidarlo hasta la muerte) para llegar a la tierra prometida que, aunque no está muy definida, está claro que es *cualquier otra cosa* excepto esta tierra; definitivamente no es *este* mundo, que es esencialmente un mundo de sombras y decepciones, ilusorio en el mejor de los casos y demoníaco en el peor. Los ascendentes están destruyendo este mundo porque están seguros de despreciarlo totalmente.

Tánatos, por otro lado, es el Descenso divorciado del Ascenso. Es lo inferior huyendo de lo superior, la compasión alocada: no sólo abrazar lo inferior sino *regresar* a ello, no sólo acariciarlo sino quedarse estancado en ello (fijación, atasco); el reduccionismo cósmico desatado. Y el juego final de este reduccionismo cósmico es la muerte y la materia sin conexión con el Origen. Tánatos y Ágape huyendo de lo superior en vez de expresarlo. Preservan lo inferior pero no quieren negarlo (y por tanto permanecen estancados en ello). Al igual que Fobos es la fuente de la represión y la disociación, Tánatos es la fuente de la regresión y reducción, de la fijación y el detenimiento. Intenta salvar lo inferior matando lo superior.

En otras palabras, Tánatos es Ágape sin Eros.

Tánatos guía a los exclusivamente descendentes.

«Fuera todos los demás mundos», proclaman alegremente, mientras sus ojos vueltos hacia abajo se maravillan en la multiplicidad, y su alegría infinita comienza la espantosa tarea de encajarse en un receptáculo finito. «Fuera todos los demás mundos», mientras comparten su alegría con las sombras, besan y abrazan los radios de la rueda del samsara, y desposan la causa de su miseria. Su fracaso en hallar la liberación en la Caverna, su ira hacia la jaula finita, se torna contra cualesquiera de sus pobres semejantes que simplemente no estén de acuerdo con ellos y su amor por las sombras.

Lo superior no abraza lo inferior; se mata a lo superior en nombre de lo inferior: no Ágape, sino Tánatos (la mano de la muerte) toca el amor que los descendentes profesan por cualquiera sin excepción, mientras derraman lágrimas de «compasión».

Estos descendentes son gente peligrosa, porque en nombre de Ágape y de la compasión, que en sí mismas son tan apropiadas, destruyen equivocadamente todo lo superior en un intento frenético de abrazar lo inferior. Y lo que es aún más peligroso: en su intento de

hacer de *este* pobre mundo finito un mundo de infinito valor —y todo descendente hace esto de mil maneras diferentes—, lo destruyen lenta, dolorosa e inevitablemente al colocar sobre él una carga que nunca podrá soportar. Los descendentes están destruyendo este mundo porque es el único que tenemos.

El ataque de Plotino a los gnósticos

La necesidad de equilibrar y unificar Ascenso y Descenso, Eros y Ágape, sabiduría y compasión, trascendencia e inmanencia, esta integración no-dual es la gran y duradera contribución de Plotino, que en mi opinión siempre será una fuente de luz para todos aquellos que se cansen de la violencia y brutalidad de los caminos exclusivamente ascendentes o descendentes.

Plotino nunca se alió con quienes querían glorificar sólo este mundo o el otro; ambos estaban igualmente errados. Cada expansión del yo, dice Plotino, introduce más del «mundo externo» *dentro* de nosotros; no va dejando fuera una parte mayor cada vez. La negación del mundo (o para el caso la negación de todo lo existente) es para Plotino una señal segura de la enfermedad³¹.

Esto se ve plenamente en el extraordinario ataque de Plotino a los gnósticos, que eran los ascendentes arquetípicos y veían toda manifestación como sombras, que además eran malignas. Los gnósticos habían llegado al nivel de la intuición causal («El mundo es ilusorio, sólo Brahmán es real»), pero no habían llegado al nivel no-dual («Brahmán es el mundo»). Por tanto, enseñaron que el mundo era malo, el cuerpo una tumba y los sentidos debían ser despreciados. Esto parecía poner furioso al habitualmente ecuánime Plotino, que respondió con elocuencia en un pasaje que se hizo, con justicia, famoso en todo el mundo:

No supongáis que un hombre se vuelve bueno por despreciar el mundo y todas las bellezas que hay en él. Ellos [los gnósticos] no tienen derecho a profesar respeto a los dioses del mundo superior. Cuando amamos a una persona, amamos todo lo que le pertenece; extendemos al niño el afecto que sentimos por el padre. Cada alma es hija [de la Divinidad]. ¿Cómo puede *este mundo* estar separado del mundo *espiritual*? Quienes desprecian lo que es tan parecido al mundo espiritual prueban que no conocen nada de él, excepto su nombre...

Que [cualquier alma individual] se haga merecedora de

contemplar la gran alma desprendiéndose, a través de la reflexión tranquila sobre el engaño y todo lo que hechiza a las almas vulgares. Que todo esté en calma; que su entorno sea pacífico. Que la tierra, el mar y el aire y cielo mismo esperen. Que observe cómo el alma fluye de todas partes en este mundo en reposo, se derrama en él, lo empapa e ilumina. De la misma forma que los rayos del sol alumbran una nube oscura dándole un borde dorado, así el alma, cuando entra en el cuerpo, le da vida y belleza intemporal y le despierta del sueño. Así, el mundo, asentado en un movimiento intemporal por el alma que le infunde inteligencia, se convierte en un ser vivo y bendito...

Él [Espíritu/Alma] se da a sí mismo en cada punto de su vasto cuerpo, y otorga su ser a cada parte, grande o pequeña, aunque estén separadas por el espacio o por su disposición, aunque algunas sean opuestas a otras u otras sean interdependientes entre sí. Pero el alma no está dividida, ni se divide para dar la vida a cada individuo. Todas las cosas viven por el alma *en su totalidad* [en última instancia no hay grados, ni niveles, sino simplemente la pura Presencia]; está presente en todas partes. El cielo, grande y vasto como es, es uno por el poder del alma, y gracias a ella este universo nuestro es divino. El Sol también es divino, y las estrellas; y nosotros mismos, si tenemos valía alguna, es debido al alma. Persuadiros de que a través de ella podéis llegar a Dios. Y sabed que no tendréis que ir muy lejos...³².

Plotino continúa diciendo que aquellos que encuentren el «otro mundo» separado de «éste» están totalmente equivocados. No hay «este mundo» u «otro mundo»; todo es una cuestión de percepción. Ni siquiera hay un «subir» o un «bajar». Ni ocurre ningún movimiento en el espacio. «El Espíritu y el Alma están en todas partes y en ninguna.» Estamos en el «Cielo» cuando «recordamos a Dios en nuestro corazón y nuestra mente»; estamos «inmersos en la Materia» cuando nos olvidamos de Dios. El mismo lugar pero con distinta percepción. Plotino afirma de forma explícita y frecuente que *«llegaremos al todo sin cambiar de lugar»*. Quienes hablan de «este mundo» o de «otro mundo», están errados (son los descendentes o los ascendentes, no los del Corazón Total).

William Inge nos proporciona un resumen extraordinario de la visión de Plotino; merece la pena incluir una cita extensa (todas las cursivas son mías):

Plotino concibe al universo como una cadena viva del ser, una serie ininterrumpida de valores y existencias ascendentes y descendentes. El todo constituye una armonía; cada grado está «en»

el inmediato superior; cada existencia está conectada vitalmente con las demás. Pero los grados de valor inferior son tan sólo imperfectamente reales *en la medida que los vemos desconectados* [la «imperfeción» y el «valor inferior» aparecen sólo cuando los desconectamos del Espíritu y no vemos que cada uno es una expresión perfecta de lo Divino (una vez más considerado de forma no antropocéntrica o «descentrada»)]. Están caracterizados por la impermanencia o la disonancia interior, hasta que los vemos en sus verdaderas relaciones. Entonces vemos que son partes integrantes de la sístole y diástole eternas [flujo y reflujo] en que consiste la vida del universo, una vida en la que no hay nada arbitrario o irregular, viendo que todos... actúan según su propia naturaleza.

La perfecta e intemporal vida del espíritu divino rebosa en una corriente incesante de actividad creativa, que sólo se agota cuando ha alcanzado sus confines más inferiores del ser [materia], de forma que toda manifestación posible de la energía divina, todo matiz de la Irradiación Divina, toda variedad en cuanto a grado o tipo, es realizada en alguna parte o de alguna forma.

Y junto a ese flujo hacia fuera de energía creativa [Ágape y Flujo] hay otra corriente que lleva a toda criatura de vuelta al origen de su ser. Es el movimiento centrípeta [Eros y Reflujo] que dirige la vida activa de toda criatura. Esta aspiración, que duerme incluso en los seres inconscientes [en todos los holones como impulso autotranscendente], es la fuente principal [también] de la vida moral, estética e intelectual de la humanidad³³.

Como veremos en el capítulo 11, este es el *Kósmos* de Eros y Ágape que se encontrará con la Ilustración; la versión empírico/representacional de la racionalidad («monológica» o del sendero derecho) hará colapsar al *Kósmos* en un orden plano de elementos holísticos encajados, en el que el avergonzado sujeto queda colgando por encima de un mundo holísticamente plano sin saber en absoluto cómo llegó allí.

Como todo el *Kósmos* tiene sus correlaciones con los elementos del sendero derecho, parece comprensible que el positivismo científico y el naturalismo pudieran cubrir y cubrieran todas las posibilidades, porque evidentemente la ciencia registra muchas de las alteraciones significativas del sendero derecho. En este colapso del *Kósmos* (reduccionismo sutil), la rica holarquía vertical y horizontal, guiada por Eros y Ágape, tanto en amplitud como en profundidad, fue reducida a una holarquía horizontal,

guiada únicamente por la amplitud funcional³⁴.

El mayor logro de la Ilustración fue la evolución colectiva de lo mítico a lo racional; el innecesario colapso del *Kósmos* en una planicie holística fue su gran y duradero delito.

Precisamente este *Kósmos* no-dual quedó dividido en dos, tullido y caído, dentro de la pesadilla que sería la espiritualidad occidental, su filosofía y su ciencia. Las notas fragmentadas a Platón empezaron a ensuciar el paisaje con sus parcialidades y dualismos favoritos, y es ahora, sólo ahora, cuando hemos comenzado a recoger los pedazos.

* Véanse páginas 82-84. (*N. del T.*)

DE ESTE MUNDO, DE OTRO MUNDO

Hay así una multiplicación incesante del Uno inagotable y una unificación de los Muchos indefinidos. Así son los comienzos y finales de los mundos y de los seres individuales: se expanden desde un punto sin posición o dimensiones y un ahora sin fecha o duración.

A. K. COOMARASWAMY,
resumiendo la esencia
del hinduismo y del budismo

El gran dualismo de todos los dualismos, como he sugerido, es la división entre «este mundo» y el «otro mundo». Ha infectado nuestra espiritualidad, filosofía, ciencia; funciona de la misma forma entre los ascendentes que desean sólo el «otro mundo» de liberación eterna, como entre los descendentes, que abrazan la sombra, trogloditas todos y cada uno de ellos que buscan la salvación únicamente en las glorias pasajeras de «este mundo». Se desliza en cada Era de las Luces con su Razón, que añora lo elevado, y en cada reacción romántica que, por otra parte, quiere investigar cada profundidad y oscuridad descendentes. Marca el lugar en el que buscamos la salvación y qué «mundo» ignoraremos o destruiremos para conseguirla.

Es la causa de disputas muy amargas entre ambos campos, que se acusan formal y mutuamente de ser el compendio y la esencia del *mal* (literalmente): los ascendentes acusan a los descendentes de estar perdidos en la Caverna de las Sombras, de ser materialistas, hedonistas, panteístas, reduccionistas o «nada *más-istas*» (no creen en «nada más» que lo que puede ser aprehendido por los sentidos). Para los ascendentes, «este mundo» es, en forma y función, ilusorio en el mejor de los casos y malvado en el peor, y los descendentes son los representantes destacados de ese mal.

Los descendentes acusan a los ascendentes de ser represivos, puritanos, negadores de la vida y del sexo, destructores de la Tierra e ignorantes del cuerpo. En sus intentos por elevarse por encima de «este mundo», los ascendentes han hecho más por destruirlo y han introducido más maldad que cualquier otra fuerza; esta es, según los descendentes, la postura de los «del otro mundo» que vomitan el mal en *éste*: los ascendentes son los representantes principales de ese

mal.

Ambos tienen razón. O, podríamos decir, que ambos tienen la mitad de la razón y están equivocados en la otra mitad: las notas fragmentadas a Platón. Puedo aclarar esto reafirmando las conclusiones del capítulo anterior e introduciendo algunos temas nuevos:

Según las escuelas no-duales (Platón/Plotino, Eckhart, vedanta, mahayana, budismo, tantra, etc.), la realidad —el «mundo real»— no es este mundo ni el otro; aunque no puede ser *descrito* con precisión, puede ser *mostrado* directamente, o aprehendido en una conciencia inmediata a través de la práctica contemplativa en una comunidad. Y si hemos de hablar de ello, debemos incluir como mínimo los siguientes tres puntos, no porque describan la Realidad sino porque actúan como límite y restricción de nuestro teorizar siempre inadecuado.

1. *El Uno es el Bien al que aspiran todas las cosas.* El Absoluto es la Cumbre y Meta de toda evolución, de todo ascenso, de toda manifestación. Provee el motivo, la acción, el «tirón» de todas las cosas para realizar su potencial más elevado, sea cual sea. Según Whitehead, este es el Dios que actúa «a través de una suave persuasión» hacia todo emerger creativo. Como diría Aristóteles, lo Bueno es la *causa final* hacia la que todos los seres, por imperfectos que sean, son atraídos. El Uno como lo *Bueno* es el punto *omega final* de todo ascenso y de toda sabiduría. Es la vuelta de los Muchos al Uno. (Tomado en y por sí mismo, este es, por supuesto, el Dios de los ascendentes.)

2. *El Uno es la Bondad de la que fluyen todas las cosas.* Es el Origen y Fuente de toda manifestación, en todo momento, en todo lugar. Hay una creatividad intemporal o rebosar del Uno hacia los Muchos. Todas las cosas, altas y bajas, sagradas o profanas, de ayer o de mañana, surgen de la Fuente divina, el Origen de todo. El Uno como *Bondad* es la *causa primera* de todas las causas; es el *punto alfa* de todos los mundos; todos los mundos expresan la Bondad, la compasión, el amor y la superabundancia de lo Divino. Esta superabundancia creativa del Uno (como *punto alfa*) es un rebosar incontenible que tiene como resultado la Plenitud, variedad y multiplicidad de este mundo, de forma que el mundo es en sí mismo un «Dios visible», que expresa la compasión y la Bondad por todas partes, y ha de ser plenamente abrazado como tal. Es Dios como los Muchos. (Tomado en y por sí mismo, este es el Dios de los

descendientes.)

3. *El Absoluto es el Fundamento no-dual tanto del Uno como de los Muchos.* Es igualmente la Bondad y lo Bueno, Uno y Muchos, Ascenso y Descenso, Alfa y Omega, Sabiduría y Compasión. Tanto el camino ascendente como el descendente expresan verdades profundas; sus verdades no son negadas (de hecho, ambas son afirmadas intensamente). Pero ninguna de ellas por sí sola expresa toda la Verdad, y ninguna de ellas sola está plenamente embebida de Realidad. La Realidad no es sólo Cumbre (omega) y no sólo Origen (alfa), sino que es Mismidad: el fundamento intemporal y siempre presente que está igual y plenamente presente en y como cada uno de los seres, alto o bajo, ascendente o descendente, en flujo o en reflujos¹.

En el gran círculo del Descenso y el Ascenso, lo no-dual puede ser representado como el papel en el que todo el círculo es dibujado; o también como el centro del mismo círculo, *equidistante a todos los puntos* de la circunferencia («el centro que está en todas partes y su circunferencia, en ninguna»). *Puede* decirse que los seres se encuentran más cerca o lejos de la Cumbre u Origen (este es el significado de la Gran Cadena del Ser), pero ningún ser está más cerca o más lejos de la Mismidad: no hay «arriba» o «abajo». Cada ser individual es el Uno y el Todos, total y completamente, tal como es, precisamente como es.

Esta es la razón por la que, en la Mismidad no-dual, es absolutamente erróneo que cada ser *sea parte* del Uno, o participe en el Uno, o sea un aspecto del Uno. En otras palabras, no es que, como en el panteísmo, cada cosa sea una *parte* del «Uno», una porción del pastel o una hebra de la Gran Red. «Como Plotino nos dice repetidamente, los Espíritus individuales no son parte del Espíritu Uno»². Un holón individual no es parte del Espíritu Uno porque cada holón individual es el Espíritu Uno *en su totalidad*; el infinito, siendo radicalmente adimensional, está plenamente presente en cada uno y en todos los puntos del espacio-tiempo (o como diría el zen, el Vacío en su totalidad está totalmente presente en cada una de las Formas: el Vacío no es la suma total de las Formas, es la esencia de la Forma; por tanto, está presente en la suma total también, pero no se le añade nada en la totalidad que no estuviera presente en cada individualidad).

Recordamos que Plotino dice: «Él [Alma/Espíritu infinito] se da a sí mismo en cada punto de este vasto cuerpo, y otorga su ser a

cada parte, grande o pequeña, aun cuando estén divididas en el espacio o según su disposición, y aunque algunas sean opuestas y otras interdependientes entre sí. Pero el alma no está dividida, ni se divide para dar vida a cada individuo. Todas las cosas viven por el alma *enteramente*, está toda ella presente en todas partes.» El Uno está plenamente presente en cada Cual. No tenemos que sumar las cosas finitas entre sí para obtener un «espíritu de sistemas» —cada cosa individual, tal como es, expresa plenamente el Espíritu.

Esta es la causa por la que las tradiciones no-duales son tan radicalmente *no* instrumentales en la orientación de sus valores: los holones individuales no tienen valor meramente por ser *partes* de la gran trama; tienen valor porque, tal como son, son manifestaciones perfectas de la Pureza primordial del Espíritu. En la «espiritualidad» de los sistemas de la trama de la vida, todas las cosas derivan su valor secundariamente, extrínseca e instrumentalmente como hebras de la maravillosa red, que se supone que es lo único «real» en última instancia.

Por el contrario, como dice Plotino, «cada parte de la Totalidad es Infinita». Señalemos aquí tres cosas diferentes: el Uno, el Cada-uno y el Todos. Cada cosa finita existe como parte de Todas las cosas finitas, pero la «espiritualidad» no se encuentra en el Todos, sino en el Uno que está plenamente presente tanto en Cada-uno como en Todos. (Los teóricos de sistemas de la trama de la vida ven el Todos pero no el Uno.) Pero como el Uno está plenamente presente en Cada-uno y en Todos, Plotino añade: «Todos son Cada-uno y Cada-uno es Todos, y la gloria es infinita»³; la trama de la vida está ahí, simplemente es muy parcial y secundaria al Fundamento vacío infinito que es el Origen y Mismidad de cada parte y de cada totalidad, sin importar cuánto añadamos a la serie indefinida de totalidades/partes (una serie que en sí misma es el «infinito malo» de Hegel).

Para acabar nuestro resumen: la Realidad es la Cumbre (omega), y el Origen (alfa), y su terreno común de Mismidad (no-dual)⁴. En la integración de los caminos ascendente y descendente brilla la conciencia no-dual: «El mundo es ilusorio; sólo Brahmán es real; Brahmán es el mundo.»

Cualquier cosa que no llegue a ese punto degenera en los ascendentes (sólo Brahmán es real) o en los descendentes (Brahmán es el mundo). Estoy sugiriendo que esto no es sólo una floritura teórica o una labor esotérica y contemplativa. Sugiero que esto es

precisamente lo que ha ocurrido en toda la serie de notas fragmentadas a Platón que se llama civilización occidental.

La Tierra en la balanza

Se dice a menudo que Platón era el filósofo del otro mundo y que Aristóteles era el de éste. Como demostró Lovejoy, una vez más esto está justamente al revés.

Es verdad que Aristóteles pasó una gran parte de su tiempo analizando y pensando sobre este mundo, pero su Dios, al contrario que el de Platón, es un Dios puramente ascendente. El Dios de Aristóteles era la *cumbre* y la *meta* más elevada de toda la creación (omega), pero no era la fuente y origen de la creación (alfa). De hecho, el Dios de Aristóteles no estaba en la manifestación en absoluto, excepto como causa final de todos los seres, es decir, como meta a la que siempre lucharán por llegar y nunca llegarán. Las cosas *no vinieron del Dios de Aristóteles, sólo van hacia Él*. En otras palabras, Aristóteles entendió muy bien y con mucha precisión el Uno Perfecto como lo Bueno, pero no las manifestaciones del Uno como Bondad o Plenitud creativa. Para Lovejoy:

El proceso inverso [el del Flujo creativo, descrito por Platón y extendido por Plotino] no encuentra lugar en el sistema de Aristóteles. Su Dios no genera nada. A excepción de algunos lapsos en su discurso habitual, Aristóteles se adhiere a la noción de autosuficiencia como atributo esencial de la Deidad [causal]; y ésta impide cualquier cosa [la relación con los seres finitos que estaría implicada en el hecho de crearlos]. Es verdad que esta Perfección Inmóvil es para Aristóteles la causa de todo movimiento y actividad de los seres imperfectos, pero únicamente es su causa final. La bienaventuranza de la que disfruta continuamente Dios en su eterna autocontemplación es lo Bueno que todas las cosas añoran y hacia lo que, en distinta forma y medida, se esfuerzan.

Pero el Motor Inmóvil no es la base del mundo; su naturaleza y existencia no explican por qué existen las cosas, por qué hay tantas, por qué los grados y tipos de diferenciación de la divina perfección son tan variados. Por tanto, no puede proveer de una base al principio de Plenitud⁵.

Aristóteles, por tanto, aparte de sus extraordinarias contribuciones a la comprensión de «este mundo», está en la raíz del ascendente occidental arquetípico. En consecuencia es la primera gran nota fragmentada a Platón. Éste, como hemos visto, defendió

tanto el Ascenso como el Descenso, la Cumbre y el Origen. Estas dos corrientes (el Dios de Platón, tanto en el mundo como más allá de él, y el de Aristóteles, sólo más allá de él) entrarían en las corrientes de la civilización occidental con dos programas totalmente diferentes: ofrecer su amistad al mundo o escatimarla.

Platón fragmentado podía ser llamado para apoyar *cualquiera de las dos* visiones; Aristóteles podía ser llamado a apoyar *únicamente* la segunda. El peso de la opinión, por tanto, ya estaba un poco inclinado hacia el lado de los ascendentes. Si no se evocaba a la totalidad de Platón, era muy poco lo que quedaba para mantenerse en tierra.

Y Precisamente sobre esta plataforma (que ahora se tambaleaba entre este mundo y el otro) se iba a construir la cultura occidental.

La trinidad sobrenatural

Plotino mantuvo admirablemente unidos los caminos de Ascenso y de Descenso, expresando y puliendo la no-dualidad original de Platón⁶. La escuela no-dual de Platón/Plotino hubiera, casi con seguridad, marcado la pauta (tal como lo harían los sistemas no-duales de Shankara y Nagarjuna en el hinduismo y budismo, respectivamente)⁷ si no hubiera sido por un factor determinante y decisivo: la entrada en escena del cristianismo mítico-literal.

Con el Dios mítico disociado y ontológicamente divorciado de la naturaleza y de la humanidad (lo que Tillich llamó «el dualismo estricto de la esfera divina en el Cielo y la humana en la Tierra») era imposible *asentar* a Dios en *este* mundo. Y por tanto *no había forma de que el destino de un ser humano se realizara finalmente en esta vida, en este cuerpo, en esta tierra*⁸. Así, los ascendentes al «otro mundo», totalmente fragmentados, e impulsados por Fobos (miedo a la tierra, al cuerpo, a la naturaleza, a la mujer, al sexo y a los sentidos), podían dominar, y dominaron (aunque nunca de forma exclusiva), la escena occidental durante un milenio.

Pero el punto irónico es que el Dios míticamente ascendido no era ni siquiera un Dios verdaderamente ascendente o trascendente; ni siquiera era un Dios gnóstico o el Uno causal (excepto para los pocos que lo realizaban). Era, totalmente, una producción mítica: un dios volcán local, geocéntrico, egocéntrico y antropocéntrico, de nombre Yahvé, cuyos auténticos colores

estructurales se muestran en el hecho de que interviene en la historia humana, interfiriendo en ella, con el único fin de «premiar» o «castigar» a *Su* pueblo «elegido» o, aún más frecuentemente, para machacar milagrosamente a los enemigos de éste.

Simplemente no cabe ninguna duda acerca de la estructura de conciencia autora de tales producciones, la cual ha merecido algunos juicios muy duros por parte de algunos de los pensadores más profundos de la tradición cristiana (y judía), comenzando por Clemente y Orígenes (y Filo), quienes coinciden con Paul Tillich: «Cosas tales como intervenciones mágicas de Dios, inspiraciones y revelaciones especiales, están por debajo del nivel de la experiencia religiosa real. La religión misma es *inmediatez* [refiriéndose precisamente a la inmediatez de la Vigilia básica o pura Presencia, que es el Espíritu *en* nosotros, como Tillich mismo deja muy claro]. La herencia supernaturalista en cuanto a la suspensión de las leyes naturales en nombre de los milagros se derrumba por completo»⁹.

Pero como he intentado dejar claro, lo problemático no era la existencia misma del imperio mítico cristiano-romano. Esta estructura mítico-racional actuó como principio básico de significado cultural e integración social durante todo el primer milenio; fue *apropiado para esa fase específica*, trayendo consigo todos los avances (y todos los desastres) que comentamos en la sección mítico-racional del capítulo 5, en particular las nuevas formas de moralidad sociocéntrica y la creencia (posconvencional) en el estatus de *igualdad* para *todos* los ciudadanos bajo la ley (romana) y ante los ojos de Dios; por otra parte, estaba repleta de intentos imperialistas y militares «globalizadores» inherentes a la estructura mítico-racional.

Cuando comentamos los sistemas de Platón o Plotino (o Nagarjuna o Shankara), estamos hablando de lo más avanzado dentro del desarrollo de la conciencia en ese periodo; no espero que esa fuera o pudiera ser la forma de conciencia habitual en aquel momento temporal ni juzgo el tipo de conciencia media de aquel tiempo según las estructuras actuales. El problema concreto no fue la llegada del imperio mítico-militar cristiano-romano, sino lo que la visión del mundo media y habitual de la época hizo a la visión del mundo pionera y avanzada: la declaró anatema y la condenó total y rigurosamente, incluso a veces violentamente (particularmente en la Contrarreforma), de formas que (con muy pocas excepciones) no han ocurrido, a la misma escala, en ninguna otra ocasión de la historia

mundial.

Toda estructura de conciencia sospecha de las estructuras superiores, estructuras que están dentro y más allá de ella misma, y que son su propio potencial inherente, pero requieren en cada caso una muerte y renacimiento que infunden temor. Parece ser que las sociedades pueden ser clasificadas a lo largo de un *continuum* de tolerancia hacia las estructuras superiores a la de sus propios principios de organización y cohesión social. Su propio éxito y las continuas amenazas a que se vio sometido el imperio mítico-militar cristiano puso a la tolerancia (que nunca fue el punto fuerte de las estructuras míticas) prácticamente fuera de lugar. Cualquier persona destacada que evidenciara una estructura de conciencia superior a la mítica-racional era vista, correctamente, como una amenaza *política* y, de hecho, era condenada por traición¹⁰.

La condena era epidémica: las estructuras de la razón (y de la ciencia) eran condenadas porque pedían pruebas (a la razón sólo se le permitía intervenir al servicio del dogma). El nivel psíquico del misticismo natural era condenado porque traía a Dios «demasiado» a este mundo, «bajaba a Dios» de su trono celestial y de la ciudad celestial superior. El misticismo sutil era condenado, o como mucho apenas tolerado, porque elevaba al alma *demasiado cerca* de Dios. Y a la Iglesia le daba un ataque de apoplejía si alguien expresaba una intuición causal de identidad suprema con la Divinidad (la Inquisición quemó a Giordano Bruno en la hoguera y condenó las tesis de Eckhart basándose en estos argumentos).

Pero esta es la misma historia de siempre en relación a las personas Realizadas del nivel causal que están rodeadas de creyentes míticos, empezando por Jesús de Nazaret, cuya realización causal («Yo y el Padre somos Uno») no era muy bien acogida. «¿Por qué me apedreáis? —pregunta Jesús—. ¿Es porque hago el bien?» Los piadosos responden: «No; no es porque hagas el bien; es porque tú, siendo hombre, te haces Dios.» Su respuesta de que «*todos* somos hijos (e hijas) de Dios» se perdió en la multitud, y su realización le llevó, al igual que ocurriría con al-Hallaj, Bruno, Orígenes y una larga lista de realizados subsiguientes, a una dolorosa muerte por razones tanto políticas como religiosas; ya que eran simultáneamente una amenaza para la vieja religión y para el Estado.

El dogma de la Iglesia manejó el caso de la extraordinaria realización de Jesús de Nazaret de forma ingeniosa, utilizando todo el poder de la razón para apoyar el mito. Afirmaban que era verdad,

que Jesús fue uno con Dios (o, como dirían más adelante, Dios es una sustancia con tres Personas —la *trinitas* tertuliana— y la persona de Jesús tiene dos naturalezas: la divina y la humana). *Pero la ascensión causal acaba ahí*. Esta realización no se permitirá a ninguna otra persona, aunque, como todo el mundo sabía en aquel tiempo, Jesús jamás hizo un solo comentario que sugiriera que sólo Él tenía o podía tener esta Realización, y prohibió explícitamente a sus seguidores que usaran el término «Mesías» para referirse a él.

Pero como han señalado muchos comentaristas, si el Nazareno había realizado una Divinidad que nos pertenece a todos, igual y totalmente, entonces no habría forma de hacer de Él la propiedad exclusiva de una mitología. En pocas palabras, no habría forma de ponerlo en el mercado. Por tanto, no fue hecho el servidor sufriente de toda la humanidad, lo que él afirmaba de sí mismo, sino el único hijo de Jehová, *literalmente*. En otras palabras, fue rebajado a encajar, sin dejar rastro, en la mitología prevaleciente, y fue visto como otro ejemplo (aunque mucho mayor) de la *intervención* milagrosa y sobrenatural *en la historia* para salvar a un nuevo grupo de *elegidos*: los que aceptaran la Iglesia, el verdadero camino y la única salvación para todas las almas (lo que significaba la única forma de mantener la cohesión político-imperial en el imperio mítico).

La realización del Nazareno fue puesta en un pedestal y hecha *propiedad exclusiva* de la Iglesia (no una propiedad del alma)¹¹. Debemos recordar que en este estadio de desarrollo, las esferas política y moral (Iglesia y Estado) no habían sido aún claramente diferenciadas (lo que es válido en todas las estructuras míticas; el jefe del Estado adquiere su legitimidad, como vimos, afirmando su estatus mitogénico, afirmando estar conectado de forma especial, o ser uno con, o ser descendiente de los dioses y diosas: Cleopatra es Isis). Como explica Tillich: «Esto significaba que la persona que rompía el código canónico de la doctrina no sólo era *hereje*, alguien que no está de acuerdo con la doctrina básica de la Iglesia, sino también un *criminal* contra el Estado. Como los herejes minaban no sólo la Iglesia sino el Estado, no sólo debían ser excomulgados, sino puestos a disposición de la autoridad civil para ser castigados como delincuentes»¹².

La Iglesia produciría gran cantidad de grandes filósofos (razón), y *muchos* grandes místicos psíquicos y sutiles, pero a pesar de sus intentos de desbancar el mito, a pesar de sus intentos de

tomar los mitos «como-si» e interpretarlos de otra forma, siempre permaneció un dogma que pesaba sobre sus intentos de trascendencia, que aplastaba sus hombros y les fijaba al suelo; un dogma que nunca se desplazó ni un centímetro: *la realización de Jesús era absolutamente única e irrepetible*¹³.

La Ascensión misma fue rápidamente mitificada, siguiendo los viejos motivos míticos del consorte lunar de la diosa Tierra, muerto durante tres días y resucitado (en los rituales paganos, así como en la versión cristianizada, uno «comía la carne» y «bebía la sangre» del consorte para participar de sus poderes como resucitado)¹⁴. Los cristianos que compartían la creencia mítica apropiada (o fe) serían también resucitados después de la muerte, en el Día del Juicio, en otro mundo, en el que sus cuerpos también se volverían a unir («¡Hum, perdone! Creo que eso que tiene usted ahí es mi cuarto metacarpo») para sentarse por siempre delante de Jehová, Su Hijo, y compañía. No había forma de que los individuos encontraran la iluminación o ascensión *en esta vida, en esta tierra*. Todos los que afirmaran lo contrario eran inmediatamente herejes y criminales.

Una vez más, no tengo ninguna disputa con la estructura mítico-racional específica de fase y la interpretación que dio (necesariamente) de la realización del Adepto de Nazaret. Fue un componente esencial de la integración social y del significado cultural en ese momento del desarrollo, y al parecer sirvió muy bien a sus propósitos. El problema fue, más bien, la furia con la que la realización fue *reducida* a niveles míticos. En pocas ocasiones, una realización causal ha sido reducida *hacia abajo* de forma tan dramática. Pocas veces a una realización tan importante se le ha permitido producir *tan pocas realizaciones del mismo nivel entre sus seguidores*.

Ni en el caso de Buda, ni en el de Shankara ni en el de Lao Tsé; tampoco en Valentino, Numenio o Apolonio; tampoco en los casos de Dogen, Fa-tsang o Chi-i; ni en el de Garab Dorje, Tsongkapa o Padmasambhava (ninguno de ellos sería *reducido* tan totalmente). Simplemente es sorprendente. Los mitos crecieron, obviamente, alrededor de todos estos seres realizados, precisamente como consecuencia de quienes se relacionan con la realidad desde ese nivel; pero su enseñanza final, causal/no-dual, estuvo a disposición de todos los que asumieron su práctica, realizaron las instrucciones y fueron más allá del mito, la razón y los niveles psíquico y sutil para

descubrir en cada caso el Fundamento Vacío. A cualquier estudiante que despertara al descubrimiento de que él o ella eran realmente Uno con el Fundamento infinito, en la *identidad* sin forma, siempre se le respondía: «¡Felicidades! ¡Por fin has descubierto quién eres!»

La respuesta que le llegaba de la Iglesia era: «Ahora serás quemado.»

El efecto neto y peculiar de esto fue que, aunque el Dios de la Iglesia era principalmente un Dios Ascendente (en este sentido, totalmente de otro mundo), *no había forma de consumir la Ascensión*, ni siquiera para los más avanzados; sólo Jesús lo había logrado¹⁵. Y aunque podíamos «participar» en distintas medidas en su naturaleza, no podía haber una Realización y Ascensión verdaderas y completas hasta después de la muerte; en otro momento y, por supuesto, en otro mundo. *Este mundo es sólo la pista de salida para el despegue real.*

Precisamente porque no había forma de consumir la Ascensión en este cuerpo, en esta vida, en esta tierra, *no había forma alguna* de que el Camino Ascendente rebosase convirtiéndose en el Camino Descendente. Es decir, no había forma de que la Unidad causal con lo Bueno produjera la Bondad omniabarcante y omnipenetrante, enraizada en este mundo, resplandeciendo *como* el mundo entero¹⁶. El giro extraordinario que Platón, y todos los realizados no-duales, habían logrado (trascender este mundo, despertar como este mundo) no podía ser llamado para actuar como brújula.

Precisamente porque la Ascensión no podía ser consumada, Occidente estaba encerrado en un anhelo de Ascenso permanente (el anhelo de un objetivo que *nunca* podía ser admitido oficialmente, y precisamente por eso *nunca* podía ser satisfecho y dejado ir), el picor constante en la psique occidental que nunca pudo ser rascado y después olvidado: la zanahoria ascendente, que colgando de un palo larguísimo se mantuvo delante del burro colectivo asegurando que el pobre animal tirase siempre hacia delante y no pudiera comer nunca.

Eran los ascendentes *frustrados*, los ascendentes congelados, los que buscaban a: 1) el Aristóteles del otro mundo; 2) la *mitad* del otro mundo de Platón, y 3) el otro mundo mítico del Unigénito y Ascendido Hijo de Dios. Y estaba también la Sagrada Trinidad, la Trinidad sobrenatural, que esculpió los siguientes mil años de cultura occidental; una Trinidad que si no gobernaba totalmente la escena, sí lo hacía, al menos, de forma oficial.

Los dos dioses

Sin acceso directo al Uno inexpresable y unificador, los dos caminos, el ascendente y el descendente, se hicieron lógicamente incompatibles y totalmente irreconciliables. Como el Ascenso verdadero y pleno estaba bloqueado (incluso teóricamente), entonces el Descenso pleno tampoco podía ser experimentado directamente ni correctamente formulado (incluso teóricamente). El Mundo Uno de Platón/Plotino se fragmentó en «este mundo» frente al «otro mundo», y este dualismo produjo dos posturas totalmente incompatibles y diametralmente opuestas, con sus respectivas visiones muy diferentes (e irreconciliables) de la «vida buena», del lugar último de hombres y mujeres en el universo, del objeto y naturaleza del destino humano, de dónde había de ser encontrada la plenitud, de los ideales mismos que uno debía mantener en su vida, y, sobre todo, de los tipos de metas prácticas que uno debería perseguir en esta vida.

Produjo, de hecho, dos dioses irreconciliables.

Ambos lados estaban de acuerdo en que el bien final de la humanidad era la *imitatio Dei* (la imitación, contemplación o absorción en Dios). ¿Pero en qué Dios? ¿El Dios Ascendente que lleva todas las cosas de vuelta al Uno, o el Dios Descendente que se regocija en la diversidad de los Muchos? Sin el Corazón unificador, parecen totalmente incompatibles; por tanto, ¿evito el mundo y busco sólo al Uno, o siguiendo la creatividad de Dios abrazo la Bondad de toda la creación y encuentro a Dios plenamente expresado en ella?

La respuesta no-dual siempre ha sido: haz lo uno y luego lo otro para acabar integrando ambos. Como ejemplo, Aurobindo: «La transformación espiritual culmina en una ascensión permanente desde la conciencia inferior a la superior, seguida por un descenso efectivo y permanente de la naturaleza superior en la inferior.» De la misma forma, dentro del zen, en los cuadros de la doma del toro que representan las diez «etapas» hacia la iluminación, los siete primeros muestran una búsqueda exclusiva del Uno y una retirada del mundo, el ascenso a lo Bueno. El octavo cuadro es un círculo vacío, puro Vacío sin forma (causal). El cuadro final muestra a la persona entrando en el mercado «con las manos abiertas», el abrazo a los Muchos, el flujo de Compasión y espiritualidad «centrada en la creación».

El punto importante es que lo que une ambos caminos de forma efectiva (el ascendente y el descendente) es el octavo cuadro, el círculo vacío, que no es meramente una teoría de la no-dualidad sino la realización directa del Vacío sin forma (Espíritu causal). Aparte de ése, los dos caminos *no tienen ningún punto de contacto en la experiencia*, y simplemente caen, por tanto, dentro de categorías teóricamente dispares: es *uno frente al otro*, y no hay forma de unirlos en la teoría o de hecho.

Y eso, como veremos, es exactamente lo que ocurrió.

Vedanta occidental

La visión del Mundo Uno de Plotino, que abarcaba tanto el Ascenso como el Descenso, pasó prácticamente intacta y sin fragmentar al notable San Dionisio (quien, debido a que se le creía el primer converso ateniense de Pablo, él o ella tuvo un importante impacto en todo el misticismo occidental subsiguiente; el autor real sigue siendo desconocido, de ahí el nombre de «pseudo-Dionisio»). El misticismo de pseudo-Dionisio es virtualmente igual al de Plotino excepto por el hecho de que ahora está encajado, sin costuras aparentes, en la teología y terminología cristianas: el mismo vino en odres un poco diferentes. Expresa, por supuesto, el peligroso ascenso directo a la Divinidad sin forma, y un descenso perfecto para *abrazar* a todo el mundo de los Muchos; el mensaje básico de todas las escuelas no-duales: *trasciende* absolutamente todo el *Kósmos*, *abraz*a absolutamente a cada cosa del *Kósmos* (con amor y compasión más allá de la elección). Según Dionisio:

El amor que quiere el bien para todas las cosas, que preexisten rebosando en el Bien, se trasladó a la creación, como conviene a la superabundancia por la que todas las cosas fueron creadas. Lo Bueno, por su ser, extiende su Bondad a todas las cosas [¡sin excepción!]. Porque al igual que nuestro Sol, *no por una elección mental* sino por el mero *hecho de ser*, ilumina todas las cosas, así lo Bueno, por su mera existencia, irradia los rayos de su Bondad¹⁷.

San Agustín (354-430 dC.) llevó adelante con brillantez una gran parte de la tradición de Plotino, con algunos pequeños giros y adiciones. Gran parte de la enseñanza de Agustín es claramente no-dual y tiene profundas implicaciones, en particular lo que tiene que ver con la unión de Eros y Ágape: la importancia absoluta de la introspección para llegar al conocimiento divino, el poder creativo

del Amor y la importancia central de una transformación de la conciencia (una transformación de la voluntad) para despertar a lo Divino.

Lo más importante, creo, es que en Agustín vemos el primer florecimiento de una forma occidental de vedanta que quizá tenga un impacto más profundo en la filosofía (y civilización) occidental subsiguiente que ninguna otra idea singular. Trataré de resumirlo en un párrafo:

El «Espectador» de Platón y la «Vigilia siempre-presente» de Plotino son desarrollados por Agustín en un concepto completo del Testigo interno (Agustín lo llamará el Alma) como lo que no puede dudarse bajo ninguna circunstancia: comienza con la duda genérica, dice Agustín, y duda absolutamente de todo lo que puedas. Verás que puedes dudar de la fiabilidad de la lógica (podría estar equivocada), puedes incluso dudar de la realidad de las impresiones sensoriales (podrían ser una alucinación). Pero incluso en la duda más intensa, eres consciente de la duda misma; en tu conciencia inmediata hay una certeza, aunque sólo sea la certeza de que estás dudando; y nunca puedes desestabilizar esa certeza. Cualquier verdad en el mundo exterior puede ponerse en duda, pero siempre está la *certeza* de la *inmediatez interna* o Vigilia básica; y Dios, dijo San Agustín, está dentro y en el proceso de esa Vigilia básica, cuya certeza nunca es ni puede ser puesta en duda.

Así, la existencia de Dios como inmediatez de la propia presencia (o Vigilia básica) es una certeza incontestable. Dios es la presuposición misma, o base real, detrás de la duda sobre la existencia de Dios. Si eres consciente del pensamiento «no creo en Dios», pues bien, dice San Agustín, eso ya es Dios. La creencia en Dios y la duda de Dios: ambas presuponen a Dios.

Además, en la intimidad y la inmediatez de la propia presencia, no existe la dualidad sujeto-objeto. No me aparto de la presencia inmediata para observarla; si lo hiciera, sería exclusivamente otro objeto contemplado, no la inmediatez en la que ocurre ese acto de ver. Dios es el *prius* último del yo y del mundo: «Dios es contemplado en el alma. Está en el centro de los humanos, antes de la división entre subjetividad y objetividad. No es un ser extraño cuya existencia o no existencia se pudiera discutir. Más bien, es nuestro propio a priori. En Dios la distinción entre sujeto y objeto, y el deseo del sujeto de conocer el objeto, son superados. No hay brecha semejante. Dios está más cerca del sujeto que el sujeto

mismo»¹⁸. Dios, para Agustín, es lo que *sabes* antes de saber *ninguna otra cosa*, y de lo que depende *todo*, algo sobre lo que *nunca se puede dudar*.

Dios como base, no sólo de todo ser sino de nuestra conciencia inmediata y primordial; esa es la llamada de Agustín. ¡Qué parecido con las tradiciones orientales! «La mente ordinaria, eso es el Tao.» En el zen, la mente ordinaria significa la mente en su inmediatez simple, antes de cualquier esfuerzo o dualidad. En el budismo tibetano, el Dharmakaya último es *rigpa*, la claridad de la inmediatez de la conciencia presente, anterior al sujeto y al objeto. Y ya hemos visto el discurso de Ramana sobre la imposibilidad de estar sin el Yo: si crees que no has encontrado o visto el Yo primordial, la conciencia de esa carencia es, *ella misma*, el Yo que supuestamente falta. Estas tradiciones no están diciendo que tienes la naturaleza de Buda y no lo sabes: lo sabes pero no quieres admitirlo.

Este vedanta occidental, como lo he llamado ¹⁹, pasó en sus diversas formas de Agustín a Descartes, Spinoza, Berkeley, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Husserl, Heidegger y Sartre, por nombrar sólo algunos de ellos. La Vigilia básica, conciencia inmediata, es lo que tenemos y es lo único que tenemos; todo lo demás es fenoménico (Kant), o deductivo (Descartes), o exterior (Spinoza), o doblemente apartado (Husserl, Sartre). El Espíritu, como Vigilia básica, no es algo que tenga que ser probado, sino algo que incluso la duda lo *presupone siempre* como su propia base. Y así, el Espíritu (o la conciencia, o el puro Ego, o el Yo trascendental, o la apertura básica) no es algo difícil de encontrar, más bien es algo imposible de evitar.

Hemos visto que cada estadio del desarrollo nos lleva más adentro y más allá. Esto es señalado claramente por Agustín, y lo afirma de forma tan profunda y persuasiva que, según Charles Taylor, la noción de «interioridad» coloreó a toda la civilización. Algunos estudiosos cuidadosos y sobrios (como Tillich y Taylor), simplemente se sorprenden de lo que este hombre forjó. Tillich dice que «Agustín es el hombre más representativo de Occidente; es el cimiento de todo lo que Occidente ha tenido que decir»²⁰.

En relación a este ir-hacia-dentro-y-más-allá, Agustín toma de Plotino el argumento de que el interior trasciende y envuelve al exterior, y que el interior mismo se disuelve después en el Uno; como resume Gilson, el camino de Agustín es el que «lleva de lo externo a lo interno y de lo interno a lo superior», lo que Taylor expresa diciendo: «Ir hacia adentro... me lleva más allá.»

Esto tuvo un importante impacto histórico porque tomó la noción de *interioridad* presente en Plotino (e insinuada en Platón) y la puso finalmente en el centro de la escena. El camino hacia la Realidad última no está fuera; está dentro. *Comienza con la razón*, uno va *dentro* de la razón a la inmediatez básica que está en su base, y esa inmediatez me lleva *más allá* de la razón a la base del *Kósmos* mismo. Así, final y definitivamente, la verdad no está en mí o dentro de mí o cerrada egoicamente en mí, sino que está más allá de mí: la base de la presencia íntima se abre más allá de mí hacia el Ser de todos los seres, intemporal y eterno. Yendo hacia mi *interior*, me *libero* por fin de mí mismo: esa es una liberación intemporal de las cadenas de ser *sólo* yo.

Taylor llama a este nuevo *énfasis en lo interno* «reflexividad radical», y afirma: «No es una exageración decir que fue Agustín quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y la dejó como legado a Occidente»²¹. Evidentemente, Taylor señala tres aspectos principales de esta «interioridad» o «reflexividad radical» característica de la civilización occidental hasta la modernidad y posmodernidad (a saber: autocontrol, autoexpresión y autocompromiso), y encuentra que estos tres caminos llevan a... Agustín (con sus raíces en Plotino).

La reflexividad radical jugará un papel importante en Occidente (y en Oriente) porque incluso en sus formas más distorsionadas expresaba cierta verdad: se llega a lo superior a través de lo interno, se pasa al más allá a través del dentro. La Ilustración continuó con esta dirección «hacia dentro»..., y después olvidó el más allá. El ego desimplicado de la Ilustración se volvió hacia dentro..., y se quedó estancado allí, colgando desventuradamente sobre una llanura holística en la que no había lugar para él: no dentro y más allá, sino dentro y retirado. «El conocimiento se encerró sobre sí mismo», como dijo Foucault, y no había forma de reconectar el yo con el «cosmos holístico», pues *ese* cosmos de exteriores interconectados excluía, en sus propios términos, los interiores (colapso del *Kósmos* en el cosmos, o reduccionismo sutil).

Este encerramiento del saber, dentro y retirado (que supone ir hacia el interior y quedarse atascado allí, y después describir el mundo externo en términos de sistemas interconectados que dejaban fuera el sujeto en su totalidad) no es la *verdad* de Agustín, sino precisamente el *mal*: «El mal es cuando esta reflexividad se

encierra sobre sí misma»²²; dentro y retirado. No había forma de ir a lo *superior* porque lo *interior* estaba excluido del orden interconectado de *exteriores*, y todo lo que quedaba era un orden de sombras armónicas y una maravillosa red que aplanaba toda profundidad en una amplitud sin fin.

Pero el primer impacto de Agustín fue precisamente en la dirección opuesta. Si la Ilustración se perdió en el interior y se quedó atascada únicamente con exteriores, la influencia de Agustín hasta el Renacimiento fue la de alcanzar lo superior y despreciar, olvidar e ignorar los exteriores en su conjunto. «Como la verdad es algo que sólo podemos hallar dentro del alma humana, la física no nos sirve para encontrar la verdad definitiva»²³.

En cierto sentido es así, evidentemente, pero aquí está presente el legado dualista de Agustín. Para Plotino, el mundo descendido de la física y el mundo ascendido del Alma eran ambos componentes integrales del Mundo Uno. Es verdad que nunca podríamos hallar el Alma o Espíritu a través del estudio de la física (de hecho, eso nos haría ciegos al Alma), pero en cualquier caso la física era parte del Dios visible y sensible.

Agustín no es un dualista ontológico, pero comienza a ofrecernos una elección brutal: «Todos se vuelven como aquello a lo que aman. ¿Amas a la tierra?: serás tierra. ¿Amas a Dios?: entonces, yo te digo, serás Dios».

Y ¿no hay forma de ser los *dos*?

Para el *Bhagavad Gita*, como para Plotino, «incluso en la Tierra, el mundo es transformado por aquellos cuyas mentes están establecidas en la visión de la Unidad». Para Plotino (y la mayoría de las tradiciones orientales no-duales), uno *comienza* inmerso en la Tierra, inmerso en Gaia, interrelacionado a través de los exteriores (egocéntrico, biocéntrico, geocéntrico); después uno encuentra el interior, trasciende Gaia, y se sumerge en el Cielo (Alma, Espíritu); esto divuelve el yo separado y uno acaba abrazando igualmente al Cielo y a la Tierra como radiación gloriosa de lo Divino (esta sería la revolución tántrica y mahayana que destronó el ideal exclusivamente ascendente de los gnósticos yóguicos y theravadas).

Pero Agustín no puede tomar este camino. La creencia dogmática en la futura resurrección del cuerpo puso fin efectivo a esa visión. La futura resurrección del cuerpo, y la realización absolutamente única (no repetible, ni reproducible) del Nazareno *bloquea* la liberación final del alma en este cuerpo, en esta vida, en

esta Tierra. Los caminos ascendente y descendente ya no se pueden mantener unidos en la inmediatez del momento. Hay una fractura en el rostro del Amor, y un Dios perplejo mira ahora fijamente en dos direcciones diametralmente opuestas.

El efecto neto fue: toma un camino, el ascendente o el descendente. Los dos no pueden mantenerse unidos, e históricamente, ascendentes y descendentes siguieron caminos separados.

En resumen, con Agustín, la tensión entre los «dos Dioses» se hace insoportable. En parte debido a sus diez años con los maniqueos dualistas, y en parte a su propio gnosticismo, pero sobre todo debido al abrazo incondicional del dogma eclesial del «unigénito», Agustín siente que no puede haber un ascenso real en esta vida, en este cuerpo, en esta Tierra: conciencia mística de Dios, sí; liberación final en este cuerpo y en esta tierra, no.

Para Plotino, «Ascenso» no significa un cambio de lugar, de ubicación o un cambio desde «este mundo» a «otro mundo». Significa un cambio de percepción para que una parte mayor de este mundo sea percibido *como* el otro mundo (una mayor parte de este mundo es percibido como Perfectamente Divino, hasta que *sólo* exista lo perfectamente divino en *toda* percepción, hasta que «este mundo» y «el otro mundo» pierdan relevancia y el camino ascendente y el descendente se encuentren *en cada acto* de la conciencia amorosa y no-dual).

A pesar de su brillantez que no se pone en duda, Agustín no puede librarse del dogma dualista de que este mundo es meramente una preparación para el siguiente; está atrapado en el mito de la resurrección *futura* del cuerpo, no en su divinización presente por medio de un cambio de percepción. Incluso un ardiente devoto de Agustín como Paul Tillich resume su visión así: «Por un lado está la ciudad de Dios, por otro lado la ciudad terrenal y el diablo»²⁴. Esto no es ontología espiritual, es disociación mítica.

No quiero fijar el dualismo exclusivamente en Agustín; es una disociación inherente a una visión del mundo que, por otras razones, se sintió obligado a abrazar. Agustín, me siento tentado a decir, hace realmente lo mejor que se puede cuando el sistema de Plotino es forzado a encajar en una visión mítica. Pero tanto los seguidores de Agustín como sus detractores han señalado el inestable dualismo de su sistema y esta tendencia «hacia el otro mundo»; son el sello de un *Ascenso frustrado* (y, por tanto, un *Descenso lisiado*).

Y si «Agustín es el cimiento de todo lo que Occidente ha tenido que decir», entonces todo lo que Occidente ha tenido que decir es: Ascenso frustrado, *spiritus interruptus*. Y por tanto no un verdadero Descenso, no una verdadera divinización de esta Tierra, de este cuerpo, de esta vida.

El Dios esquizoide

Lovejoy, que no entiende la naturaleza contemplativa y experimental de esta fisura (entre el «Descenso de-este-mundo» y el «Ascenso del-otro-mundo»), sin embargo es, una vez más, el narrador perfecto de lo que, de hecho, ocurrió: Occidente quedó a caballo entre dos Dioses absolutamente incompatibles.

Un Dios era la meta u objetivo del camino «hacia arriba», de los procesos de Ascenso por los que el alma finita, alejándose de las cosas creadas, volvía a la Perfección inmutable en la que podía descansar. El otro Dios era la fuente y la energía comunicadora de ese proceso descendente por el que el Ser fluye a través de todos los niveles posibles hasta los más ínfimos...

No hay forma de que el vuelo desde los Muchos hasta el Uno, la búsqueda de la perfección definida totalmente en términos de diferenciación del mundo creado, pueda ser armonizado efectivamente con la revelación de una Bondad que se deleita en la diversidad y se manifiesta en la emanación de los Muchos a partir del Uno²⁵.

Una vez que el verdadero Ascenso fue negado, el verdadero Descenso se perdió igualmente, y su matrimonio secreto siguió siendo profundamente secreto. Los ascendentes, pesimistas, perseguían austeramente un Objetivo de otro mundo que estaban seguros de no alcanzar jamás, y los descendentes, optimistas, abrazaban frívolamente la creación de este mundo cuyo Origen celebraban pero nunca experimentaban.

Esto produjo, como he dicho, dos Dioses y dos Posturas ante el Mundo que eran muy diferentes en todos los sentidos. No era únicamente una diferencia en las orientaciones «teóricas» (aunque éstas eran debatidas constantemente), era una diferencia absoluta en las instrucciones paradigmáticas y en los modelos, en los estilos de vida prácticos, en el objetivo mismo de lo que significaba ser humano y llevar «una buena vida».

El programa ascendente pedía la retirada del «apego a toda

criatura». Recomendaba disciplinas ascéticas, a veces duras, siempre orientadas a la retirada de la atención de los sentidos, del cuerpo, de la tierra y, sobre todo, de la sexualidad (y, por tanto, de la mujer); los cuales vistos como tentaciones o algo peor (aunque hubieran sido creados por el Bien, «teóricamente»). Es decir, todos ellos se convirtieron en objetos de Fobos, no de Eros.

Esta «estrategia de unidad» era introspectiva y muy *introvertida*; y dondequiera que surgió, aportó un *pesimismo* mundano muy profundo (uno de sus rasgos principales, ya fuera religión o filosofía) y un *contemptus mundi*. «Mi reino no es de este mundo» y «No confiéis vuestra fortuna a esta tierra» eran sus marcas de identidad. Los objetivos mundanos eran para los engañados, que podían «participar» en el Bien a través de los sacramentos, pero que por lo demás estaban perdidos en la Caverna de las Sombras. La vida «enclaustrada» era la única buena, y la única que podía llevar a una verdadera *imitatio Dei*.

El programa descendente llevaba exactamente en la dirección opuesta, siguiendo precisamente al Dios opuesto. Invitaba a hombres y mujeres a participar, en alguna medida, en la pasión creadora de Dios, y a colaborar conscientemente en este proceso por el que se logra la *diversidad* de cosas, la Plenitud y Completitud del Universo. Encontró su visión beatífica en la alegría de contemplar el esplendor de la creación o siguiendo alegremente los detalles de su variedad infinita. Colocaba la vida activa por encima de la contemplativa. Era, en general, *extrovertida*, y siempre llevaba en su seno un *optimismo* codificado una y otra vez en la frase: «Este es el mejor de los mundos posibles» (refiriéndose al que viene directamente de Dios y expresa la Bondad)²⁶.

En cuanto a su *imitatio Dei*, a menudo vio la actividad del artista creativo (en sus diversas formas) *como la más parecida a la Divina*, porque participa en el proceso creativo, un proceso similar o incluso igual al de la superabundancia y flujo del Espíritu que trae las glorias del Uno a los Muchos. Sin embargo, este camino estaba dirigido tan hacia fuera que fue cayendo cada vez más abajo: no Ágape, sino Tánates; no el abrazo de lo inferior por lo superior, sino un simple abrazo de lo inferior, y punto (toda la altura y la profundidad fueron reducidas, aplanadas, igualadas, extinguidas).

Estos dos Dioses lucharon por el alma de la humanidad occidental durante los mil años siguientes (y, de hecho, han seguido haciéndolo hasta la actualidad, como veremos). Como estos Dioses

eran, en ese momento, totalmente incompatibles, la Iglesia tuvo que elegir a uno oficialmente. Bajo de influencia de la Trinidad sobrenatural eligió, por supuesto, el primero, el camino del Ascenso (frustrado).

Era la Idea de lo Bueno [ascendente], y no la concepción de una Bondad generativa [descendente], lo que determinó la enseñanza ética de la Iglesia (al menos en los consejos de perfección) y dio forma a las creencias en lo relativo a la finalidad de la vida humana que dominaron el pensamiento europeo hasta el Renacimiento; y en la teología ortodoxa, tanto católica como protestante, incluso más allá. El «camino hacia arriba» era el único en el que el hombre había de buscar lo Bueno...²⁷.

Este fue el reinado de mil años del Dios mitológicamente ascendido, sobre el que, en este breve repaso, no vamos a añadir más. Sólo he querido sugerir sus orígenes y su estructura interna, sus logros (que fueron muchos en positivo) y lo que destruyó (que también fue mucho).

A partir de entonces vino lo más interesante: empezando en el Renacimiento y a lo largo de la Ilustración, ocurrió lo que podríamos llamar «la gran inversión». De repente, muy de repente, los ascendentes salieron de la escena y entraron los descendentes; la transición fue sangrienta, posiblemente la transformación cognitiva más sangrienta de la historia europea.

La gran plenitud

Para entender el dominio siguiente de los descendentes, hay que entender cómo el sistema no-dual de Platón/Plotino veía el Camino Descendente de Flujo o Plenitud, que era sólo la *mitad* de la ecuación y puede ser resumido en la moderna frase: «La Biodiversidad es buena.»

No sólo la biodiversidad. La diversidad per se era la prueba directa de la extraordinaria Superabundancia y Bondad del Uno, y, por tanto, cuanto *mayor la diversidad, mayor la Bondad*.

Destaco esta frase porque es, como veremos a menudo, la clave para entender el Dios de los descendentes (que era «la mitad» del Dios de Plotino, muy crucial pero muy parcial).

En el *Timeo* (la Biblia intelectual occidental sobre el Flujo descendente), Platón mantenía que *no* debemos suponer que «el mundo está hecho a semejanza de cualquier Idea parcial; porque nada incompleto es hermoso. Debemos suponer, más bien, que es la

imagen perfecta del todo del que los animales (los animales individuales y las especies) son partes. Porque la estructura del universo contiene dentro de sí misma formas inteligibles de todos los seres, de la misma forma que este mundo nos comprende a nosotros y a todas las criaturas visibles». Así, el resultado del Flujo creativo es «*este mundo* como el mejor y más perfecto de los seres inteligibles (un ser viviente, visible, que contiene dentro de sí a todos los demás seres vivos de naturaleza similar)», que es exactamente la razón por la que Platón se refería a todo el universo manifestado como «un Dios visible, sensible» y un «superorganismo». Afirma que, para que «la Totalidad pueda realmente ser Todos, el universo fue llenado completamente» y, por tanto, se convirtió en «un Dios visible (el mayor, el mejor, el más hermoso, el más perfecto)»²⁸.

Así, desde esta visión, existen *todos los tipos posibles* de seres, sin importar que *nosotros* los juzguemos bueno o malos, superiores o inferiores, mejores o peores (son todos parte integral y necesaria del *Kósmos*, y por tanto cada uno tiene un valor *intrínseco* tal como es). En pocas palabras, el mundo es mejor cuantas más cosas contenga.

Plotino, continuando con la visión no-dual, dijo que somos como gente que no entiende de arte y a la que, por tanto, le gustaría eliminar algunos colores del cuadro simplemente porque los juzgamos «los menos bellos», sin darnos cuenta de que eso destruiría todo el cuadro. «Eliminar a cualquiera de los personajes —dice Plotino—, sería echar a perder la belleza de la totalidad; y es por medio de ellos como se completa.» Así, dice, los que «eliminarían del universo» lo que creen que son «seres inferiores» simplemente «eliminarían la Providencia misma», cuya naturaleza es «producir todas las cosas y diversificarlas en su forma de existencia»²⁹.

Lovejoy demuestra que dondequiera que el camino de Descenso fue reconocido (bajo el nombre general de principio de Plenitud) siempre tenía esta forma: la Bondad del Uno está reflejada en la «variedad de sus partes»; *cuanto mayor sea la diversidad, mayor será la Bondad*. La maximización de la diversidad es, por así decirlo, lo que quiere la Plenitud.

Veremos, en el capítulo siguiente, la extraordinaria influencia que esta doctrina de la Plenitud tuvo en la emergencia de la modernidad, desde sus ciencias a sus teorías políticas o éticas (y, por supuesto, todavía tiene un amplio eco entre los pluriculturalistas y los ecofilósofos, muchos de los cuales prueban no tener ni idea de su fuente original).

Una vez más, la forma más fácil de resumir la Plenitud (o Flujo) es decir que la diversidad no sólo es buena para *nosotros*, los humanos (una postura muy geocéntrica, antropocéntrica y egocéntrica), sino que además es la Bondad misma del Uno, aparte de lo que tenga o no tenga que ver con los humanos. Este era parte del ataque de Plotino a los gnósticos, quienes, viendo a los humanos como lo más alto de la escala del Ser, ignoraban y devaluaban el resto de la escala; por tanto, no podían ver «que el Sol es Divino, la Tierra es Divina y toda forma de ser es Divina».

Esta realización llegó, como dije, directamente a través de la postura radicalmente *descentrada* y no antropocéntrica de Plotino. No desarrolla la biodiversidad porque sea buena para los humanos, o porque la existencia humana dependa de ella (aunque eso lo reconoce), o porque sea hermoso salir y vivir una «experiencia de lo salvaje»: para Plotino, todas estas posibilidades son antropocéntricas hasta la médula y sólo sirven al ego de hombres y mujeres, no a lo Divino en cada uno y en todos.

En el lado ascendente, según Plotino: mientras estamos ascendiendo y aún no hemos *descubierto* al Informe, que está *igualmente* presente en todo ser, *entonces* el mundo *parece* realmente una gran jerarquía de seres, desde el inferior al superior, una escala que se mantiene en su sitio *debido a nuestra ignorancia* (pero es una escala que debe ser ascendida completamente *en primer lugar* antes de que podamos deshacernos de ella; quienes se deshacen de ella sin subirla son sólo descendentes, los trogloditas que adoran las Sombras sin ver la Luz).

El punto central de esta Gran Holarquía del Ser o Gran Cadena (aparente) del Ser fue resumida en la frase: *no hay brechas en la naturaleza*. Aunque aparentemente sí que había grados (aparentes) de existencia, desde los inferiores a los superiores, cada uno difuminado en el otro con «el menor grado de diferencia posible» (Aristóteles). Ningún «eslabón» de la Gran Cadena podía permanecer vacío, o el universo no estaría «Lleno», no expresaría el *plenum formarum* que se deleita en la diversidad.

Y así, precisamente porque el universo era una gran holarquía, completamente «Lleno» como expresión de la Bondad del Espíritu, cada «nivel» o «grado» era perfectamente continuo con sus dimensiones anterior y posterior (Aristóteles: «Las cosas se dice que son continuas cuando hay un límite que es el mismo para ambas en el que se superponen y que poseen en común»); es decir, no hay

brechas, no hay agujeros, no hay eslabones perdidos en el universo: el *Kósmos* era una red de Bondad estrechamente entretejida.

«Si entre dos especies naturales hay un tipo intermedio teóricamente posible, ese tipo debe ser realizado (y así sucesivamente, *ad indefinitum*); si, por el contrario, hubiera brechas en el universo, la creación no estaría tan “llena” como podría estar, y esto implicaría que su Origen no era tan “bueno”, en el sentido del *Timeo*»³⁰. Esto no era principalmente una deducción lógica, como supone Lovejoy, sino una experiencia contemplativa de superabundancia que, como el agua, podría rebosar hasta cada rincón y esquina, sin dejar nada seco (de ahí la conclusión de que «no hay brechas en la Naturaleza»).

Al mismo tiempo, esto no le impidió a Plotino (y a sus descendientes no-duales) ver también que «la Naturaleza da saltos por todas partes». Un nivel superior fue definido (por Aristóteles) como el que tenía lo esencial de lo inferior *más* algo extra (un emergente) que definía el nuevo nivel y no estaba presente en el anterior. Pero la idea era que, en algún punto, compartían un límite común, de forma que nada estaba radicalmente desencajado en el universo, aunque en todo lugar existían la difuminación y la graduación. Cualquiera de estos puntos: «no brechas» o «saltos por todas partes», si lo tomamos por sí mismo, nos llevaría a una visión poco equilibrada³¹.

La consecuencia de todo esto fue que el universo manifestado era contemplado como una gran Totalidad orgánica, graduada en términos de diferentes niveles de diversidad, cada uno de los cuales era un eslabón integral del *Kósmos*, y que «la perfección del universo es lograda esencialmente en proporción a la diversidad de naturalezas dentro de él» (Santo Tomás). Precisamente debido a la Gran Holarquía, el mundo manifestado era uno y continuo. Nicolás de Cusa (uno de los grandes representantes de la no-dualidad durante la última parte de la Edad Media):

Todas las cosas, aunque son diferentes, están unidas. Hay entre los géneros de cosas una conexión tal entre los superiores y los inferiores que se encuentran en un punto común; entre las especies se obtiene un orden tal que las especies superiores de un género coinciden con las inferiores del género superior siguiente, para que el universo sea uno, perfecto, continuo³².

La Plenitud se expresa en una graduación aparente (¡todo no puede aparecer en escena al mismo tiempo!), pero la escala está

«llena», es continua y no está rota, y en ella los humanos ocupan una de las infinitas ranuras. Lejos de colocar a los seres humanos en el centro del *Kósmos* (tal como suponen burdamente muchos críticos ecologistas), esta concepción les hizo agudamente conscientes de cuán insignificante era su posición real. Maimónides, ya en el siglo XII (en *The guide for the perplexed*, el mismo título que Schumacher usó deliberadamente para su libro que ensalzaba la Gran Holarquía), había escrito³³:

Y si la Tierra no es mayor que un punto en relación con la esfera de estrellas fijas, ¿cuál será la proporción de la especie humana en relación a todo el universo creado? ¿Y cómo, entonces, podemos pensar que todas las cosas existen por nosotros y que están aquí para nuestro servicio?

Este no-antropocentrismo *radical* se produjo, como vimos, precisamente gracias a la naturaleza radicalmente *descentrada* del misticismo no-dual. Así, Giordano Bruno dijo directamente: «No te puedes hacer más semejante al Infinito siendo un hombre que siendo una hormiga; ni siendo una estrella que siendo un hombre»³⁴. Esto permitió a Bruno darse cuenta de que «debido a todos los innumerables grados de perfección en los que la Excelencia divina incorpórea necesita y debe manifestarse a sí misma de forma corpórea, debe de haber incontables individuos del tipo de esos grandes seres vivientes de los que nuestra Madre Divina, la Tierra, es uno»³⁵.

Esto no le gustó a la Iglesia, que no tomó a la ligera a un Dios equidistante de la hormiga y del hombre, y que ya había situado la Maternidad en otro lugar. Pero el punto crucial, como Lovejoy resume con pericia, era que:

La existencia de ninguna de las criaturas era simplemente un instrumento para el bienestar de sus superiores [la Gran Holarquía]. Cada una tenía su propia razón *independiente* para ser; a fin de cuentas, ninguna era más importante que ninguna otra [en última instancia, como dijo Plotino, cada una de ellas era el Uno plenamente; la gradación es aparente]; y cada una, por tanto, tenía su propio derecho al respeto y la consideración, su propio derecho a vivir su vida y poseer aquello que pudiera necesitar para cumplir su función y disfrutar los «privilegios y ventajas» de su situación. Cada eslabón en la Cadena del Ser existe no mera o principalmente para beneficio de cualquier otro eslabón, *sino por sí mismo*; y, por tanto, la verdadera *razón de ser* de una especie no es la de ser buscada por su

utilidad para cualquier otra³⁶.

A partir de aquí, *todos los siguientes estuvieron presentes en el lado descendente* del sistema Platón/Plotino (equilibrado e integrado, por supuesto, con su contraparte del lado ascendente): una visión radicalmente descentrada, no antropocéntrica hasta la médula; una gradación aparente de seres, sin eslabones perdidos ni brechas, con emergentes en el límite común; una necesidad de biodiversidad y un deleite en la naturaleza múltiple del proceso creativo; un deseo de participar plenamente en la pasión de la Bondad creativa del Espíritu; un abrazo exuberante de la diversidad como «la Bondad del Uno»; y una celebración de la Tierra y de todas las criaturas como «un Dios visible y sensible» y como nuestra «Divina Madre».

Esta era la mitad de la ecuación que había sido subestimada, incluso reprimida, bajo las reglas de la Trinidad sobrenatural (desde el tiempo de Agustín hasta Copérnico, aproximadamente). Todas estas ideas estaban, por tanto, presentes, hirviendo a fuego lento y ocultas bajo el peso del Ideal Ascendente de la época.

Y mientras los ascendentes habían estado en escena hasta el Renacimiento, todo lo que hizo falta fue un cambio decisivo de conciencia para desarrollar el camino descendente, un camino que, saliendo de su confinamiento de mil años, explotó en escena con una furia creativa que, en unos pocos siglos, reconstruiría todo el mundo occidental y en el proceso sustituiría, de forma más o menos permanente, a un Dios roto por el otro.

UN NUEVO MUNDO

Todas las relaciones fijas, congeladas, con su tren de viejos y venerables prejuicios y opiniones, son barridas y las nuevas se quedan anticuadas antes de poder osificarse. Todo lo sólido se funde en el aire, todo lo sagrado es profanado, y el hombre, finalmente, es obligado a enfrentar con sobriedad sus verdaderas condiciones de vida y sus relaciones con sus semejantes.

KARL MARX, sobre la modernidad

«Modernidad»: todo lo sólido se funde en el aire. Todavía estamos viviendo bajo su sombra, aún estamos bajo la influencia de profundas corrientes desatadas hace tres siglos, aún intentamos situarnos en un *Kósmos* profundamente conmovido por los sucesos de la Ilustración, todavía nos preguntamos qué significó exactamente.

Pero hay algo que parece cierto: desde el Renacimiento hasta la Ilustración (hasta la actualidad) los ascendentes han salido de escena y los descendentes están dentro.

El catalizador del cambio fue la emergencia de la Razón (*formal operacional*) no únicamente en unos pocos individuos (lo que ya había ocurrido en el pasado), sino como principio organizativo básico de la sociedad misma (lo que nunca había ocurrido en el pasado); una Razón que era de hecho una ascensión o trascendencia del mito; una Razón que, harta de un milenio de un (frustrado) mirar hacia arriba, volvió sus ojos hacia las glorias del mundo manifestado, y siguió a ese Dios Descendente que encuentra su pasión y deleite, y su perfecta consumación, en las maravillas de la diversidad.

Modernidad: buenas nuevas, malas nuevas

El movimiento de la modernidad (desde la Ilustración hasta la actualidad) contuvo, y contiene, dos tendencias muy diferentes. Al tratar de situarnos ante la modernidad y tratar de decidir si significó «buenas o malas nuevas», creo que ambas tendencias deben ser tenidas firmemente en cuenta.

La primera tendencia definitoria de la modernidad fue: «¡No más mitos!» (los filósofos de la Ilustración usaron exactamente esa frase para describir sus tareas). La mentalidad de la Ilustración, con

su petición racional de *pruebas*, hizo estallar el círculo del mundo mitológico y desmontó su espacio cultural de forma definida; y lo hizo preguntando en cada caso: «¿Cómo sabes que Moisés separó el mar Rojo?» «Porque lo dice la Biblia...» Mientras que durante mil años ésta hubiera sido una respuesta irrefutable e incuestionable, ahora ya no impresionaba a nadie (a nadie «que supiera», quiero decir).

Así, dos mil años después de que una sociedad de participación mítica hubiera forzado al primer gran proponente de la Razón a beber cicuta, las primeras sociedades guiadas por la Razón se volvían ahora sobre sus predecesores míticos con ánimo de venganza.

Las jerarquías míticas dominantes (Dios, el Papa y el Rey en lo más alto, con diferentes grados de servidumbre extendiéndose a partir de ellos hacia abajo), y las formas de organización social político-religiosas que iban con ellas, fueron desmanteladas a una velocidad aterradora y a veces sangrienta. «¡Recordad las crueldades!», gritaba Voltaire; «¡Libertad o muerte!», gritaban los revolucionarios americanos; y las jerarquías dominantes, a menudo violentas y crueles, comenzaron a ser derrocadas en todas partes, precisamente porque ejercían un gran peso desde arriba sobre una profundidad que no se habían ganado ni se merecían, y que de hecho no poseían (aunque sirvieron evidentemente a su tarea específica de fase, la integración social).

Como dijimos anteriormente, la aparición relativamente extendida de una identidad *egoica* a partir de la identidad previa basada en el *rol* (y el cambio de una moralidad convencional/sociocéntrica a una posconvencional/mundicéntrica) supuso una demanda de: 1) sujetos libres e iguales ante la ley; 2) sujetos moralmente libres, y 3) sujetos políticamente libres, ciudadanos de un Estado democrático. Decir «sujetos libres» significa únicamente que el ego racional tenía una mayor autonomía *relativa* (principio 12d) *en comparación con* los roles de participación mítica y sus jerarquías de dominación, que eran muchos más estrechos (incluso si el ego racional imaginaba su «autonomía» como mucho más absoluta). Pero todo esto, con sus subidas y bajadas, era parte de las «buenas nuevas» de la modernidad.

Pero «¡No más mitos!» llegó a significar *también* (y esta es la segunda gran tendencia que define a la modernidad) «¡No más Ascenso!» Como los mitos anhelaban la elevación, «¡No más mitos!»

parecía significar no más anhelo de lo alto, de ningún tipo (frustrado, genuino o cualquier otro intermedio). Comprensiblemente frustrados por uno o dos milenios de anhelar (frustradamente) lo superior y de aspirar al «pastel del cielo», la Razón tiró por la borda al niño trascendental junto con el agua mítica del baño.

El *positivismo*, que ahora pedía pruebas reconocibles racionalmente, permitió que se tirara por la borda el Ascenso hacia lo superior, incluso lo pidió. La ciencia positiva podía representar cada evento del *Kósmos* como si perteneciera únicamente al sendero derecho y, por tanto, hacían falta estados empíricos, observables, naturales, no «superiores» o metafísicos (y como consecuencia, no fueron permitidos). Como cada holón del *Kósmos* tiene, por supuesto, su componente en la mitad derecha, la ciencia empírica podía honestamente, incluso decentemente, pero sin embargo de forma equivocada, imaginar que registrando el componente empírico había cubierto todas las posibilidades.

Así, el *Kósmos* se desplomó, siendo reducido al sendero de la derecha, un holismo empírico y plano (con algunas palancas atomistas) que reemplazó como paradigma principal a la holarquía multidimensional (el paradigma fundamental de la Ilustración, tal como dijimos antes). Las mismas Razones que permitieron desmontar las jerarquías dominantes inherentes a la estructura mítica pudieron también, con las mismas herramientas, colapsar el *Kósmos* para producir el cosmos. Esta es, como después argumentaré, la esencia de las «malas noticias».

Estas son las dos tendencias principales («¡No más mitos!» y «¡No más Ascenso!») que dieron a la modernidad su doble carácter de «buenas y malas noticias» (al menos, eso es lo que intentaré mostrar).

Desde su principio (desde el principio de los cambios forjados a partir de Descartes hasta Kant), la modernidad ha tenido muchos críticos (ninguno más perceptivo y brutal que Hegel, para quien la Ilustración en general y Kant en particular eran «una vanidad del entendimiento» y un «monstruo de desarrollo detenido»). Desde Nietzsche a Bataille y Foucault, desde Heidegger a Derrida y Lyotard, los críticos han continuado con su asalto, siendo los posestructuralistas posmodernos los más recientes, aunque posiblemente son los más vociferantes y torpes de toda la larga línea de antimodernistas.

Pero es esta naturaleza de la modernidad, simultáneamente

de «buenas y malas noticias», la que la mayoría de sus críticos no ve; especialmente no ven (o ignoran) cualquier cosa que se parezca a «buenas nuevas». Pero después de todo, los estudiantes en la plaza de Tiananmen gritaban los nombres de Locke y Jefferson; no los de Foucault o Derrida.

Charles Taylor capta la esencia de la situación cuando afirma: «Me siento insatisfecho con las visiones del tema [la naturaleza de la modernidad] que se dan actualmente. Algunas son optimistas y la ven como si hubiéramos escalado a una meseta más elevada; otras muestran un cuadro de decadencia, de pérdida y olvido. Ninguna de ellas me parece justa; ambas ignoran gran cantidad de rasgos significativos respecto a nuestra situación. Pienso que aún tenemos que captar la combinación especial de grandeza y peligro, de *grandeur et misère*, que caracteriza la era moderna. Ver toda la complejidad y riqueza de la identidad moderna es ver, en primer lugar, hasta qué punto todos estamos atrapados en ella, a pesar de nuestros intentos de repudiarla; y segundo, cuán superficiales y parciales son los juicios unilaterales que esgrimimos acerca de ella»¹.

Este es, como dice Taylor, un tema enormemente rico y complejo; tanto es así que el último volumen de esta serie (*El espíritu de la posmodernidad*) está dedicado enteramente a él. Lo que voy a hacer en este capítulo y en el siguiente es resumir y condensar una enorme cantidad de factores de estas dos amplias tendencias: «¡No más mitos!» (las buenas noticias) y «¡No más ascenso!» (las malas noticias)².

La primera fue, por así decirlo, un paso hacia delante, un cambio en el centro de gravedad de la sociedad desde la estructura de participación mítica a la racional-egoica; fue un paso importante en el Ascenso, guiado por Eros. Trajo la diferenciación de los Tres Grandes (ciencia, arte y moralidad), con la posibilidad real que ahora se les brindaba de hacer avanzar sus pruebas de verdad dentro de un pluralismo universal y mundicéntrico, en el marco de la tolerancia y el mutuo reconocimiento. Aunque colectivamente esto fue un avance evolutivo, un movimiento hacia delante de Eros, como cada uno de los estadios de desarrollo trajo sus propios problemas irresolubles en su propio nivel (la dialéctica del progreso).

Pero aparte de esto, como otra línea diferente de análisis, estaba el «¡No más Ascenso!» (es decir, «¡Ascenso hasta la Razón, pero no más allá!») y esto *sólo trajo* malas noticias. No sólo aplanó el *Kósmos* hasta hacer de él un asunto monológico y plano, sino que

selló la posibilidad de los desarrollos más profundos y amplios que eran los únicos que podían resolver los dilemas irresolubles de la razón. Si, por ejemplo, la modernidad había finalmente *diferenciado* a los Tres Grandes, de forma que arte, ciencia y moralidad podían fortificar y enriquecer sus propios propósitos sin interferencias dogmáticas, sin embargo no había forma de que los Tres Grandes pudieran ser *integrados* (como Schelling y Hegel señalaron) sin un ascenso posterior al nivel visión-lógica. La *diferenciación* de los Tres Grandes degeneró así, hacia finales del siglo XVIII, en una *disociación* de los mismos (señalada por Habermas) que, a *su vez*, permitió que fueran reducidos al «gran uno del lenguaje-ello»: la teoría de sistemas plana, unidimensional y monológica de los paradigmas de producción y representación, pesadillas totales en las que la profundidad, ya fuera en hombres, animales o en cualquier ser sensible, estaba reducida a ser sólo una hebra de un sistema indefinidamente plano y gastado.

Así, la razón *misma* fue un incremento de profundidad interior en comparación con el mito (*el formop* trasciende e incluye el *conop*). Pero la razón *confinada al terreno plano* (la razón que reconoce únicamente los senderos de la derecha, los objetos empíricos sensorio-motores) es una conciencia confinada a una realidad menor de la que la mayoría de los mitos reconocían (por ejemplo, el dominio Divino). Así, bajo el programa de «¡No más Ascenso!», la razón abandonó completamente los mundos superiores y se dedicó exclusivamente a lo que podía aprehender con los sentidos; es decir, quedó aplastada a la altura de algunos de los holones más fundamentales y menos significativos de la existencia: exteriores, sensoriomotores, objetos empíricos y «ellos».

Para resumirlo en una sola frase, la modernidad trajo un sujeto *más profundo* a un mundo *más superficial*: y, por tanto, tengo buenas y malas nuevas.

La Era de la Razón

En este capítulo, las buenas nuevas.

Desde el Renacimiento a la Ilustración, los nombres lo dicen todo: Copérnico, Kepler, Galileo, Leonardo da Vinci, Botticelli, Miguel Ángel, Rafael, Maquiavelo, Alexander Pope, Erasmo, Francis Bacon, Jan van Eyck, Giotto, Shakespeare, Newton, John Locke, G. E. Lessing, Descartes, Spinoza, Voltaire, Leibniz, Rousseau, Diderot, Hume, Kant,

Thomas Paine, Thomas Jefferson.

Lo que todos ellos tenían en común (aparte del hecho de ser todos hombres, lo cual es parte de las «malas» noticias del capítulo siguiente) era que todos compartían, en distinto grado y de distinta forma, el espacio de posibilidades abierto y creado por la racionalidad. («Razón», con «R» mayúscula, se refiere técnicamente a la visión-lógica o razón dialéctica-reticular, como opuesta al simple razonar formal operacional o «al entendimiento». Pero cuando los historiadores se refieren a la «Era de la Razón», están hablando del nivel formal operacional tal como lo hemos definido. El contexto aclarará cuál es el sentido en cada caso.)

La «emergencia de la Razón» y la «Era de la Razón» no significan que los individuos anteriores a este tiempo no tuvieran acceso a la racionalidad. Vimos que el espacio de la racionalidad era accesible a unos pocos, incluso cuando la estructura media o típica era la mágica; y algunos individuos (los Eckhart, Teresas y Platones) tenían acceso no únicamente a la racionalidad sino más allá de ella, a los reinos sutiles y causales³.

Más bien, la «Era de la Razón» simplemente significa que el acceso al espacio de racionalidad ahora era lo suficientemente común como para que «el centro de gravedad social» (los principios organizativos básicos de la sociedad) cambiara de lo míticoracional a las estructuras racionales (como lo prueban los cambios a nivel legal, político e institucional), y, una vez más, había gente por debajo y por encima de la norma. La razón se convirtió simultáneamente en el principio básico de la organización social y el potencial más elevado que se podía esperar del individuo medio.

Aunque finalmente queremos ir más allá de la racionalidad (y de sus limitaciones inherentes y graves problemas), es crucial que reconozcamos *sus logros* y cuál fue su tarea específica de fase en la evolución.

Creo que es una verdad profunda, dentro del desarrollo humano, que uno no puede trascender un nivel si primero no lo valora totalmente (permitiendo el abrazo/Ágape). De otra forma, el «desarrollo» es sólo una reacción a, o contra el nivel precedente, y por tanto uno se queda atascado en él con la energía de la desaprobación (Fobos, no Eros).

Vamos a enterrar a César; alabémoslo primero. Si miramos la lista de nombres antes mencionada, prácticamente todos sus trabajos, y todos sus logros, pueden ser leídos directamente a partir

de características de la conciencia formal operacional que ya hemos comentado:

1. *La racionalidad es hipotético-deductiva o experimental.* Tycho Brahe, Kepler, Galileo, Newton, Darwin, Charcot o Kelvin. La racionalidad necesitaba pruebas y razones, no dogmas y mitos, causa por la que precisamente (como señaló Whitehead en Occidente y Needham en Oriente) los místicos y los nuevos científicos se daban la mano contra la Iglesia (o religión exotérica), ya que tanto el misticismo como la ciencia son experimentales y se basan en las pruebas. Fue la petición de pruebas, más que ningún otro componente de la Era de la Razón, lo que rompería el cerrado mundo de la mitología irrevocable e irreversiblemente: esa pasta de dientes nunca pudo ser introducida de nuevo en el tubo.

Pero señalemos toda la complicación realmente implicada: no se trataba de que simplemente la visión mítica del mundo no pudiera recurrir a pruebas de ningún tipo; sus pruebas, más bien, estaban basadas en la obiedad (e «inmutabilidad») de su propio espacio en el mundo, y eran *suficientemente verdaderas* en ese espacio⁴. *Dentro* del espacio mítico había muchas pruebas: los dioses y las diosas existen («¿Cómo sabes que existen?» «¿Estás loco?... ¿de dónde crees que viene la lluvia? ¡Mira a toda la creación a tu alrededor! ¿No lo ves? ¿Estás ciego?»). Y los dioses y diosas nos han dado su palabra; el faraón/rey/emperador es el descendiente de los dioses y, por tanto, le debemos nuestra lealtad como su representante temporal; las pruebas de ello están por todas partes, ¡simplemente tienes que mirar!

Por tanto, decir que el espacio en el mundo de los mitos no *era falseable* está fuera de lugar. Cualquier interpretación *dentro* del espacio mítico podía evidentemente ser *rechazada* por una comunidad de intérpretes, y es algo que ocurría *continuamente*. Es verdad que el espacio mítico no *era falseable* desde la profundidad de la racionalidad (no lo era ante el *tipo* de pruebas que *revelaba* la racionalidad): pero *esas* pruebas, en primer lugar, simplemente no podían ser vistas y, por tanto, no entraban (ni podían entrar) en escena para desencajar cualquier interpretación concreta. Pero las *malas* interpretaciones *dentro* del espacio del mito eran evidentemente rechazadas por la comunidad de intérpretes competentes sensibles a las sutilezas del espacio mítico (y a menudo tenían razón, dentro de ese espacio). Estas estructuras no eran *estúpidas* (ninguna estructura lo es; y todas ellas producen sus

propios auténticos genios). Más bien, cada estructura valora cuidadosamente las pruebas que *puede* ver.

En otras palabras, la hermenéutica de cualquier espacio está reducida a ese espacio y es perfectamente evidente dentro del mismo. Ninguna interpretación nueva saldrá de ese mismo espacio, será más bien una superación evolutiva, a través de una emergencia repentina, la que revelará nuevas profundidades y percepciones más amplias, que a su vez juzgarán las cegueras relativas del ayer. Es una transformación que niega las antiguas traducciones pero no lo que las traducciones mismas pudieran ver desde sus propios horizontes (y las interpretaciones malas *dentro* de esos horizontes relativamente verdaderos pueden ser, y son, saludablemente rechazadas por las pruebas que los ojos de esa estructura *pueden* ver, y ven con claridad, hasta donde llegan).

De forma similar, la Razón también imagina que sus pruebas son simplemente las pruebas, obvias e incontrovertibles per se (su *tipo* de pruebas está sellado con la «inmutabilidad»). Las interpretaciones erróneas *dentro* de su horizonte racional (dentro de su espacio estructural) serán rechazadas saludablemente desde dentro de ese horizonte por la comunidad de quienes pueden ver las profundidades reveladas por la racionalidad. Las interpretaciones desde las estructuras transracionales no serán rechazadas: para empezar, no podrán ser *vistas* y, por tanto, serán enfrentadas con el típico «¿Qué? ¿Estás loco?» (que no es un rechazo sino una retirada).

Pero las pruebas reveladas por la racionalidad serán capaces de sacar de contexto, y en consecuencia vencer, a las reveladas dentro de los horizontes y estructuras de la conciencia mítica (de la misma forma que los mitos triunfaron sobre la magia y la sacaron de contexto). No es que una verdad mayor y absoluta derroque a una falsedad, sino que una verdad mayor suplanta a otra menor (ninguna época vive, o puede vivir, simplemente sobre falsedades). Esto es lo que la Era de la Ilustración trajo e impuso sobre la Era del Mito: un nuevo horizonte de pruebas que sacaban de contexto a las anteriores.

Y realmente las sacaron de contexto. Tendemos a olvidar el tipo de pruebas que el espacio mítico tomaba como obvias. Esta es una de las «refutaciones», ampliamente aceptadas, al descubrimiento por parte de Galileo de las lunas de Júpiter: «Hay siete puertas dadas a los animales dentro del domicilio de su cabeza, a través de las cuales el aire es admitido al tabernáculo del cuerpo para iluminarlo,

calentarlo y nutrirlo. ¿Cuáles son estas partes del *microcosmos*? Dos orificios nasales, dos ojos, dos oídos y una boca. De igual forma, en los cielos, en el *macrocosmos*, hay dos estrellas favorables, dos que no son propicias, dos luminarias, y Mercurio, indeciso e indiferente. A partir de estas y otras muchas similitudes con la naturaleza, tales como los siete metales, etc., que sería tedioso enumerar, concluimos que el número de planetas es necesariamente siete»⁵.

Esta es una descripción excelente y muy *precisa* de las interioridades del espacio mitológico, en el que totalidades sincréticas definen la naturaleza de la interconectividad en el *Kósmos* tal *como se revela a ese nivel de profundidad*. La racionalidad puede explicar la interconectividad desde una dimensión más profunda, y por tanto puede reunir más *tipos* de pruebas, pero la racionalidad misma no está operando desde un arquimédico punto final de todos los mundos posibles.

Dentro de mil años, cuando se descubra que los átomos son puntos de anclaje de la inteligencia masiva de la octava dimensión (o cualquier otro descubrimiento que haga temblar nuestras visiones actuales, que ciertamente temblarán), no pareceremos tan listos y brillantes respecto a nuestras firmes convicciones de lo que el *Kósmos* es «en realidad». Los átomos seguirán siendo átomos (no se perderán las verdades); pero serán puestas apropiadamente en otros contextos más profundos que harán que nuestras perspectivas e interpretaciones parezcan tan estrechas como las de la pobre alma que criticó a Galileo totalmente segura y confiada.

Pero mi propuesta presente es muy simple: los tipos de pruebas que la racionalidad podía revelar acabaron con la estructura mítica; un contexto más superficial dio lugar a un revelación más profunda; la muerte de un espacio antiguo y honorable liberó su último aliento a un viento que se había levantado, y ahora soplaba sobre un paisaje nuevo y desconocido.

2. *La racionalidad es altamente reflexiva e introspectiva*. Como lo demuestran los constantes análisis introspectivos de Descartes, Locke, Berkeley, Hume o Kant (descendientes de la reflexividad radical de Agustín).

Tomemos, como ejemplo, el estudio de la psicología, el estudio de la psique *individual*. La palabra «psicología» misma no fue utilizada hasta Freigio en 1575; pero en la última década del siglo XVI era común considerar que la *antropología* (el estudio de la naturaleza humana) estaba compuesta de dos partes: *psicología* y

somatología, reflejando la diferenciación cada vez más clara entre cuerpo y mente (típica de *formop*). El primero que utilizó ampliamente el término *psicología* fue Cristian von Wolff, sucesor de Leibniz y predecesor de Kant, en trabajos tales como *Psychologia empirica* (1731) y *Psychologia rationalis* (1734). El término fue tomado por Hartley en Inglaterra (1748) y Bonnet en Francia (1755), y a finales del siglo XVIII su uso ya estaba extendido, reflejando, al parecer, la aparición de la nueva entidad a estudiar: el ego individual.

La primera «escuela» moderna de psicología fue la escuela asociacionista de David Hartley, John Stuart Mill y Alexander Bain (en Inglaterra); y el primer planteamiento experimental fue el gran trabajo de laboratorio de Weber, Fechner y Wundt (en Alemania), y Titchener (en Inglaterra). Y todo esto fue posible, en gran medida, debido al espacio estructural de la racionalidad y sus prácticas reflexivas/introspectivas.

3. *La racionalidad reúne múltiples perspectivas* (o es universal, pluralista). Este perspectivismo/pluralismo se muestra en todas las disciplinas, desde la teoría política hasta el arte. John Locke escribió tres ensayos diferentes sobre la tolerancia (o la aceptación de las distintas perspectivas y puntos de vista, excepto los que condenan a otros), concluyendo, entre otras cosas, que nadie tenía el derecho de dañar a otro en «vida, salud, libertad o posesiones»; su influencia en la historia posterior fue simplemente incalculable.

En el arte, por dar un ejemplo diferente pero que tiene relación, el perspectivismo comenzó a ser representado por primera vez en la pintura, comenzando en la Florencia del siglo XV y asociado a nombres como Brunelleschi, Alberti, Donatello, Leonardo o Giotto. Como dijo Jean Gebser, «una conciencia espacial totalmente diferente comenzó a abrirse paso desde el alma hasta el mundo. Por medio de la *perspectiva*, no sólo el espacio se hace visible y es llevado a la luz del día de la conciencia de vigilia: el hombre mismo se hace visible. La posesión gradual de la perspectiva, que se convirtió en la preocupación principal del hombre renacentista, tuvo el efecto de expandir la imagen del mundo... »⁶. Y esta «visibilidad del hombre» está directamente relacionada con:

4. *La racionalidad hace surgir una identidad egoica a partir de la previa identidad basada en el rol*. La moralidad es, o puede ser ahora, posconvencional y *mundicéntrica*, no meramente posconvencional y etnocéntrica o sociocéntrica (o basada en la participación mítica). Por tanto, las decisiones morales dependen del

individuo, que debe asumir la responsabilidad de sus elecciones relativamente autónomas (y que puede elegir vivir, o no, según la racionalidad y actuar, o no, desde un espacio mundicéntrico de pluralismo universal; la elección relativamente autónoma está, en todo caso, presente).

Y, por tanto, la *autonomía* se convirtió en uno de los temas permanentes de la Ilustración. Kant la definió como el coraje de pensar por uno mismo y no confiar en las reglas sociales dadas o en los dogmas. (Veremos en el próximo capítulo que esto ayudó a crear el sujeto desimplicado del holismo plano.)

En la teoría (y en la práctica) política tuvo como resultado, como hemos visto, la concepción de los hombres (y pronto también las mujeres) como agentes autónomos, lo que significa sujetos libres e iguales ante la ley, sujetos moralmente libres y sujetos políticamente libres o ciudadanos democráticos del Estado.

En el arte significó, por primera vez, que había una persona real (con un ego) que pintar: fue el principio del retrato (como los de Jan van Eyck). Y si ahora había un ego que pintar, también había una historia que contar, una narración de, por y sobre egos: nació la novela.

5. *La racionalidad es ecológica o relacional.* Junto con la autonomía, el gran tema de la Ilustración fue la *armonía de los sistemas*, que no significaba que fueran «pacíficos» o «sin conflictos», sino más bien que «la totalidad del sistema» de la realidad se equilibraba *a pesar de* los conflictos particulares y desacuerdos por los que podían pasar los individuos particulares. Como hemos visto (y volveremos a ver en el capítulo siguiente), era una visión de la realidad completamente sistémica, en la que la totalidad «se autorregulaba» a pesar de las subidas y bajadas de los individuos. Y esta visión sistémica, a pesar de los usos equivocados que conllevó, supuso un gran avance sobre la mitología en el entendimiento de la interconectividad del *Kósmos*, porque reemplazaba totalidades sincréticas (siete orificios significan siete planetas) por holones, o totalidades/partes, que están situados contextualmente de una forma tal que no violentan a las totalidades individuales o a las partes.

(El hecho de que esta visión sistémica implicara también el colapso del *Kósmos* para producir el cosmos empírico holístico, monológicamente plano, es otro asunto, y es parte de las «malas nuevas» del capítulo siguiente; y el hecho de que esta visión holística

fuera a ser paradójicamente una de las mayores contribuciones a la crisis ecológica, es también tema del capítulo siguiente.)

Mientras tanto, la estructura de relación del pensamiento sistémico estaba muy en boga. Estaba literalmente por todas partes, y fue recibida con gritos de ¡eureka! en el continente europeo y en las islas. La vemos, por ejemplo, en la «mano invisible» de Adam Smith, donde, a pesar del hecho de que cada uno de los individuos pudiera actuar de forma ambiciosa, el resultado general era bueno y beneficioso para la totalidad (es lo que se creía). Lo vemos en la armonía «preestablecida» de las mónadas de Leibniz; también en la noción de John Locke de «órdenes interconectados». En política, aparece influenciando la idea de Rousseau de una «voluntad general» de la gente, que suponía que si la mayoría de la gente seguía sus propias razones, surgiría una mayoría o consenso para beneficio general. Esta *volonté générale* fue la precursora directa de las revoluciones francesa y americana. Pero la cuestión es que «todos los filósofos de la Ilustración utilizan el concepto de armonía directa o indirectamente, explícita o implícitamente»⁷, y que todos tendían a exaltar la «perfección del gran Sistema Universal».

6. *La racionalidad es no-antropocéntrica.* El sorprendente descentramiento que conllevó la racionalidad/ciencia ahora se hace notar: Copérnico, Darwin o Freud; los hombres y mujeres son ahora meros eslabones en la gran cadena de la existencia. (Esto siempre había sido obvio para los Nicolás de Cusa, Brunos o Plotinos; estamos ahora exponiendo lo que la racionalidad supuso para la persona media y llegó a ser una visión muy aceptada más allá de los vestigios míticos.)

Como veremos en el capítulo siguiente, esta postura antiantropocéntrica se hizo tan intensa que algunas veces se dejó la ética totalmente de lado porque la gente estaba totalmente paralizada por el pensamiento de su absoluta insignificancia. Salir de la propia imperfección era visto como orgullo, el gran pecado del siglo XVIII, y surgió una atmósfera moral que «puede ser descrita como consejera de la imperfección (una ética de la mediocridad prudente)»⁸. Todo esto era el resultado de que la razón podía dejar de lado su propio punto de vista, su propio egocentrismo, y ver el mundo a través de los ojos del otro; por tanto, comenzar a apreciar al otro de una forma sin precedentes, así como para bien o para mal, cuestionarse el propio derecho a la existencia.

7. *La racionalidad aporta un espacio de sentimiento más*

profundo y mayor pasión (el idealismo explosivo del verdadero soñador que puede imaginar cognitivamente todas las posibilidades). Esta nueva pasión, junto con la capacidad racional de una moralidad posconvencional y la de criticar un estado dado de cosas a la luz de un *futuro posible*, hizo que ésta no fuera sólo la Era de la Razón: fue la Era de la Revolución.

Debemos entender lo que era esta razón. No era [solamente] una razón calculadora que decide si hacer algo o no, dependiendo de lo que fuera más ventajoso. Más bien, era un pleno, apasionado y revolucionario énfasis en la bondad esencial del hombre en nombre del principio de justicia [moralidad posconvencional]. El revolucionario luchó contra el feudalismo y las Iglesias autoritarias. Tenía una fe apasionada en la [bondad o armonía] de la realidad y estaba convencido de que la mente humana es capaz de restablecer esta estructura transformando la sociedad. Podríamos, por tanto, llamarla razón revolucionaria y razón crítica. Debido a sus *profundidades*, esta razón crítica revolucionaria superó los prejuicios del orden feudal, la sumisión heterónoma [socialmente centrada] de la gente, tanto a la Iglesia como al Estado. Pudo hacerlo porque hablaba en nombre de la verdad y la justicia [pluralista o posconvencional]. Los verdaderos filósofos de la Ilustración fueron realmente apasionados. No eran positivistas [meramente una de las posibilidades de la razón]; no estaban interesados únicamente en coleccionar hechos. Se hicieron mártires por su pasión...⁹.

Podríamos decir que, en particular, fue una pasión por la igualdad que sólo se podía hallar en el espacio noosférico de la razón. El resultado, por supuesto, es la existencia de las democracias pluralistas actuales, forjadas por una pasión por la tolerancia (tolerancia que, como no todos los ciudadanos pueden mantener siempre, está firmemente asentada en instituciones legales y que, desde su aparición, nos ha ido impulsando siempre hacia la emergencia de la visión-lógica planetaria y sus genuinos ciudadanos del mundo). Y uno no puede sino admirar profundamente a los muchos hombres y mujeres que lucharon y murieron, en América y Francia, bajo el eslogan: «Estoy en desacuerdo con lo que dices pero defenderé hasta la muerte tu derecho a decirlo.»

Los movimientos de liberación

El surgimiento masivo de la razón significó, como siempre,

una nueva diferenciación y una nueva demanda de integración. Ya hemos visto que algunas de las nuevas e importantes diferenciaciones incluyeron la separación de Iglesia y Estado; la diferenciación de los Tres Grandes (un punto importante al que volveremos enseguida), y la diferenciación cada vez más clara entre noosfera y biosfera.

De manera muy significativa, esta diferenciación entre noosfera y biosfera conllevó, por supuesto, la posibilidad de que la diferenciación fuera demasiado lejos y se convirtiese en disociación; esta se mostraría bajo un gran número de disfraces diferentes. En primer lugar, y sobre todo, se creó la posibilidad de una crisis ecológica, una posibilidad que más adelante se ha convertido en horrenda realidad. La crisis ecológica, como dijimos anteriormente, es una psiconeurosis colectiva de amplitud mundial: una negación, alienación y disociación de biosfera y noosfera.

Los ecofilósofos mantienen que la crisis ecológica es el resultado de que los seres humanos no se dan cuenta de que simplemente son parte de la biosfera mayor. Pero eso, como hemos visto, pone el cuadro exactamente al revés, y no explica cómo la parte puede dominar al todo. No; hemos visto claramente cómo el individuo humano compuesto no es una parte de la biosfera. Más bien, una *parte* de un individuo humano compuesto es una *parte* de la biosfera, y la biosfera misma es *parte* de la noosfera. Por esa razón, se puede instaurar la represión; por esa razón, la noosfera puede disociarse de la biosfera; por esa razón, el envenenamiento de nuestras raíces significa también la muerte de nuestras ramas.

Pero esto son más «malas nuevas» (próximo capítulo). De momento, debemos señalar que como consecuencia inmediata de la separación entre biosfera y noosfera, los determinantes biológicos ya no eran el factor importante (y a veces determinante) que habían sido hasta ese momento de la historia. En la biosfera, el poder crea el derecho, el pez grande se come al chico; es la ley del músculo. Y en la biosfera los hombres dominan a otros hombres y a otras mujeres.

Tanto los investigadores ortodoxos como las feministas están de acuerdo en que, prácticamente en todas las especies conocidas hasta la actualidad, el poder entre los sexos ha sido repartido (casi universalmente) de forma específicamente asimétrica. Es decir, todas las sociedades conocidas pueden ser situadas a lo largo de un *continuum* desde las relativamente «igualitarias» (hombres y mujeres comparten el poder en la esfera pública de forma

aproximadamente igual) hasta las dominadas por los hombres (sólo los hombres gobiernan la esfera pública), pero *nunca* se han dado en el otro sentido, nunca se ha tendido hacia sociedades de dominio femenino en los campos público/productivos.

En otras palabras, las sociedades *más* femeninas (tales como las primeras sociedades horticultoras/azada) no estaban dominadas por las mujeres, sino que éstas compartían el poder con los hombres aproximadamente al cincuenta por ciento; mientras que en las sociedades «más masculinas» (como las agrarias/arado) los hombres tenían prácticamente el cien por cien del poder público productivo (las mujeres estaban relegadas a la esfera privada/reproductiva).

Según han señalado algunas autoras como Janet Chafetz, Riane Eisler, Rae Blumberg o Joyce Nielsen, prácticamente no hay excepciones conocidas a este modelo (va desde el reparto al cincuenta por ciento hasta el cien por cien para los hombres, pero nunca hacia éste para las mujeres). Obviamente hay un conjunto de factores universales muy influyentes que hacen que el modelo se incline en una sola dirección (desde el equilibrio hacia la dominación masculina, y nunca del equilibrio a la dominación femenina). ¿Cuáles son estos factores virtualmente universales?

«Para contestar a la pregunta de “¿Por qué las mujeres no han sido superiores a los hombres en su acceso a los recursos sociales escasos?”, se debe mirar a los conjuntos básicos de variables que intervienen —dice Janet Chafetz—. Como categoría, los hombres, en ningún lugar [en ninguna sociedad conocida], se han especializado únicamente en la esfera privada/reproductiva de actividad, ni las mujeres como grupo se han especializado únicamente en la esfera pública/productiva. Dicho de otra forma, las actividades de las mujeres están especializadas en roles no productivos, que llevan a un estatus inferior, o están divididas entre ambos dominios, lo que les proporciona un estatus aproximadamente igual»¹⁰. En otras palabras, 50-50 en el mejor de los casos, y eso contra todo pronóstico.

«Esto lleva la pregunta un paso hacia atrás: ¿por qué las mujeres, como categoría, nunca se especializan únicamente en roles del sector público/productivo? Como esto es una constante [sin excepciones conocidas], lógicamente debe ser explicada en función de una o más constantes. En este caso, un *conjunto de constantes biológicas* ayuda a contestar la pregunta: las mujeres llevan niños dentro de sí y amamantan, lo que circunscribe su movilidad física. Aunque esto puede ser *minimizado* [a través de tasas de nacimiento

bajas, etc.], no puede ser *eliminado* y, de hecho, para la mayoría de las sociedades humanas a lo largo de la mayor parte de la historia, la restricción debida al embarazo y la crianza ha estado lejos de ser mínima.»

Esto tiene consecuencias de amplio alcance, importantísimas. «Dados estos hechos biológicos, la mayor parte de las sociedades encuentran que es más *eficiente* que las mujeres se encarguen, en su mayor parte, del cuidado de los niños no lactantes. Es decir, sobre la base de la *eficacia*, el rol alimenticio se extiende típicamente más allá del fenómeno biológicamente basado de la alimentación infantil. Como estos factores mantienen a las madres cerca del domicilio en mayor medida que a los hombres, se hace más eficiente extender su rol doméstico a otras tareas de la casa, como la preparación de la comida y el mantenimiento de las posesiones familiares. Una gran cantidad de sociedades han tenido gran parte de sus actividades productivas lejos de los hogares y, por tanto, este rasgo de la movilidad de la mujer ha restringido sus oportunidades de especializarse en roles productivos.»

Según Chafetz, estos hechos biológicos, de naturaleza universal, son parte de la razón por la que las sociedades *no* se dirigen hacia un dominio al cien por cien de las mujeres en la esfera pública, sino, como mucho, admiten compartir al cincuenta por ciento y, en el peor de los casos, se dirigen hacia un cien por cien de dominio masculino.

Este cambio hacia el dominio masculino en la esfera público/productiva está agravado también por un factor biológico universal o constante del lado masculino. «Otra constante biológica está probablemente en la fuerza: la superioridad masculina en cuanto a fuerza física. En muchas sociedades, sobre todo en las preindustriales, algunas o muchas de las actividades productivas requieren (o al menos son manejadas más eficazmente) una mayor fuerza física. Una vez más, las mujeres, como categoría, se encuentran en una cierta desventaja al competir por estos roles.»

La conclusión, entonces, acaba siendo muy directa: «En resumen, se encuentra que las mujeres no tienen un estatus de superioridad frente a los hombres debido a su relativa desventaja en cuanto a la movilidad y/o fuerza física, lo que hace más eficiente que los hombres monopolicen algunas, muchas o todas las labores productivas, y que las mujeres asuman, al menos, algunas de las labores domésticas. Así, las mujeres como categoría nunca son libres

de especializarse o de monopolizar roles en el sector público/productivo. Donde los hombres se especializan en estos roles, son muy superiores en estatus a las mujeres [una ventaja del cien por cien], y en los lugares donde los sexos dividen los dos ámbitos de forma más igualitaria, su estatus se acerca a la igualdad [aproximadamente el 50-50]. Las mujeres como grupo no tienen un estatus muy superior a los hombres [el cambio nunca se dirige en la dirección contraria] porque, en toda la historia de nuestra especie, las mujeres nunca han sido capaces de evitar totalmente su implicación en la esfera de actividad privada/reproductiva.»

Pero la teoría general de Chafetz (que es muy vasta y que será examinada detalladamente en el volumen II) no descansa simplemente en estas dos constantes biológicas (o «factores universales fuertes en el modelo sexual»). Estos determinantes biológicos simplemente son las variables que crean el trasfondo sobre el que juegan muchos otros factores, tales como los tipos de tecnología, los retos medioambientales, la estructura familiar, los tipos de actividad productiva, la densidad de población, la naturaleza de la organización del trabajo, el grado de separación entre los lugares de trabajo y el hogar. En total, Chafetz aísla una docena de factores que están implicados en el «estatus de género» general de hombres y mujeres en las diversas sociedades.

Pero dadas las constantes biológicas, todos estos otros factores afectan al hecho de que una sociedad dada sea relativamente igualitaria (50-50), o si, por el contrario, por razones de eficiencia y eficacia, cambiará hacia un dominio masculino de la esfera público/productiva (pero nunca en la otra dirección).

La conclusión, apoyada en gran cantidad de datos empíricos, es que dondequiera que esas variables cambien realmente (dondequiera que haya amenazas medioambientales o desastres, escasez de alimentos, guerras, amenazas sociales y tensiones intensas), dondequiera que se den estos factores, entonces el equilibrio 50-50 es inevitablemente alterado; la fuerza física masculina pasa a ser fuertemente apreciada y *los sexos se polarizan espectacularmente* (los hombres dominan la esfera público/productiva y las mujeres dominan la privada/reproductiva, pero nunca al revés).

Y, lo más importante, cuando los sexos se polarizan de forma dramática, hay una tensión enorme en *ambos*, tanto en el hombre como en la mujer. (De hecho, según Chafetz, los hombres lo tienen

peor que las mujeres en las sociedades «dominadas por hombres», empezando por el hecho de que sólo ellos son responsables de la defensa.) La *opresión* como explicación causal es deficiente e inadecuada en casi todos los aspectos, pues, entre otras cosas, no encaja en la curva de datos. «Estas teorías de la opresión —dice Chafetz— están basadas en conceptos vagamente definidos y a menudo propensos a ser manipulados, tales como el “patriarcado”, la “subordinación femenina” y el “sexismo”. El uso de términos tan llenos de connotaciones emocionales y tan poco claros, típicamente combinados con un planteamiento normativo del tema de la desigualdad entre los sexos, tiene como resultado un máximo de retórica pero un mínimo de visión clara.»

No, esta polarización de los sexos (en la que los hombres dominan la esfera público/productiva y las mujeres la privada/reproductiva, para detrimento de ambos) no tiene prácticamente nada que ver con la opresión masculina y la subyugación/mansedumbre femenina. Tiene todo que ver con la vida en la biosfera.

Con la *diferenciación* entre noosfera y biosfera, estas constantes biológicas no son eliminadas, pero son *subordinadas* (preservadas y negadas). Ya no son el determinante principal de la forma de organización social. La biología ya no determina necesariamente el destino.

Incluso en las sociedades relativamente «igualitarias» del pasado (como las primeras sociedades horticultoras y algunas de las recolectoras), la «igualdad» se mantenía en su lugar no a través de determinantes legales y morales (noosféricos), sino gracias a la suerte. La azada puso el poder público/productivo en manos de las mujeres no por un designio intencional y consciente, sino como mera ocurrencia. Una simple azada o palo de cavar puede ser manejado fácilmente tanto por una mujer como por un hombre, y además, en las sociedades horticultoras, el lugar de trabajo está a menudo justo al lado del hogar, de forma que las mujeres embarazadas no tienen desventaja en lo relativo a la movilidad (al igual que los hombres, podían caminar hasta el lugar de trabajo). Y, evidentemente, en estas sociedades, las mujeres producían alrededor del 80 por 100 de los alimentos (a menudo, los hombres aún cazaban), y en consecuencia las sociedades permanecieron relativamente cerca del equilibrio ideal del 50 por 100; pero era un equilibrio que estaba totalmente a merced de las circunstancias.

De la misma forma que la azada había puesto el poder en manos de las mujeres, no por un designio consciente sino por casualidad, el arado se lo quitó, no por opresión o por un designio opresivo, sino por las mismos determinantes biológicos que ahora estaban sujetos a otras circunstancias completamente diferentes (e igualmente no intencionales). (Las mujeres que manejaban arados sufrieron índices de abortos devastadores, como señaló Chafetz; además, los campos arados estaban siempre a una distancia considerable del hogar, poniendo a las mujeres embarazadas en desventaja a la hora de ir a trabajar, como señalaron Nielsen y otros¹¹.) Las mismas constantes biológicas que bajo un conjunto de circunstancias daban ventaja a las mujeres, bajo otras circunstancias diferentes simplemente las pusieron en desventaja.

Aquí no hay ni opresión por un lado, ni virtud por el otro.

Con la diferenciación de la noosfera y la biosfera, estas constantes biológicas, aunque no fueron eliminadas, ya no eran necesariamente los determinantes principales del estatus *público* de hombres y mujeres. En la biosfera, el poder crea el derecho, y el estatus sigue a la función física. En la noosfera, el derecho crea el poder, y el estatus es consecuencia de los derechos de individuos libres, en un espacio mundicéntrico de perspectiva universal. El que una mujer produzca o no alimentos en la esfera público/productiva es *irrelevante* respecto a los *derechos* en esa esfera (*esta idea era revolucionaria y absolutamente sin precedentes*).

Con la diferenciación de noosfera y biosfera, las mujeres pudieron asegurarse sus derechos como *agentes* culturales-noosféricos, *independientemente* de los factores, funciones o constantes biosféricas, que eran juzgados, por vez primera en la historia, como *irrelevantes* al estatus público del individuo como ciudadano y portador no sólo de hijos, sino de derechos. La noosfera, y no la biosfera, determinó los derechos y las responsabilidades. Estos derechos no habían sido *reprimidos* previamente, simplemente antes *no tenían sentido*.

Repetimos lo dicho en el capítulo 5 (creo que ahora tendrá más sentido): de esta forma, y sólo de esta forma, podemos mantener la verdad que de otra forma se muestra paradójica y confusa (la verdad paradójica que ha lisiado al feminismo frente a la «liberación de la mujer») de que las mujeres ahora están preparadas y necesitan una liberación, pero previamente *no* actuaban de forma no-liberada (engañada). La aparición generalizada de movimientos de liberación

de la mujer en los siglos XVIII y XIX ocurrió precisamente porque la biosfera y la noosfera fueron definitivamente diferenciadas¹². Esto significa inevitablemente que la aparición generalizada del movimiento de las mujeres no tuvo como primer objetivo *deshacer* un estado de cosas viciado que fácilmente hubiera podido ser diferente, sino que señaló más bien la *aparición* de un estado de cosas totalmente *nuevo* que, significativamente, *no tenía precedentes*.

Lo que había relegado *tanto* a hombres como a mujeres a unos roles estrechos y basados en la biología era el proceso evolutivo mismo, que hasta hace muy poco estaba basado en la biosfera y que sólo últimamente está en proceso de liberar *tanto* a hombres como a mujeres de su confinamiento en esos roles particulares (fueron necesarios en su momento pero ahora están pasados de moda).

Históricamente, con la aparición de la racionalidad pluralista (a través de la diferenciación entre biosfera y noosfera) el derecho comenzó a reemplazar lentamente al poder. Allí donde emergió la racionalidad pluralista, las relaciones sociales basadas en el poder físico (en particular la esclavitud y la polarización o división entre sexos) fueron consideradas intolerables por la razón, el pluralismo y el perspectivismo: ponte en el lugar del esclavo y ¡a ver cómo te sientes! Todo esto era radicalmente nuevo...

Tanto en Oriente como en Occidente, dondequiera que surgió la racionalidad, surgieron también los movimientos feministas y antiesclavistas. Como ejemplo de Oriente, la revolución real que Gautama Buda llevó a la India no consistía tanto en sus prácticas espirituales (su yoga ya estaba implantado en India) como en el hecho de que negaba el sistema de castas. Mucho más que un religioso pionero, fue un revolucionario social que hizo temblar profundamente a la India (otro ejemplo de la «pasión revolucionaria» producida por la razón). Aunque Gautama era también transracional, su religión (una de las primeras «religiones racionales» del mundo) *no* estaba basada en dioses y diosas míticos. Él negó *todo* eso, y por tanto negó simultáneamente las jerarquías dominantes y el sistema de castas, inherente a la visión mitológica del mundo: esto fue lo realmente revolucionario de su sistema.

Lo que quiero probar es que no se trata de que estos *movimientos de liberación* (de esclavos, de mujeres, de intocables) hubieran surgido en el pasado y fueran reprimidos duramente; más bien, anteriormente no tenían sentido en absoluto, para hombres o mujeres, esclavos o amos, y por tanto eran inexistentes para todo

propósito. El poder era ganado o tomado; *compartirlo* era una locura, según las pruebas que estas estructuras *podían* ver. Sólo donde la noosfera comenzó a emerger y a diferenciarse de la biosfera (donde el derecho comenzó a imponerse sobre el poder), estas «situaciones de esclavitud» llegaron a ser percibidas como *problemáticas*. En los demás casos, el problema era cómo *ejercer* el poder estratégicamente, no cómo *compartirlo*. Para la ética del guerrero, del deber, para la ética etnocéntrica, la compasión universal era un signo de *debilidad*. El *valor* de la compasión *no* estaba suprimido u oprimido; simplemente, para empezar, no era *visto*.

Pero con la diferenciación entre biosfera y noosfera, entonces *pudo* surgir, y de hecho *surgió*, una Mary Wollstonecraft, un John Stuart Mill, una Harriet Taylor (de la misma forma, voces similares, aunque aisladas, se habían levantado en Grecia y Roma, en India y China, allí donde la razón pluralista había levantado su cabeza universal).

Después de la muerte de su primer marido, Harriet Taylor se casó con John Stuart Mill (él cuenta que había estado enamorado de ella durante veinte años), y juntos colaboraron en su famosa obra *On liberty* (1859). El año de su publicación era el centésimo aniversario del nacimiento de Mary Wollstonecraft, cuyo *Vindication of the rights of women* (1792) es generalmente contemplado como el primer tratado feminista importante de la historia.

«El feminismo es una ideología moderna que no surgió hasta mediados del siglo XIX —señala Riane Eisler—. Aunque muchas bases filosóficas del feminismo habían sido articuladas previamente por mujeres como Mary Wollstonecraft, Frances Wright, Ernestine Rose, George Sand, Sara y Angelina Grimke, y Margarita Fuller, su nacimiento formal ocurre el día 19 de julio de 1948, en Séneca Falls (Nueva York). Allí, en la primera convención de la historia mantenida con el propósito expreso de promocionar una lucha colectiva de las mujeres, Elizabeth Cady Stanton hizo una afirmación determinante: “Entre las muchas cuestiones importantes que hemos puesto ante el público —dijo Stanton—, no hay ninguna que afecte más a la familia humana que la técnicamente llamada *Derechos de las Mujeres*”»¹³.

En la noosfera, el derecho hace el poder. William Wilberforce, en una campaña lanzada con su amigo de toda la vida William Pitt, espoleó un movimiento que tuvo como resultado la abolición del comercio de esclavos en el imperio británico, en 1807. En Estados Unidos, una guerra librada en parte por motivos antiesclavistas se

cobró tantas vidas en algunas de las batallas como las que se perdieron en toda la guerra de Vietnam: sólo en Gettysburg murieron 51.000 hombres en tres días. El presidente, en aquellos tiempos, recordó al mundo, en un discurso celebrado en ese mismo lugar y en sólo 269 palabras, que esta batalla se había librado porque la nación estaba «dedicada a la proposición de que todos los hombres habían sido creados iguales», una proposición despreciada por la naturaleza y por todas las sociedades ensambladas en ella.

Esa *proposición* —la idea racional— muy pronto se despegó de los restos de poder biosférico, y se extendió también a las mujeres. En menos de un siglo desde la muerte de Harriet Taylor, las mujeres de las sociedades democráticas se habían asegurado la protección legal, *institucionalizada* como la existencia de: 1) sujetos libres e iguales ante al ley; 2) sujetos moralmente libres, y 3) sujetos políticamente libres y ciudadanos de un Estado democrático. El hecho de que estas libertades aún tengan que ser extendidas y fortalecidas no niega el hecho de que estructuralmente están *en su lugar*¹⁴.

Con la diferenciación de biosfera y noosfera, las mujeres pueden seguir reivindicando una rica herencia de cualidades biosféricas (en su mayor parte, comunión encarnada) que les diferencian de los hombres (en su mayor parte, hiperindividualidad); esto es lo que afirman las feministas radicales. Pero también podrían afirmar la *igualdad noosférica* y pedir que sea protegida por la ley, que es la reivindicación de las feministas liberales.

Creo que ambas son verdaderas, *y pueden* ser verdaderas, ahora que la noosfera y la biosfera se han diferenciado y reintegrado en el ser humano compuesto. Esta es parte de la rica herencia de los diversos «movimientos de liberación» (de mujeres, de esclavos, de intocables) surgidos en todo el mundo con la aparición del perspectivismo racional y el pluralismo universal.

De forma similar, la esfera de valores femenina, liberada por la evolución de su confinamiento en la biosfera, podía ahora comenzar a influenciar el dominio público con sus propias preocupaciones e inquietudes. «A través del impacto del “genio femenino”, encarnado en mujeres como Florence Nightingale, Jane Addams, Sojourner Truth y Dorothea Dix, que estaban empezando a entrar masivamente en el “mundo público”, surgieron las nuevas profesiones como la enfermería organizada y el trabajo social, los movimientos abolicionistas para liberar a los esclavos ganaron

mucho apoyo popular, el tratamiento de los deficientes mentales y dementes se hizo más humano»¹⁵.

Sin mencionar que fue en los «salones» (*en el ambiente*) creados por mujeres como Ninon de Lenclos, Madame Geoffrin, Madame Rambouillet y Madame du Chatelet donde surgieron y fueron apoyadas muchas de las ideas que hoy reconocemos como «humanistas» o «ilustradas», en medio de un ambiente que podríamos llamar «de liberación»¹⁶.

Como dice Riane Eisler (y Habermas ha defendido a menudo), todo esto señala inevitablemente un hecho: «Lo que se hace evidente es que las grandes transformaciones de la sociedad occidental que comenzaron en el siglo XVIII con la Ilustración no fracasaron sino que están simplemente incompletas»¹⁷.

(¿Y cuál es el siguiente «movimiento de liberación»? Si entendemos que la urgencia real está en poner en práctica de forma más completa las liberaciones iniciadas por la racionalidad y el ego/centauro, el siguiente paso es: el Yo Eco-Noético, la Sobre-Alma que es el Alma del Mundo, que pide una liberación no sólo de la gente sino de toda vida, de todos los seres sensibles no como portadores de los mismos derechos, sino como merecedores de cuidado, respeto y honor, amados como manifestaciones del Espíritu. Volveremos a este tema de la «ética medioambiental» en el último capítulo. De momento, lo que quiero señalar es que cada Eros o Ascenso trae consigo una fuerza liberadora que a partir de ese momento, dejando de lado la represión y la fijación, puede ser encarnada en una más amplia compasión o Ágape.)

Los Tres Grandes

En particular, me gustaría comentar las tres críticas de Immanuel Kant (*La crítica de la razón pura, La crítica de la razón práctica y La crítica del juicio*) porque son las que demuestran con mayor claridad que las tres esferas de ciencia, moralidad y arte estaban ahora irrevocablemente diferenciadas. En el sincretismo mítico y mítico-racional, la ciencia, la moralidad y el arte están todavía globalmente fusionados; esto indica que lejos de ser «holísticos», igual que en todo sincretismo, las totalidades/partes individuales están distorsionadas, o no son tomadas en su pleno valor, de forma que pueden ser forzadas y unificadas en un «todo» sincrético. Una «verdad» científica es verdadera sólo si encaja en el

dogma religioso, y todo arte verdadero describe algún aspecto de esa organización mítica.

Con Kant, cada una de estas esferas se diferencia y libera para desarrollar su propio potencial sin la violencia de un «encaje forzado» en una indisociación global. Estas tres esferas, como hemos visto, se refieren a las dimensiones generales de «ello», «nosotros» y «yo». (Son los cuatro cuadrantes: el exterior y el interior del individuo y de la sociedad, en los que los dos cuadrantes de la derecha son tratados como uno, ya que ambos pueden ser descritos en el mismo lenguaje objetivo; ambos tratan con los exteriores visibles.)

La esfera de la ciencia empírica trata con aquellos aspectos de la realidad que pueden ser investigados de forma relativamente «objetiva» y descritos en un lenguaje «ello» (verdades proposicionales, descriptivas y monológicas, un estado de cosas, la mitad del lado derecho); siempre se refiere a los exteriores o superficies de los holones que pueden ser vistos por los sentidos o sus extensiones instrumentales. La razón práctica, o razón moral, se refiere a la esfera del «nosotros», de cómo tú y yo podemos interactuar pragmáticamente e interrelacionarnos en términos de tener algo en común, no una superficie común sino una profundidad compartida de entendimiento mutuo («nosotros», justicia, lo bueno, lo Inferior Izquierdo). Y la esfera del arte o juicio estético se refiere, en sentido amplio, a cómo me expreso y qué es lo que expreso de mí; la profundidad del yo individual («yo», sinceridad, expresividad, la parte Superior Izquierda).

El hecho de que Kant diferencie estos dominios significa que el «yo» y el «nosotros» están diferenciados (ya no tengo que seguir automáticamente las reglas y normas sociales; puedo normalizar las normas; lo que la Iglesia y el Estado dicen no es necesariamente lo bueno ni lo verdadero). Significa que «yo» y «ello» están claramente diferenciados (mis deseos subjetivos no constituyen la realidad o su estudio científico) y significa que «nosotros» y «ello» están claramente diferenciados (el Estado o Iglesia no tiene el derecho de dictar lo que es la realidad).

Cada uno de estos dominios, entonces, pueden ser *juzgados separadamente* para ver si está diciendo su «tipo de verdad». En el dominio del «ello», o de las verdades empírico-científicas, queremos saber si las proposiciones encajan con más o menos precisión con los hechos revelados («¿Hay vida en Júpiter o no?»). En el dominio del

«yo», el criterio es *sinceridad*: quieres saber si te estoy diciendo la verdad, si soy sincero con cómo me siento, si soy verdadero en la expresión de mi estado interno (si informo de mi profundidad con sinceridad). En el dominio del «nosotros» el criterio es bondad, o justicia, o cuidado y preocupación racional: queremos saber si nuestras acciones con los demás muestran bondad y no preocupación egocéntrica o, al menos, entendimiento mutuo; queremos actuar con justicia global (actuar como si el ámbito de nuestra acción fuera universal: el imperativo categórico).

Estas diferenciaciones de la modernidad son irreversibles, irrevocables. Incluso quienes las critican intensamente lo hacen desde dentro de su espacio; los siete orificios humanos nunca más significarán automáticamente que debe haber siete planetas: eso ya ni siquiera tiene sentido para alguien que esté en el espacio del mundo moderno. La diferenciación de los Tres Grandes puede ser criticada, pero la crítica misma presupone la diferenciación.

Lo que hace falta, desde luego, no es retirarse al estado preferenciado (eso ya ni siquiera es *posible*, aunque los retrorrománticos nunca se cansan de recomendarlo); lo que se necesita es la *integración* de los Tres Grandes. Éste puede considerarse el *problema central de la posmodernidad*: ahora que la ciencia, el arte y la moralidad han sido *diferenciados* irreversiblemente, ¿cómo los *integramos*?

En la tercera crítica, Kant intenta integrar la verdad proposicional con la verdad pragmática por medio de telos/organismo y por medio de la dimensión estética (con lo que se refiere, en este caso, a la aprehensión sensorio-estética). Este intento fue muy rico y sugestivo, y algunos intelectuales como Schiller y Schelling estudiarían, bajo la influencia directa de Kant, la dimensión estética para intentar integrarla. A partir de ese momento, la modernidad y posmodernidad encontrarían algo inmensamente «curativo» en la dimensión estético/artística.

Sin embargo, al final, el intento fracasó. La dimensión sensorio-estética es evidentemente un tipo de «eslabón de conexión» entre el fenómeno empírico de la cognición sensoriomotora («ciencia») y la ética práctica («moralidad»); en el modelo evolutivo, de hecho, esta cognición estética o «endoceptual» está entre la cognición sensoriomotora y las estructuras morales convencionales¹⁸. Es su «eslabón perdido» o «eslabón conectivo»; pero un eslabón de conexión *no* es una integración. Es como decir que el cuarto grado

está entre el quinto y el tercero y los conecta, lo cual es cierto; pero la *integración* del conocimiento de esos tres grados está en el sexto grado, no en el tercero. El eslabón meramente conectivo o *intermedio* no puede ser un punto de *integración*, ya que es un eslabón de unión *entre* lo inferior y lo superior, y en sí mismo no es un nivel superior que integra a los demás.

En otras palabras, la integración de los Tres Grandes esperó (y sigue aún esperando) la aparición de la visión-lógica. Kant señaló uno de los eslabones de conexión entre la razón moral («nosotros») y la razón ligada a los fenómenos sensoriomotores («ello»), a saber: la aprehensión estética (una porción inferior de la dimensión del «yo»). Esto nos muestra algunas de las conexiones entre los Tres Grandes, pero no puede integrarlos finalmente, porque la integración no necesita un grado intermedio sino uno más elevado que los que intervienen.

Lo que la racionalidad separó, lo uniré la visión-lógica. Al menos esa es la promesa, el potencial y la lucha de la posmodernidad. *Lo que la modernidad separó, debe ser integrado por la posmodernidad.* Si la racionalidad produjo la diferenciación, la posracionalidad debe realizar la sanación (y la posracionalidad, según he mantenido, es preeminentemente visión-lógica). Esta es la *visión integradora* posmoderna que ya hemos mencionado anteriormente en Gebser («integral-aperspectival»), Habermas (cuya teoría de la acción comunicativa está diseñada específicamente para integrar los Tres Grandes) y el ser-en-el-mundo centáurico de Heidegger (otro intento de recomponer los fragmentos); lo vemos, también, en el uso sistemático que hace Foucault de la visión-lógica para cartografiar los exteriores de los epistemas (y después, también, en su inclusión de los interiores en dispositivos, y su examen de las dimensiones de verdad, poder, ética e identidad; incluso Foucault, un «nietszcheano», volvió una y otra vez a Kant para, después de un movimiento sorprendente, identificarse ampliamente con su linaje). Hemos mencionado esta integración en términos de «mente y cuerpo, ambos como experiencias del yo integrado»; y lo hemos hecho en términos de la integración de noosfera, biosfera y fisiosfera. La hemos estudiado en relación a la integración de hombre y mujer en la noosfera. Y ahora la vemos como integración de ciencia, moralidad y arte.

Estos son simplemente distintos aspectos de los intentos generales de integrar las diferenciaciones, ya irreversibles, de los

Tres Grandes. Pensemos lo que pensemos de estos intelectuales y de las soluciones que proponen (o las que yo propongo), la cuestión es que todas han surgido a partir de la diferenciación de los Tres Grandes, y *todas* responden de una u otra forma a esa diferenciación —fue el desarrollo de toda una época, un emergente que hizo temblar al mundo y contribuyó a su construcción—. Kant era consciente de esto (en especial en su ensayo «¿Qué es la Ilustración?») y sus sucesores inmediatos, y también sus críticos, están *inevitablemente* orientados hacia un espacio en el que el arte, la ciencia y la moralidad no sólo están diferenciados, sino en peligro de desmembrarse completamente.

Fue Schelling, como veremos en el capítulo siguiente, el primero en responder a este nuevo mundo que no sólo se estaba diferenciando, sino que rápidamente se disociaba. Él fue simplemente uno de los muchos «doctores de la modernidad» (como Hegel, Marx, Schiller, Freud, Weber o Heidegger) que intentarían desesperadamente, de diversas formas, reunir los fragmentos que comenzaban a caer como una lluvia a su alrededor. La modernidad (y la posmodernidad) no sólo tienen que preocuparse de integrar lo que fue irrevocablemente diferenciado a través del proceso de desarrollo, también tienen que tratar «terapéuticamente» con las diferenciaciones que han *ido demasiado lejos*, convirtiéndose en disociaciones. Ya vimos, por ejemplo, que la diferenciación entre cuerpo y mente puede ir demasiado lejos y convertirse en una represión del cuerpo por parte de la mente, una represión que vomita síntomas neuróticos por todas partes. Así, en este momento concreto de la historia, si Freud no hubiera existido, la evolución hubiera tenido que inventarlo para poder atender algunas de las disociaciones patológicas producidas en su propio proceso de crecimiento.

Pero estoy hablando otra vez de las «malas nuevas». En este punto, lo que me gustaría destacar es que personalmente pienso que las nuevas integraciones buscadas por la modernidad (y la posmodernidad) —en particular las integraciones de yo, nosotros y ello; de biosfera y noosfera; de masculino y femenino; de central y marginal— ya están siendo lentamente afectadas por la visión-lógica. La ciencia, los valores y la subjetividad están siendo planteados como otros tantos aspectos del ser-en-el-mundo centáurico.

El volumen III está dedicado a este tema, pero podemos señalar, de momento, que la evolución nunca ha producido una

diferenciación que no pudiera integrar (a menos que vaya demasiado lejos convirtiéndose en disociación, y a ese estadio simplemente le sigue la extinción). La extinción parece una posibilidad real para los humanos, y está asociada en particular a la amenazadora disociación entre biosfera y noosfera, cuerpo y mente. Pero si asumimos, como yo lo hago, que la extinción no es en una conclusión inevitable, entonces la *integración es posible*, y esa posibilidad reside, a mi juicio, en la «visión-lógica centáurica», un paso más allá del ego-racional; la reacción posmoderna a la modernidad (y, como dije, la mayor parte del tercer volumen está dedicada a hacer esa tesis viable)¹⁹.

Menciono ahora todo esto solamente para señalar que, respecto a las diferenciaciones que han definido la modernidad, la solución, si la hay, reside en las uniones del mañana y no en los sincretismos del ayer.

La muerte de Dios

ZEUS: Orestes, yo te creé, y yo creé todas las cosas. ¡Mira ahora! ¡Engendro impúdico! ¿No soy yo tu rey? ¿Quién te hizo entonces?

ORESTES: Tú. Pero metiste la pata; no debiste haberme hecho libre. Tú eres Dios y yo soy libre; los dos estamos solos, y nuestra angustia es parecida. La vida humana comienza en la cumbre de la desesperación.

ZEUS: Bien, Orestes, todo esto había sido profetizado. En la madurez del tiempo había de venir un hombre para anunciar mi decadencia. Y parece ser que tú eres ese hombre.

JEAN-PAUL SARTRE, *Las moscas*

Antes de estudiar más de cerca la causa exacta de que el Dios Descendente sustituyera al Ascendente (después «Dios» cayó, viéndose reducido a una *naturaleza «monológica»*), es necesario, a mi juicio, entender tan claramente como podamos la relación histórica entre la Era de la Razón y la Era de la Mitología precedente, porque esa era la forma exacta en que los filósofos de la Ilustración veían el problema. «¡No más mitos!», fue el grito de guerra de toda una época, y pronto se resumió en la famosa sentencia de Nietzsche: «Dios ha muerto.»

Mi conclusión es que al deshacerse de la figura mítica, antropomórfica y prerracional de Dios, el «Occidente moderno» se

deshizo también de la Divinidad transracional, no antropomórfica y superconsciente. Se tiró a la preciosa criatura junto con el agua del baño.

Desde el principio, el problema para la Iglesia ha sido cómo tratar con los mitos concretos y literales que había heredado y a los que debía una cierta fidelidad. En la vida y figura de Orígenes (185-254, el mayor teólogo de la Iglesia)²⁰ vemos encapsulado todo «el problema de la teología» y su influencia subsiguiente en toda una civilización.

Recordemos que Orígenes era conciudadano de Plotino en Alejandría, donde había asistido a las conferencias del maestro de éste, Ammonius Saccas. Había sido iniciado a una visión del mundo causal/no-dual y claramente quiso alinear esta visión del mundo con la realización causal del Nazareno, lo cual no hubiera sido muy difícil de no ser por el conjunto de mitologías concreto-literales en las que aquella se estaba viendo envuelta.

Recordemos también que esto sucedía durante los primeros florecimientos de la estructura racional (según todos los estudiosos desde Gebser hasta Campbell, había comenzado a haber destellos generalizados de racionalidad alrededor del siglo VI aC. en Grecia, aunque Habermas señala que *el formop* estaba a disposición de algunos individuos mucho antes). Aunque los sabios contemplativos de aquel tiempo, cada uno en su caso, habían explorado dominios transracionales, había un esfuerzo concertado por expresar sus descubrimientos en términos *racionales*. (Esto se puede ver, sobre todo, en el caso de Gautama Buda, seis siglos aC., en India. Mientras que la mayoría de los sistemas previos de la religión india *comenzaban* con los dioses y diosas, y después enseñaban los *rituales* y *ceremonias* para persuadirlos y aplacarlos, Gautama prescindió de todo eso y, por el contrario, recomendó una introspección directa e intensiva en el flujo de la mente, en el *sujeto*, expresándolo en términos eminentemente racionales incluso si el resultado de sus mandatos y paradigmas fuera el desmontaje de la corriente racional y su sustitución por la conciencia transpersonal.)

Al encontrarse con la *mitología*, los sabios contemplativos o bien prescindieron de ella directamente (lo que resultaba un proceso muy delicado; Sócrates descubrió que no se puede poner a los dioses y diosas de lado tan fácilmente, especialmente si sirven a la función de «aglutinadores» culturales), o bien empezaron un largo proceso de *reinterpretación racional* de los mitos. Esto les permitió *preservar*

el mito *negando* su significado original. Este es, sin duda, uno de los rasgos más fascinantes de toda esta era, ya se trate de los sistemas gnósticos («Cuando se leen los sistemas de los gnósticos se tiene la sensación de que han racionalizado la mitología. Y esta sensación es correcta») ²¹, de Filo («Es un defensor de la inspiración verbal del Antiguo Testamento que, sin embargo, convierte en un romance moral y metafísico con su teoría de... la alegoría racional») ²² o de Platón y Aristóteles («Platón había mantenido vigorosamente que la religión debe ser mitológica *en sus primeros estadios...*, una “mentira curativa”; nos advierte para que nunca los tomemos literalmente») ²³.

Orígenes pensaba lo mismo. Se burlaba abiertamente de los mitos literales en los términos más duros. «Orígenes habla con desprecio de aquellos cristianos que toman literalmente las promesas y amenazas del Antiguo Testamento» ²⁴. No cree en la supervivencia del alma individual o ego, o que la salvación consista en una perpetuación del ego (de hecho, eso sería el infierno; la salvación, para Orígenes, consiste en descubrir que «Dios está en todos»: es totalmente neoplatónico).

Pero aún es más atrevido: no cree en la futura resurrección del cuerpo. «No puede esconder su impaciencia ante las rudas creencias de los tradicionalistas sobre el juicio final y la resurrección de los muertos. Los Evangelios no pueden [ser tomados] literalmente. ¿Cómo pueden ser recompuestos los cuerpos materiales, cuyas partículas han pasado a ser parte de otros cuerpos? ¿A qué cuerpo pertenecen esas moléculas? Así, afirma burlescamente que los hombres caen en las mayores profundidades del absurdo, y se refugian en la piadosa seguridad de que “todo es posible en Dios”» ²⁵.

Sin embargo, Orígenes era cristiano (a la edad de dieciocho años ya era director de la Escuela Catequista de Alejandría), y se constreñía en alguna medida a las Escrituras. De esta forma llegó a una solución brillante, una solución por la que, con justicia, se hizo famoso (junto con Filo) y es considerado un genio; una solución que a partir de ahora sería utilizada en todos los casos en que la mitología necesitara ser negada y preservada: el método alegórico.

Afirma que cualquier mito (refiriéndose al Antiguo Testamento) puede ser interpretado en tres niveles: literal, ético y alegórico, y cada una de estas lecturas sucesivas es más «elevada». Lo literal es simplemente lo que el mito dice; lo ético es tomar el mito y retrabajarlo racionalmente para aplicarlo, a nivel ético, a una

situación actual; lo alegórico es usar el mito para que signifique, prácticamente, cualquier cosa mística, espiritual o transracional que queramos.

Lo brillante de este modelo es que toma a un mito preoperacional (literal) y lo retrabaja tanto al nivel racional (ético) como al transracional (místico), de forma que al «mito» se le haga significar lo que necesitemos que signifique, independientemente de su significado original. En otras palabras, la interpretación lleva al mito más allá de sí mismo: primero al espacio de la razón y después, al del espíritu. El mito es preservado totalmente y también es totalmente negado.

Esto le permite a Orígenes poner en los mitos cualquier significado que quiera desde un nivel superior de conciencia, de forma que puede simultáneamente afirmar la autoridad de las escrituras y, al mismo tiempo, ignorarlas. Todos los «mitificadores» subsiguientes de la historia, desde la Iglesia católica hasta Joseph Campbell, usarán exactamente este mismo método cuando necesiten hacer que los mitos signifiquen algo diferente a lo que significan de forma evidente.

Aunque la Iglesia adoptará este método sin dudarlo (¿qué otra posibilidad tenía?), encontró que el énfasis de Orígenes en los significados «superiores» era muy peligroso (Orígenes estaba ocupado vertiendo en los mitos todo el corpus de la visión neoplatónica; San Jerónimo dice que escribió ochocientos trabajos). Una cosa era decir que los mitos tienen *también* significados superiores, y otra muy distinta *negar* cualquier realidad sustancial a los significados inferiores o literales. La Iglesia sospechó, con *razón*, que Orígenes había hecho un agujero en sus mitos por debajo de la línea de flotación. Durante la persecución de Decio (250 d.C.), Orígenes fue hecho prisionero, torturado y ejecutado; finalmente fue condenado como hereje por Justiniano.

Orígenes se refería a quienes «toman los mitos literalmente» como la «gente simple» que sólo tiene «mera fe». Y a pesar de ser muy duro con los filósofos que creían en la «tontería», sin embargo «Orígenes extiende a las creencias populares, medio mitológicas, de los cristianos que no tenían educación [un alto grado] de tolerancia. El Logos enseña a los hombres de distintas formas según sus capacidades; algunos deben ser alimentados con leche, otros con carne fuerte»²⁶. Su idea era que la gente comenzara en un nivel de desarrollo y, utilizando su método alegórico trascendental, hacerles

llegar a la gnosis. En la gnosis (causal), tanto los mitos (literales) como la racionalidad (ética) serían trascendidos, habiendo por tanto servido a su propósito.

La Iglesia, al negar el Ascenso puro a la gnosis causal, negó que los mitos pudieran ser trascendidos (por todas las razones que hemos comentado). Se podían *añadir* otros significados a los mitos literales, pero los mitos mismos nunca podían ser negados. Fue una victoria de la «gente simple». La gnosis transracional fue, una vez más, atrapada y congelada en formas prerracionales (los mitos literales).

Los filósofos de la Ilustración se dirigieron contra estos mitos literales, de la misma forma que lo había hecho Orígenes. Se podía demostrar, esgrimiendo pruebas de mayor profundidad, que prácticamente cada «afirmación científica» de la Biblia (y, por tanto, de la Iglesia) era profundamente inadecuada (lo que significaba que estaban simple y plenamente equivocadas). «La principal afrenta del copernicanismo a la ortodoxia religiosa no consiste en una discrepancia fundamental entre ella y las partes más filosóficas del modelo tradicional del universo, sino en su aparente irreconciliabilidad con ciertos detalles de ese cuerpo de proposiciones puramente históricas [mitos tomados literalmente] que la cristiandad tenía incorporados en su credo hasta un punto que no es comparable al de ninguna otra religión»²⁷.

La religión eclesial, en todas partes, se convirtió en el hazmerreír de los filósofos de la Era de la Razón; en todas partes era recibida con desprecio y mofa. Así se burlaba Thomas Paine: «¿Debemos suponer, entonces, que cada mundo de la ilimitada creación tuvo una Eva, una manzana, una serpiente y un Redentor?»

Como resultado de todo esto, prácticamente todo el corpus de creencias mitológicas fue tirado por la borda. Y como, además, los grandes filósofos-sabios (desde Plotino a Eckhart), que habían trascendido tanto el mito como la razón, *hablaban sin embargo desde culturas situadas mitológicamente*, prácticamente *todo* lo que dijeron los grandes contemplativos fue tirado también por la borda.

Tiraron el niño con el agua del baño. La razón pudo (y puede) mirar con la misma facilidad hacia arriba como hacia abajo. La razón (para Platón, para los neoplatónicos y para los importantísimos estoicos) significaba *ver el propio lugar en el Kósmos*; ser «racional» significaba ver la gran holarquía de la existencia y tomar alegremente el propio lugar dentro de ella (muy lejos de cualquier

posterior desarrollo místico o transracional, en el que uno se identificaba directamente con el *Kósmos* completamente). Ser racional significaba *sintonía con el Kósmos* (como preparación para una identificación con él, con la Totalidad misma).

Pero con el rechazo de la modernidad al Dios Ascendente prácticamente en *cualesquiera* de sus formas, sólo quedaba el Dios Descendente, el Dios de la naturaleza maravillosa y creativa, una naturaleza que no había de ser negada y que ahora era el *único* lugar en el que se podía encontrar la salvación. La doctrina de la Plenitud y de los Muchos eclipsó totalmente la de lo Bueno y el Uno: Dios en cualquiera de sus formas fue declarado muerto, sólo la naturaleza estaba viva.

La razón, en reacción al mito, eligió así mirar casi exclusivamente hacia abajo, y en esa mirada fulminante nació el mundo occidental moderno.

La plenitud como programa de investigación

Se sabe que los primeros científicos del Renacimiento creían estar buscando las «leyes de Dios»; es decir, buscaban el Logos (o los arquetipos) de un Dios Creativo, Fluyente y Descendente, arquetipos que se expresaban en los *patrones de regularidad* de la naturaleza armónica. Las «leyes de la naturaleza» estaban en la «mente de Dios» (o en las Ideas de Dios), y como esa misma mente era la que nos había creado a nosotros también, deberíamos ser capaces de ver, entender y formular esas leyes.

Es muy cierto que eso era lo que creían; pero la realidad es mucho más específica que eso. Lovejoy demuestra, de forma muy convincente, que prácticamente todos los «descubrimientos científicos» desde el Renacimiento a la Ilustración no fueron descubrimientos empíricos, originales y «sorprendentes», sino que eran suposiciones a priori derivadas directa (y conscientemente) de los dos principios principales de la doctrina de la Plenitud de Platón/Plotino: la naturaleza está graduada en una holarquía del ser, y no hay eslabones perdidos por *ninguna parte*.

En otras palabras, el lado Descendente o Plenitud del sistema no-dual original (el lado que había sido suprimido en la Edad Media) ahora fue aislado, destacado y puesto al servicio como un *programa de investigación*, y fue este programa de investigación el que *subsiguientemente* comenzó a producir los descubrimientos científicos por los que tal era famosa, y a cuya «sombra moderna»

estamos todos nosotros.

En el cambio de la concepción medieval a la moderna, no fueron la hipótesis copernicana ni los espléndidos logros de la astronomía científica de los dos siglos siguientes los que jugaron una parte decisiva.

En la cosmografía que a principios del siglo XVIII era comúnmente aceptada entre las personas educadas, los rasgos que diferenciaban más claramente la nueva representación del mundo de la pintura antigua debían su introducción, y en gran medida su aceptación general eventual, no a los descubrimientos reales de los razonamientos técnicos de los astrónomos, sino a la influencia de las [concepciones] originales de Platón, que aunque potentes y persistentes, habían sido siempre reprimidas y abortadas en el pensamiento medieval.

Los rasgos más importantes de la nueva concepción del mundo, por tanto, debían poco a una nueva hipótesis basada en algún tipo de proceso de observación que ahora llamaríamos científico. Estaban derivados principalmente de las Premisas platónicas [del lado descendente]. Eran, en resumen, corolarios manifiestos del principio de Plenitud²⁸.

Si miramos en primer lugar a la astronomía, la doctrina de la Plenitud (la infinita creatividad de la Fuente infinita) parecía requerir la existencia no sólo de esta Tierra y este mundo habitado, sino de una infinidad o pluralidad de otros mundos (en el sentido concreto de otros sistemas solares, por ejemplo), y no había razón por la que esos mundos no estuvieran habitados por seres conscientes, algunos quizá más inteligentes que nosotros.

Esta noción de una infinidad o pluralidad de otros mundos conmovió profundamente la mente medieval, y lo hizo de forma más catastrófica que la simple revolución copernicana. De hecho, la teoría heliocéntrica de Copérnico/Kepler había sido admitida con relativa facilidad. Después de todo, incluso si desplazaba a la Tierra de ser el centro del universo, ésta seguía siendo única, y seguía habiendo *sólo* un lugar en el que habitaban los seres racionales vigilados por un Dios amoroso, escenario *único* del descenso y ascenso del Unigénito. La teoría heliocéntrica, para la mente de finales del Medievo, podía haber desplazado a Gaia del centro del sistema solar, pero no la desplazó del centro de atención; y, como diríamos actualmente, apenas mereció salir en titulares.

Pero ¿una pluralidad de otros mundos habitados siendo la

Tierra sólo uno más entre ellos? Esto ponía a Gaia (y al Nazareno) casi totalmente fuera de la escena, y fue esta noción *acéntrica*, que no estaba derivada de ninguna prueba científica (aún no tenemos pruebas de vida en otros planetas) sino derivada de la doctrina de la Plenitud infinita, la que, más que ninguna otra, hizo saltar a la mente medieval desde la Edad Media al Renacimiento. «El cambio de un sistema geocéntrico a otro heliocéntrico supuso un impulso mucho menor que el cambio del heliocéntrico al acéntrico»²⁹.

¿Quién fue su proponente principal? No debe sorprendernos que fuera Giordano Bruno. La noción de la pluralidad de los mundos estaba implícita (y a veces explícita) en el sistema de Plotino, y recibió su primera expresión «moderna» de (tampoco es una sorpresa) Nicolás de Cusa. Pero «Giordano Bruno debe ser visto como el representante principal de la doctrina del universo descentralizado, infinito, e infinitamente poblado»³⁰. Los sistemas que engrandecían a Gaia, ya fueran geo- o heliocéntricos, fueron destruidos (y con ellos la postura que les es correlativa, egocéntrica y antropocéntrica).

Nicolás de Cusa y Giordano Bruno fueron los primeros en destacar el lado Descendente o Plenitud (previamente suprimido) en la astronomía³¹; los astrónomos de la generación de Bruno y de la siguiente (Tycho Brahe, Kepler, Galileo) comenzaron entonces a buscar con dedicación lo que ya se presumía que debía existir. Fue la revolución bruniana, no la copernicana, la que hizo saltar a Europa a la Edad Moderna (esto hizo que la Inquisición se fijara en Bruno, y finalmente fuera quemado en la hoguera). Desde Bruno, esta concepción pasó de forma destacada a Descartes, y a finales del siglo XVII la creencia en la pluralidad de los mundos habitados era aceptada por los hombres y mujeres más educados; la mitología eclesiástica centrada en Gaia nunca se recuperó (aunque a menudo sería reactivada, incluso en la actualidad, con intención egocéntrica).

La cuestión es que estas ideas fueron muy anteriores al descubrimiento de las pruebas científicas que las corroboraban: «Se estaban haciendo familiares en escritos ampliamente difundidos antes de mediados del siglo XVIII y su desarrollo parece haberse debido principalmente a la influencia de los principios de Plenitud y Continuidad»³².

Si no podía haber «brechas» o «eslabones perdidos» en el cielo o macromundo, lo mismo ocurría en el micromundo. Mucho antes de que Van Leeuwenhoek comenzara a mirar por el

microscopio, los representantes de la Plenitud, como Leibniz, ya escribían que: «Estoy convencido de que deben de existir tales criaturas, y que la historia natural llegará a conocerlas algún día, cuando haya estudiado más de cerca esa infinidad de cosas pequeñas cuyo tamaño las oculta a la visión ordinaria y que están escondidas en el vientre de la tierra y en la profundidad del mar.» Los descubrimientos de Leeuwenhoek llegaron después de esto, por así decirlo, y no supusieron una sorpresa para la mayoría, y menos para Leibniz.

Pero la más impulsiva y ciertamente la más cómica búsqueda de «eslabones perdidos» ocurrió en el «reino medio» de los seres humanos mismos: la búsqueda de los eslabones perdidos entre especies, en particular entre simios y humanos. Esta búsqueda fue de importancia crucial en los principios de la ciencia de la antropología. Locke y Leibniz habían dejado ya muy claro que lo que parecían brechas o eslabones perdidos en la naturaleza eran únicamente debidas a nuestra ignorancia, y así la doctrina de la Plenitud estableció otro programa más de investigación para los naturalistas. Como diría el gran Bonnet: «Es aquí, sobre todo, donde es imposible dejar de reconocer la progresión gradual de los seres; aquí es donde se verifica especialmente el famoso axioma del Platón alemán [Leibniz], la Naturaleza no da saltos...».

No sólo los especialistas, sino también el público en general, estaba cautivado por esta investigación que buscaba formas de vida humana cada vez más tempranas y sus conexiones con los simios superiores. Rousseau afirmó (en 1753) que los humanos y los simios superiores eran de hecho miembros de la misma especie, ya que probablemente la lengua no pertenecía originalmente a los humanos (una noción que cerraba la brecha genética). Pero ¿quién sino el notable P. T. Barnum podría poner el dedo en el pulso de toda una generación de forma tan precisa? En 1842 anunció que entre las obras expuestas en su museo estaban:

Los ornitorrincos, o eslabón de conexión entre la foca y el pato; dos especies claras de peces voladores, que indudablemente conectan al pájaro y al pez; la iguana del barro, un eslabón que conecta a reptiles y peces (y otros animales que forman los eslabones de conexión en la gran cadena de la Naturaleza Animada).

¡Y esto era casi dos décadas antes de la publicación de *El origen de las especies!*

La doctrina de la Plenitud era el programa de investigación:

allí estaba el Dios Descendente del Flujo Infinito liberado de su confinamiento de la Edad Media y puesto en libertad, con su gusto por la gloriosa diversidad. «El descubrimiento de cada nueva forma podía ser contemplado no como la revelación de un hecho natural más sin relación con lo demás, sino como un paso adelante en la conclusión de una estructura sistemática de la que se conocía con anterioridad el plan general»³³.

Aunque este programa de investigación de la teoría de sistemas había comenzado, en manos de Nicolás de Cusa y de Bruno, como la mitad del cuadro total de los Muchos en el Uno y el Uno en los Muchos, pronto se convirtió en el cuadro total (como veremos), y la atención se centró únicamente en los Muchos, el Todo, la Totalidad manifestada como sistema armonioso separado de su Origen y Base. El programa guía para *este mundo* seguía siendo el mismo (llenar las brechas en el Sistema Total) pero no mencionaba el Origen, lo Bueno, el Uno. La investigación se confinó a la Totalidad manifestada, el Gran Sistema de la Naturaleza, y fue en su totalidad un planteamiento sistémico («armonía general del todo»), ya fuera en economía, teoría política o ciencia.

«Todo en la naturaleza está conectado», era lo que decía la *Enciclopedia* en su sección de avance del conocimiento, y «el arte del filósofo consiste en añadir nuevos eslabones en las partes separadas»³⁴. Los científicos y filósofos en general «tendían, al llegar al punto más elevado de su argumento, a describir elocuentemente la perfección del Sistema Universal como un todo»³⁵. Como diría Pascal: «Sus partes están tan relacionadas e interconectadas entre sí que es imposible conocer las partes sin conocer el todo o el todo sin conocer las partes.» Y Pope conmemoró en este poema el temperamento de toda una era que buscaba «fuertes conexiones, hermosas dependencias»:

Aquel que puede vislumbrar la inmensidad,
y ver los mundos y mundos que componen el universo,
observa cómo los sistemas dan lugar a otros sistemas,
cómo otros planetas giran alrededor de otros soles,
cómo seres variados pueblan cada estrella.
Puede decir por qué el Cielo nos ha hecho como somos.
Pero de este marco, los lazos y soportes,
las fuertes conexiones, hermosas dependencias,
y justas graduaciones, ¿las ha examinado tu alma penetrante?

Pero en todo esto estaba ocurriendo algo muy, muy extraño,

y en muchos casos ya había ocurrido. En el *Kósmos* plotiniano multidimensional, el Uno crea a los Muchos (a Todos) y Todos vuelven al Uno, siendo Cada individuo una encarnación perfecta del Uno infinito mismo. El Uno subyace tanto en Cada-uno como en Todos.

Sin embargo, en la nueva concepción truncada, como el Uno infinito ya no era admitido («¡No más Ascenso!»), entonces el todo descendente, finito y manifiesto era la *única* residencia de la Providencia y la Armonía. Ya no era la relación de Cada-uno y de Todos con el Uno, sino la mera relación de Cada-uno con Todos.

Había nacido la Teoría de Sistemas.

Diciéndolo claramente, la *suma total* de sombras en la Caverna ahora se confundía con la Luz más allá de ella. Lo que se sentía y creía era que la *salvación* (individual y social) sólo se podía asegurar demostrando cada vez más claramente que las sombras no son atomistas sino holísticas (que permanecen juntas como un gran sistema armonioso, que la mano invisible del holismo universal atrae a Cadauno y a Todos hacia la perfección funcional).

La salvación ya no consistía en que Cada-uno descubriera que es el Uno (y por tanto es capaz de abarcar la Totalidad). Más bien, la salvación ahora demandaba que Cada-uno se identificara de alguna manera con el Todo (dejando al Uno de lado); que Cada-uno *encajara funcionalmente* con el Todo, que Cada-uno tomara su lugar instrumental en la gran red gloriosa, sea esta red la naturaleza, el Estado o el cosmos. La idea era que si las sombras se amontonan lo suficiente, de alguna forma se produciría la Luz.

Así, el programa de investigación era *demostrar el orden interconectado* y la naturaleza holística de las sombras (como si esto ayudara a uno a salir de la Caverna). Destacaba, como dije, la teoría de la Plenitud de los sistemas descendentes, que es correcta en su propio dominio, pero es sólo la mitad de la historia. Pero esa mitad de la historia pronto afirmaríase ser el alfa y el omega del universo (estas son las «malas nuevas» del siguiente capítulo).

Entretanto, la Gran Holarquía, en su vertiente de Flujo, era el *programa de investigación* de la nueva cultura de la modernidad. Y la Plenitud o Flujo llegaría a definir, al igual que lo hace hoy, el maravilloso nuevo mundo que se acababa de abrir, cuyo Dios sólo era definido por la máxima: «Cuanto mayor la diversidad, mayor es la Bondad.»

Un nuevo lugar en la naturaleza

Nada muestra tan a las claras que la Gran Holarquía del Ser no era un producto de la mente medieval como el hecho de que, hacia mediados del siglo XVIII, mientras que prácticamente cada aspecto de la religión mítica escolástica había sido rechazado con mofas por los filósofos de la Ilustración, casi todos ellos adoptaron la Gran Holarquía. Obviamente, para ellos, no tenía nada que ver con la religión mítica o la mentalidad medieval, pues en ese caso hubiera sido rápida y totalmente abandonada.

No ha habido ningún periodo en el que los escritores de todo tipo —científicos y filósofos, poetas y ensayistas populares, deístas y religiosos ortodoxos— hablaran tanto de la Cadena del Ser, o aceptaran implícitamente el modelo general de ideas conectadas con ella, o hicieran atrevidas deducciones de sus implicaciones latentes. Addison, King, Bolingbroke, Pope, Haller, Thomson, Akenside, Buffon, Bonnet, Goldsmith, Diderot, Kant, Lambert, Herder, Schiller (todos ellos y multitud de otros escritores menores no sólo hablaron ampliamente del tema, sino que extrajeron consecuencias de él). Junto a la palabra «Naturaleza», «la Gran Cadena del Ser» era la frase sagrada del siglo XVIII³⁶.

La Gran Cadena del Ser gustaba en la Era de las Luces no sólo porque aparentemente expresaba ciertas verdades profundas, sino precisamente porque no era una producción mítica (aunque, de diversas formas, había estado presente también allí). La Iglesia se había apropiado directamente de la Gran Cadena de Plotino a través de Orígenes y Dionisio, pero, como vimos, precisamente por mitificarla, había puesto un límite a los dominios superiores del Ascenso y en general había reprimido el Descenso. El tema de éste (y del capítulo siguiente) es que la Ilustración se apropiaría también de la Gran Cadena, de forma igualmente unilateral pero opuesta. Es fascinante que tanto la mente mítica como la racional y la futura visión-lógica adopten todas ellas la Gran Cadena; claramente fue uno de los pocos conceptos que podía superar las objeciones particulares de cada una.

Por supuesto, la Ilustración no aceptaría el Círculo completo de Ascenso y Descenso, como veremos enseguida. Pero el efecto de la aceptación «virtualmente unánime» de la Gran Cadena misma suponía una visión radicalmente distinta del lugar de hombres y mujeres en el universo, una visión casi espectacularmente opuesta a

la de la Edad Media (cuando su versión mítica estaba al servicio de la sociedad). En este aspecto particular, la visión «nueva» y «moderna» era precisamente la mantenida por Plotino, Bruno, Nicolás de Cusa o cualquier otro que mantuviera la doctrina de un universo radicalmente descentrado, visión que ya hemos mencionado con anterioridad: un *no-antropocentrismo* radical.

Es necesario mencionar otra vez este punto concreto debido a la ofensiva desinformación mostrada por la mayoría de los críticos ecológicos de la Gran Holarquía. Dejemos que Lovejoy lo diga una vez más: «El principio de Plenitud implicaba que cada eslabón en la Cadena del Ser existe no en primer lugar o únicamente en beneficio de cualquier otro eslabón, sino por sí mismo; todos ellos tenían el mismo derecho a existir; y por tanto la verdadera *razón de ser* de una especie no debía buscarse en su utilidad para la cualquier otra»³⁷.

Es verdad que se mantenía que todos los seres eran diferentes grados de manifestación, por lo que, por tanto, podían ser clasificados según su grado: los superiores abarcaban a los inferiores, pero no al revés. Pero la razón por la que se afirmaba que todos los seres tenían el mismo derecho a existir era que el rango sólo era aparente; era el producto de una conciencia que no estaba plenamente despierta, ya que en el Fundamento no-dual puro, *todos los puntos* del Gran Círculo, altos o bajos, ascendentes o descendentes, eran equidistantes del Centro (equidistantes de la hormiga, de una estrella o de un ser humano, como dijo Bruno).

Aunque esta visión aceptaba todavía un rango aparente o *relativo*, y por tanto permitía los juicios de valor pragmáticos en el mundo relativo (mejor matar una manzana que un simio), esto era profundamente diferente de un *mero* rango o de un rango absoluto, que no dudaría en hacer de «todos los grados inferiores» siempre y *únicamente* medios instrumentales. Fue exactamente esta visión medieval (antropocéntrica y geocéntrica) y sus persistentes y obstinados remanentes contra lo que los filósofos de la Gran Cadena tenían tantas ganas de luchar. Un texto importante de la religión/filosofía escolástica había afirmado:

Como el hombre está hecho para Dios, es decir, para que pueda servirle, así el mundo está hecho para el hombre, para servirle.

De un texto teológico protestante muy admirado en aquel tiempo:

Si consideramos lo que constituye la excelencia de las partes

más hermosas del universo, veremos que sólo tienen valor en relación a nosotros, sólo en la medida en que nuestra alma les otorga valor; la estima del hombre es lo que constituye la principal dignidad de las rocas y metales, el uso y placer del hombre otorga su valor a plantas, árboles y frutos.

Fue precisamente *en contra* de esta visión del mundo «como funcionó poderosamente la lógica de la concepción de la Cadena del Ser»³⁸. El principal oponente del antropocentrismo en todas sus formas fue... Descartes. Leibniz y Spinoza (un cartesiano dedicado) retomaron la pelea, y Goethe les representó en su poema *Athroismos*: «Cada animal es un fin en sí mismo.» O, como Schiller diría claramente, cada ser «tiene el inalienable derecho de ciudadanía en esta comprensión más amplia de la creación». Pero quizás, una vez más, Pope es quien mejor lo expresó:

El hombre caminó con la bestia, juntos soportaron las sombras;

la misma mesa y la misma cama;

ningún crimen le ensombreció y ningún crimen alimentó.

En el mismo templo, el bosque resonante,

todos los seres con voz, ¡elevaban himnos a su mismo Dios!

Estas, por supuesto, eran las buenas noticias.

La Razón se elevó para saludar al nuevo amanecer, inconsciente de que sus propias fuerzas pronto se volverían contra ella. Su misma capacidad de representar el *Kósmos* empíricamente (un poder liberado por la diferenciación de los Tres Grandes) le permitió inadvertidamente colapsar el *Kósmos* quedándose meramente con sus aspectos monológicos, empíricos o del sendero derecho, un colapso que encerraría a hombres y mujeres en un mundo puramente descendente, plano hasta la médula.

Y lo más extraño de todo es que la nueva Razón se apropiaría incluso de sus peores críticos, los tomaría y los escondería dentro de sí misma, asegurándose así de que incluso los nuevos proponentes de Gaia mantendrían la ontología plana que ha estado destruyéndola hasta el día de hoy.

Pronto se haría evidente que los descendentes estaban destruyendo este mundo, porque era el único que tenían.

EL COLAPSO DEL KÓSMOS

Todo lo que ha ocurrido, en el Cielo y en la Tierra, desde la eternidad, la vida de Dios y todos los hechos temporales son simplemente las luchas del Espíritu para conocerse a sí mismo, para encontrarse, para ser él mismo, y finalmente unirse a sí mismo; está alienado y dividido, pero sólo para ser capaz así de encontrarse y retornar a sí mismo...

Tal como existe bajo la forma individual, esta liberación se llama «yo»; desarrollado en su totalidad, es el Espíritu libre; como sentimiento, es Amor, y como disfrute, es Bienaventuranza.

HEGEL

En Occidente, aproximadamente desde los tiempos de Agustín a los de Copérnico, la estructura mítico-racional, por las razones sugeridas en los últimos capítulos, hicieron hincapié en la corriente ascendente y, teóricamente, mantuvieron el objetivo del Ascenso perfecto en Cristo (mientras que al mismo tiempo lo prohibían de forma oficial)¹. Esta combinación encerró a Occidente en un Ideal casi exclusivamente ascendente durante más de mil años. Con algunas raras excepciones individuales, el gran Punto Omega era una promesa permanente y nunca conseguida: en el núcleo de todo estaba el *Ascensus interruptus*, que dejaba a Occidente con un hambre espiritual peculiar, un hambre que en ningún otro lugar presentaba un rostro tan desesperado...

Con la emergencia generalizada de la Razón como centro de gravedad de las fuerzas de organización social, la estructura mítico-racional fue trascendida (de todas las formas que comentamos en el capítulo 5), lo que llevó a un paso más en el Ascenso (Eros), con un aumento correlativo en la capacidad de abrazar (Ágape; demostrado, por ejemplo, en la benevolencia universal y en el perspectivismo mundicéntrico, y en los numerosos movimientos de liberación).

Entonces la estructura racional pudo, dependiendo de factores culturales eventuales, destacar como ideal a la corriente ascendente, a la descendente o a ambas (preferiblemente). He sugerido que, como *reacción* a un milenio del Ideal de Ascenso (frustrado), la Era de la Razón, aparte de que en sí misma era un nuevo paso de Ascenso, se lanzó decididamente sobre el camino

descendente de la gloria de la Creación y el Flujo, dio la espalda a su propio Origen y prometió fidelidad al Dios visible y sensible. Al contrario que el Dios Ascendente, *ese* Dios podía ser observado, podía ser poseído. El picor podía ser rascado... indefinidamente.

En vez de un infinito *por encima*, Occidente lanzó su atención sobre un *adelante* infinito. La dimensión vertical de profundidad/altura fue tapada en favor de la expansión horizontal, se puso el énfasis no en la *profundidad* sino en la *amplitud* (y el Dios típico de los occidentales modernos ya estaba en su sitio). Sería el Dios del burgués y del científico dedicado; el Dios del materialista y del reformador social; el Dios de los «verdes» y del movimiento de «vuelta a la naturaleza» dondequiera que apareciese; el Dios de la democracia, el Dios de los marxistas y maoístas; lo que todos ellos tienen en común es este Dios de lo aparente, de todo lo que puede ser visto y de todo lo que se puede coger con las manos (el sendero de la Mano Derecha).

Cualquier «otro mundo» fue tirado por la borda, y la mirada de hombres y mujeres se posó no sobre los horizontes por encima de ellos, sino sobre los que tenían ante ellos; se fijaron fríamente en este mundo, y en este mundo, y de nuevo en este mundo. Si la salvación no podía hallarse en esta pequeña Tierra, no podría ser hallada en absoluto.

El colapso del Kósmos

Aunque prácticamente todos los filósofos del Renacimiento y de la Ilustración (y también los filósofos románticos, como veremos) suscribieron la teoría de la Gran Cadena, a ésta le había ocurrido algo importante, especialmente a sus «dominios superiores». La mayor parte de la gente educada asumió que los seres humanos estaban en algún lugar hacia la mitad de la Gran Cadena, asumieron que habría tantas dimensiones (o más) de «desarrollo superior» por encima como las que había debajo de ellos. «Tenemos razones para estar convencidos —dijo John Locke— de que hay muchas más especies de criaturas por encima de nosotros que las que hay por debajo; comenzamos en cuanto a grado de perfección, mucho más alejados del Ser Infinito de lo que lo estamos del estado del ser más ínfimo y de aquel que se acerca a la nada.»

Esta disposición no antropocéntrica contribuyó a una saludable disminución del orgullo humano. El lamento de Formey

era típico de aquel tiempo:

Qué pocas razones tengo para exaltarme sobre los demás, y ¿de dónde puedo sacar motivos para el orgullo? Hasta ahora me concebía como una de las más excelentes criaturas de Dios, pero ahora percibo lo engañado que estaba. Me encuentro en la parte inferior de la Escala [del Ser], y todo lo que puedo pretender es tener una pequeña preeminencia sobre las criaturas irracionales; y esto no es siempre así, porque hay muchas cosas en las que ellas tienen ventajas que yo no poseo. Por el contrario, veo sobre mí multitud de inteligencias superiores ².

Prácticamente todos los filósofos del Renacimiento y la Ilustración hicieron esa suposición. Pero aparte de la saludable humildad que pueda haber imbuido en hombres y mujeres, está claro que, para ellos, simplemente se postulaba la existencia de los «dominios superiores» de la Gran Cadena («razones para creer»). Se asumía la *existencia* de las dimensiones superiores o más profundas; eran hipótesis racionales colocadas para «llenar las brechas» entre los humanos y la Deidad. Como, según el principio de Plenitud, no podía haber brechas en la existencia, y como, obviamente, había una brecha entre los humanos y la Fuente infinita, entonces tenía que ser rellenada por un número casi infinito de grados superiores de inteligencia, grados que, si no eran exactamente «criaturas», eran al menos una serie de Ideas superiores recedentes y Perfecciones inalcanzables, totalmente más allá del alcance humano.

En la Edad Media, la estructura de conciencia media había *mitificado* estos «grados superiores» como ángeles, arcángeles y distintos agentes divinos que se extendían entre los humanos y la Divinidad última. Ahora estas «criaturas superiores» estaban, por el contrario, siendo *racionalizadas* como grados superiores de inteligencia, virtud y sabiduría, pero ninguna de ellas podía ser alcanzada por la finita mente humana. Aunque esto pueda ser cierto en algún sentido (no pueden ser alcanzados por la mente convencional), ésta no era la forma en que los grados superiores eran vistos por quienes originaron el sistema.

Para Plotino, Dionisio, Eckhart y compañía, estas dimensiones superiores de la existencia son, por encima de todo, *potenciales* inherentes o presentes en cada uno de los seres (ya que cada uno de los seres brota de ellos), y por tanto estos potenciales superiores pueden ser *realizados* conscientemente por cualquier ser que pueda encontrar la requerida altura/profundidad en su propia

alma. Estos niveles potenciales *no* son ángeles que están por ahí fuera o meras nociones metafísicas de las que se postula la existencia, o suposiciones lógicas o filosóficas utilizadas para rellenar las «brechas» en el mundo: son potenciales que pueden ser *experimentados y realizados directamente*. No son absolutamente ninguna *otra* cosa, excepto la «otredad» creada por nuestra propia falta de conciencia interna.

Para un niño que aún no ha aprendido la lengua, el mundo de símbolos y conceptos parece flotar a su alrededor y por encima de él; el lenguaje está «por encima de su cabeza»; el lenguaje es «otro mundo», lleno de poderosa magia y poblado de seres que parecen entender las cosas que el niño no entiende, seres que parecen tener una gran cantidad de poder inaprehensible para él: hay dioses y diosas allí fuera, y ángeles, «criaturas», ante las cuales el niño sólo puede sentirse impotente. Pero una vez que el lenguaje ha surgido como un componente del desarrollo de su propio ser: *¡voilà!*, los poderes lingüísticos, los ángeles conceptuales, están dentro de él.

Para Plotino (y los sabios no-duales de todas partes), los niveles superiores de conciencia no son de otro mundo metafísico en absoluto; *no* son postulados filosóficos; no hay nada respecto a ellos que no pueda ser experimentado directamente y realizado en uno mismo, dado el consiguiente crecimiento y desarrollo (alcanzado siguiendo los paradigmas, instrucciones y procedimientos adecuados en una comunidad de práctica social compartida).

Mientras que la mente racional y mítica construye estas dimensiones superiores (sus *propios* potenciales superiores) en términos que reflejan su estadio de desarrollo (no tengo nada que oponer a eso), sin embargo, el convertir teóricamente estos estadios superiores en meros postulados metafísicos es un desastre. Niega la esencia misma de los estados superiores: todos ellos son realidades experimentables y contemplativas, que se revelan directamente a la conciencia inmediata en las condiciones experimentales propicias.

La mente de la Ilustración estaba siguiendo, como he sugerido, dos programas muy diferentes pero fusionados; uno era: «¡No más mitos!», que en su fase era muy apropiado. Pero como los mitos miraban casi exclusivamente hacia arriba (aunque suponían un Ascenso frustrado), el segundo programa, totalmente innecesario, era: «¡No más Ascenso!» Los dominios superiores de la Gran Cadena fueron convertidos en meros *postulados metafísicos* (y, consecuentemente, se prescindió de ellos).

El resultado fue que el Ascenso (la trascendencia) de cualquier tipo superior era contemplada con la mayor de las sospechas («¡No más Ascenso!» significó «Ascended a la Razón, ¡pero no más allá!»). Increíblemente, los poderes superiores de la Gran Cadena se convirtieron exactamente en esas virtudes y poderes que uno *no podía alcanzar* y además *no debería intentar alcanzar*. El intento mismo de alcanzarlos fue considerado, de hecho, como *orgullo*, que según veremos fue el temido pecado del siglo.

Se *supuso* siempre que la Gran Cadena era el mapa del propio potencial más elevado (un mapa del curso que Eros seguiría en un florecer de amor que llegaría a abrazar a todo el *Kósmos*, con *Ágape* y *Cáritas*). Ese extraordinario mapa de la liberación se convirtió, sin embargo, en una gran cárcel en la que los humanos estaban encerrados sin ninguna posibilidad de Ascenso más allá. Rousseau (en *Émile*) exhortaba a toda una generación: «¡Oh, hombre! Confinas tu existencia dentro de ti mismo y ya no te sentirás miserable. *Permanece en el puesto que te ha sido asignado por la Naturaleza en la cadena de los seres, ya nada puede obligarte a salir de él...*» (la cursiva es mía).

Cualquier intento de «elevarse sobre el propio lugar», de «contrarrestar la causa natural», de «alterar el sistema mismo del universo» se convirtió así en orgullo. El camino ascendente, en cualquier forma o variedad, bajo cualquier disfraz, era el archipegado, el horrible pecado del orgullo. Cualquier tendencia hacia «el otro mundo» era objeto de burla y mofa severas (por no mencionar que era totalmente distorsionado y malinterpretado). Una vez más, Pope:

Ve y elévate con Platón a la empírea esfera,
al bien primero, a la perfección primera y primera belleza.
O sigue el tortuoso laberinto que siguieron sus discípulos,
y olvidando el sentido, trata de imitar a Dios;
como los sacerdotes orientales corren en mareantes círculos,
y giran sus cabezas para imitar al sol.

De esta forma el camino ascendente, cualquier forma de Ascenso más allá de la Razón, era visto no sólo como una mala idea, sino literalmente como un crimen contra la naturaleza, contra la Gran Cadena y los lugares que tenía asignados al hombre y a la mujer.

En el orgullo, en el elevado orgullo está nuestro error;
todos dejan su esfera y corren a los cielos.

El orgullo aún se dirige a los benditos lugares...

El lema de la Era Moderna, tal como diría Pope, se convirtió en: «Sigue con modestia la guía de la ciencia.» No te elevés, no mires arriba, no te transformes, sigue a la Ciencia que mira hacia abajo y haz de la modestia tu guía.

Los deístas (Toland, Tindal, Voltaire, Rousseau, Jefferson, Franklin) intentaban salvar lo que podían de algún tipo de Dios: un Dios que creó el mundo originalmente, «le dio cuerda» y después se retiró totalmente de la escena. De forma contraria al Dios puramente Omega de Aristóteles, del que nada surge pero al que todo aspira, el Dios de los deístas era el puro Origen Alfa, del que todo surge pero al que nada vuelve. Los dos senderos de Ascenso y Descenso estaban en este momento totalmente separados, disociados, divorciados, anémicos y fragmentados, sin punto de contacto, incluso sin punto de comunicación, no hablamos ya de integración. Y el Dios de los deístas pronto se hizo evidente: no servía para nada, ni moral ni prácticamente, ni siquiera teóricamente (es comprensible que se prescindiera de él).

El maravilloso mundo de la Plenitud ya no venía de Dios; la Plenitud misma era Dios, el único Dios. En todas las direcciones sólo existía el Descenso. En todas direcciones sólo había Sombras. En todas direcciones sólo había terreno plano. El único pecado real era intentar evadirse, irse de la Caverna, intentar ver algo más de la realidad de lo que el ojo de carne aprecia, intentar transformarla en vez de meramente traducirla. Todo esto era... orgullo.

El Reino de los Sentidos, guiados por la Razón: esa era la realidad fundamental. ¿Quién necesita que las maravillas de la creación tengan un origen? ¡La grandeza de la creación! ¿Quién podría pedir más? Dejadme solazarme en las riquezas del mundo sensorial, y que la razón actúe sobre él cuando sea necesario, pero ¿por qué preguntar por lo que hay detrás del escenario, más allá de lo que está a la vista? Que la emoción y la piedad cósmica triunfen; dejadme llorar de alegría ante cualquier paisaje natural que rasgue la cuerda más tenue de sentimiento egoico, y que mis días y noches transcurran amamantando a mis queridas sombras. Y nunca, nunca, nunca, me permitáis preguntar por lo que está más allá de los sombríos rincones. Sea yo conocido por defender y salvar las maravillosas apariencias, y con los ojos modestamente apartados del Origen omniabarcante, nunca mire yo a lo alto y nunca dé un paso fuera de mi lugar asignado en la Gran, Gran Cadena.

Así, después de más de dos milenios, *habíamos llegado a esto*: el camino de la liberación acababa en el pecado de orgullo. La Gran Cadena, el mapa de lo que podríamos llegar a ser, se convirtió en el mapa de lo que nunca deberíamos intentar. La Gran Cadena fue utilizada para negar la Gran Cadena. El camino de salida de la Caverna fue utilizado para aprisionar a hombres y mujeres en ella. La Gran Cadena ya no era el mapa para escapar, sino el plano de la celda, y teníamos una condena de por vida.

El gran orden interconectado

Con el desmoronamiento del *Kósmos* en un mundo meramente descendido, todo lo que quedó de la Gran Holarquía se mostraba ahora como una llanura empírica de *superficies ordenadas interconectadas*, o exteriores, o componentes del sendero de la derecha. En lugar del *Kósmos*, la teoría plana de sistemas.

Me gustaría, en esta sección, explorar cuidadosamente este «gran orden interconectado» (como lo llamaba John Locke): cómo y por qué surgió, qué logró y qué violó agresivamente; porque, de una u otra forma, bajo uno u otro disfraz, el único Dios que el mundo moderno reconocería a partir de ahora sería el Dios del gran orden interconectado.

Permitidme repetirlo otra vez: para Plotino, Aurobindo, Eckhart o Shankara, el gran orden interconectado era verdadero pero parcial; sólo era la mitad de la historia (la de «no hay brechas en la Plenitud», el aspecto descendente o Flujo). Representaba la mutua interpenetración de Cada-uno y de Todos. Pero la base, tanto de Cada-uno como de Todos, era el Uno no-dual, que no se encontraba únicamente en el Descenso de la Bondad sino en el Ascenso a lo Bueno. Pero cuando esta mitad de la historia se convirtió en «toda» la historia, entonces precisamente comenzó la pesadilla llamada modernidad.

Dentro de la modernidad, el colapso del *Kósmos* ocurrió justo al mismo tiempo que conseguía sus logros más genuinos, los cuales, en mi opinión, no deben ser negados (la doble naturaleza, de malas y buenas nuevas de la modernidad). Hemos visto que una de las marcas definitorias de la modernidad —lo que ha sido llamado su *dignidad* genuina— fue la diferenciación clara de los Tres Grandes: la diferenciación de la ciencia (ello), la moral (nosotros) y el arte (yo), de forma que cada uno pudo seguir su propio camino y establecer sus propias verdades sin ser dominado por los otros. «La dignidad

específica de la modernidad cultural está constituida por lo que Max Weber llamó la diferenciación de las esferas de valores según sus propias lógicas»³. Y «para finales del siglo XVIII, la ciencia, la moralidad y el arte estaban *diferenciados* institucionalmente como campos de actividad en los que las cuestiones de la verdad [ciencia], la justicia [moralidad] y el gusto [arte] estaban siendo elaboradas autónomamente, es decir, cada una de estas *esferas de conocimiento* [era desarrollada] según sus propios aspectos de validez»⁴.

Pero si la *dignidad* de la modernidad fue la diferenciación de los Tres Grandes, el *desastre* de la modernidad fue que *no* había encontrado aún una manera de *integrarlos*. Evidentemente, sin centro unificador, aquéllos habían empezado a *disociarse* (a existir como reinos radicalmente separados «hiperautónomos», que no tenían nada que decirse unos a otros, unidos únicamente por su mutua y total repugnancia). «Esta separación y autosuficiencia, que consideradas desde el punto de vista de la filosofía de la historia preparó el camino para la emancipación de dependencias muy antiguas [sincretismos de la participación mítica], eran experimentadas al mismo tiempo como abstracción, como *alienación* [disociación] de la totalidad de un contexto ético de la vida. Antes, la religión había sido el sello irrompible sobre esta totalidad; este sello no se rompió por casualidad»⁵.

Ante la ausencia de integración, las tres esferas siguieron cada una por su camino. En particular, las esferas moral y subjetiva (el sendero de la izquierda, el sendero interno) siguieron rigurosamente su propia lógica, y el sendero de la derecha, el del estudio de los exteriores objetivos y empíricos, continuó su propio curso también de forma aislada. Ambos senderos estaban haciendo descubrimientos que hacían temblar al mundo, pero eran descubrimientos que no se hablaban entre sí.

Esta *disociación* de los Tres Grandes fue lo que, más que ninguna otra cosa, permitió que los enormes avances de las ciencias naturales (el dominio del ello) abrumaran a los dominios internos, subjetivos, morales y culturales (yo y nosotros); es a esto a lo que me refiero cuando digo que los Tres Grandes fueron reducidos al Gran Uno, o reducidos únicamente al sendero de la derecha, el del lenguaje objetivo (el paradigma de representación/reflejo y su contrario, el paradigma de producción, y las pruebas de validez general se limitaron a la verdad proposicional y/o el encaje funcional). Al *poder* mismo de la razón monológica (tan importante y siempre tan

parcial), *liberado* del sincretismo mítico por la *diferenciación* de los Tres Grandes, se le permitió dominar abrumadoramente precisamente debido a la *disociación* de éstos. De ahí su reducción subsiguiente al Gran Uno, el mundo plano de «ellos» monológicos, empírico-analíticos y positivistas donde éstas eran las únicas entidades estudiadas como «reales» por las ciencias empírico-naturales.

En los volúmenes siguientes trazo el recorrido y consecuencias de una gran parte de esta disociación, desde el énfasis resultante en el Gran Uno (la racionalidad instrumental/objetivante) hasta su gran influencia sobre la base tecnoeconómica de la *industrialización* y la mentalidad de la maquinaria (similar, pero no exactamente igual a los análisis más comunes que sitúan la disociación en los comienzos del capitalismo): la base tecnoeconómica mantuvo actividades instrumental-intencionales, que de alguna manera están totalmente fuera de proporción con la racionalidad instrumental-intencional que la construyó; un circuito de retroalimentación positiva que puso a la racionalidad calculadora fuera de control, precisamente cuando el propósito declarado era hacerse con él.

Entretanto, Donald Rothberg hace un excelente resumen de estas amplias tendencias que es muy coherente con mi presentación: «Por diversas razones, estos potenciales emergentes de la modernidad, estos tres modos de conocer y actuar [ciencia, arte y moralidad: los Tres Grandes], no estaban igualmente desarrollados. Más bien, como algunos de los más importantes analistas críticos de la modernidad han sugerido, la modernidad tal como se desarrolló (y como aún se desarrolla) estaba (y está) fuertemente inclinada hacia el conocimiento y manipulación del primer mundo [el mundo del ello, la senda de la derecha, objetiva], de un mundo “desencantado” y objetivado dominado por la racionalidad “instrumental” o “tecnológica” (Berman, Habermas, Heidegger, Horkheimer, Marcuse, Merchant, MacIntyre).»

Así, Rothberg señala: «El contenido de los otros dos mundos (los mundos intersubjetivo [nosotros] y el subjetivo [yo]) estaba siendo organizado cada vez más según los criterios estructurales de las ciencias empíricas e instrumentales, o racionalidad calculadora; Habermas une especialmente este desarrollo desequilibrado con las poderosas influencias de las fuerzas del capitalismo. Bajo la influencia “científica” del positivismo y el empirismo, había

pretensiones de una ciencia empírica unificada que abarcara todo el conocimiento “real”, excluyendo los diversos intentos de conseguir un estatus autónomo para las ciencias humanas emergentes de la realidad cultural y subjetiva»⁶ (los Tres Grandes fueron reducidos al Gran Uno).

El aplanamiento, el aplastamiento, el colapso del *Kósmos*. El universo era forzado a pasar por un filtro de objetivación y, obviamente, el resultado era una sopa clara. Todo lo que quedaba de un rico *Kósmos* multidimensional eran simplemente los exteriores sensorio/empíricos, las siluetas y formas planas, como si una esfera hubiera sido proyectada en una superficie plana, produciendo sólo una serie de círculos planos (todo extensión, ninguna profundidad); y en ese punto preguntamos: «¿Qué esfera?»

Las holarquías verticales y horizontales (las dimensiones interiores y exteriores) que se «interrelacionan» en una rica red de valores, grados de conciencia y distinciones cualitativas que no pueden ser medidas en términos de *tamaño físico* o extensión material, fueron reducidas a sus correlatos sensorio/empíricos y físicos, a las formas físicas y exteriores que podían ser *vistas* (la izquierda reducida a sus correlatos en la derecha) y medidas principalmente en base al tamaño físico u otros atributos de extensión (masa, velocidad, impulso, número, amplitud).

Mientras que cualidades y valores son medidas en términos de mejores o peores (la compasión es mejor que el asesinato, generalmente), los tamaños empíricos *no* son mejores ni peores, sólo mayores o más pequeños (una estrella no es mejor que un planeta, sólo es mayor). Así, el gran orden interrelacionado de superficies sensoriales y formas externas (el resultado final de pasar al universo por el filtro de la objetivación) fue inexorablemente un *universo sin cualidades*⁷.

El *Kósmos*, literalmente, era una sombra de su ser anterior. La holarquía vertical y horizontal, de profundidad y amplitud, fue enterrada en favor de una holarquía horizontal medida únicamente por la amplitud⁸. Las distinciones *cualitativas* fueron simplemente reemplazadas por distinciones *cuantitativas* y mediciones técnicas. «¿Qué significa?» fue reemplazado por «¿Qué es lo que hace?» El valor intrínseco desapareció en los términos de la acción empírica. «¿Qué valor tiene?» fue reemplazado por «¿Cuánto vale?». *Más grandioso* fue sustituido por *más grande*. Los significados culturales se convirtieron en encaje funcional e interacción holística de

superficies. La moralidad se fundió en la teoría de sistemas. Eros se convirtió en la *eficacia* instrumental-funcional, y Ágape se disolvió en una afirmación de la vida descendida *ordinaria*.

En resumen, las *profundidades* que necesitaban *interpretación* fueron ampliamente ignoradas en pro de las *superficies* interconectadas que pueden ser *vistas* (empírico-analíticas); superficies sin valor que podían ser paciente, persistente y precisamente cartografiadas: desde el otro lado del filtro objetivo, el mundo aparecía *solamente* como un gran orden interconectado de superficies sensoriales, de formas empíricas.

El juego de la cartografía masiva (el juego epistemológico de la modernidad) estaba en marcha.

Escuchemos el resumen que hace Taylor de este cambio: «El universo como orden significativo de niveles diferenciados cualitativamente [holarquía vertical], dio lugar a una visión del orden matemático, y, finalmente, a la “moderna” visión de un mundo de correlaciones posibles, que habían de ser cartografiadas pacientemente por las observaciones empíricas»⁹.

Como vimos en el capítulo 1, este juego de cartografiar lo empírico no sólo era parcial: tomado en y por sí mismo, era perfectamente contradictorio. En el otro lado del filtro objetivo, no había ninguna prueba de que esta sopa aguada y objetiva fuera la única evidencia que mereciera la pena conocer. No; *esa* aseveración (sólo son reales los datos del sendero derecho) era un juicio del sendero izquierdo que negaba todos los demás juicios fuera de él mismo. La visión objetiva del mundo no podía justificar su *propio estatus* (la «visión desde ninguna parte»): podía probar a los objetos pero no podía probar la exclusividad de los objetos (no podía probarse a sí misma) y fue tomada, literalmente, como una fe ciega, una fe *ciega* en todo el sendero izquierdo del *Kósmos*, aunque de vez en cuando se adentrara subrepticamente en esa parte del *Kósmos* para hacer sus propios juicios ocultos, juicios que realizaba forzada y vehementemente y después negaba haber hecho. «El conocimiento empírico es el único conocimiento verdadero», ¿y dónde está la prueba *empírica* de eso?

El efecto final fue que la Gran Cadena se ladeó, por así decirlo; un dentro y más allá infinitos fueron enterrados en favor de un adelante y hacia delante infinitos, y Occidente comenzó seriamente a rascarse el picor.

Quiero interrumpir brevemente el relato en este punto para

mencionar un elemento simple pero crucial. Nos llevará por delante de nuestra historia, pero es importante, así que señálemoslo al menos antes de volver a la narración principal.

Con el derrocamiento posmoderno del Gran Uno —es decir con la vuelta a las investigaciones de las dimensiones del sendero izquierdo, entre las que se cuentan: las interpretaciones pluriculturales y la hermenéutica, la introspección psicoanalítica y las revelaciones internas, la existencia de formaciones discursivas intersubjetivas y paradigmas cognitivos, de cadenas de significación y profundidades de comunicación, la demanda de distinciones cualitativas y la búsqueda de valor y significado—, resumiendo, con la vuelta a los Tres Grandes en vez de simplemente el Gran Uno, el interés ha podido volverse de nuevo (y se ha vuelto) hacia las profundidades de la subjetividad del yo y de la intersubjetividad del nosotros. Estas Profundidades van desde la apertura de Heidegger (el *trascendens* puro) hasta la incansable búsqueda de profundidad de los hermeneutas, hasta las aperturas místicas que encontramos en Nietzsche, Bataille y Derrida y, sí, incluso hasta la intensa búsqueda que Foucault hace de experiencias límite, y hasta los poetas «místicos locos». Las profundidades han hecho estallar una explosión de interés por todo lo interno, desde la psicología humanista y transpersonal hasta el misticismo oriental y el yoga. Incluso atraen a los posestructuralistas posmodernos, quienes, por lo menos, saben que la verdad no es un simple juego de superficies y cartografía empírica.

Todas las corrientes posmodernas tienen al menos una cosa en común: el empirismo simple está muerto. Las superficies están agujereadas. El sistema plano y desgastado es anémico hasta la raíz. La sopa aguada da como resultado una mala nutrición: epistemológica, ontológica, motivacional.

La cuestión es que una vez que el peso del Gran Uno se levanta de los hombros de la conciencia, ésta se vuelve a enfocar en los Tres Grandes y las profundidades que antes estaban *prohibidas al discurso serio* (fueron prohibidas con el repentino colapso del *Kósmos*) ahora vuelven a desarrollarse ante el ojo de la mente: las superficies no son todo, las sombras ocultan algo más. Las apariencias no sólo revelan, también ocultan: algo más está ocurriendo. Hay suplementos nutricionales que esta sopa aguada de superficie brillante no contiene, secretos no aparentes a los sentidos, elementos que son más... interesantes.

Entre *los que nos estaban esperando* en esta investigación renovada del interior subjetivo y de la profundidad intersubjetiva están precisamente los pioneros originales en estas tareas: los grandes místicos filósofos/sabios desde Plotino a Dionisio, Agustín, Teresa, Eckhart o Emerson, pioneros que partieron a investigar un vasto y desconocido continente de conciencia, un viaje de descubrimiento interior que continuó hasta el punto histórico (*este* punto de nuestra narración) en el que ese continente particular fue proclamado inexistente y a los exploradores se les prohibió (por «marginalización cultural») comentar incluso sus descubrimientos. Las dimensiones interiores ya no eran consideradas *discurso serio*: todo eso era parte del pasado «meramente mítico» (no más mitos, no más Ascenso). Como diría Foucault de todo este periodo (de colapso): si algo no se podía *extender sobre una mesa plana de representación* es que *no existía* (y añadió: a la Ilustración clásica parecía no molestarle que el cajón —la conciencia subjetiva— no pudiera extenderse sobre la mesa. Esto es todo en cuanto a los extraordinarios pioneros del espacio interno (Plotino, Ficino, Eckhart...)).

Pero nos dejaron los mapas de su tiempo, mapas de los interiores de lo que ahora era un Nuevo Mundo esperando ser (re)descubierto. Y la mayoría de estos mapas describen la forma general: dobla a la izquierda en la mente, sigue recto hasta el informe, descansa en el Espíritu, abraza el mundo; y todos los pasos requeridos para este viaje extraordinario (mapas como los de la figura 9-1).

Pero muchos detalles de este mapa no son muy precisos. Estos mapas son en cierto sentido parecidos a los primeros mapas de las Américas: Cuba tiene el tamaño de Texas, Groenlandia se extiende eternamente, Florida es un continente enorme. Pero el hecho de que estos mapas sean burdos, primarios o anticuados no significa que Cuba, Florida y Groenlandia no existan.

No es necesario que nos quedemos con todos los detalles de los mapas. Algunos de ellos han sido dibujados a toda velocidad, y además la clave del desarrollo de la conciencia es que *crea territorios* a medida que avanza y no descubre simplemente paisajes *totalmente* predichos. El hecho de que ciertos dominios de la conciencia interna estén disponibles para nosotros (como estructuras profundas) no significa que las estructuras de superficie estén dadas de una vez para siempre (razón por la que incluso excelentes mapas como el de

Plotino tienen que ser revisados y puestos al día). Incluso si Colón hubiera dibujado un mapa perfectamente preciso de Florida, seguiría siendo enormemente inadecuado para la mayoría de los usos actuales (no incluiría las nuevas ciudades, carreteras, pueblos, desarrollos, etc. ¿Dónde están todas las estructuras superficiales creadas posteriormente?) Cada nivel de conciencia es, en realidad, un *asunto de los cuatro cuadrados*, moldeado igualmente por factores intencionales, conductuales, culturales y sociales, todos los cuales han seguido evolucionando desde los tiempos de los grandes pioneros.

Más bien, estos primeros mapas siguen la línea de lo que sugería Foucault: «Entre los inventos culturales de la humanidad hay un tesoro de inventos, técnicas, ideas, procedimientos, etc., que no pueden ser reactivados de forma exacta, pero al menos constituyen, o ayudan a constituir, un cierto punto de vista que puede ser muy útil para analizar lo que está sucediendo ahora (y para cambiarlo)»¹⁰.

Como veremos en breve, cuando los idealistas comenzaron a tirar por la borda el Gran Uno y derrocaron el universo colapsado y no cualificado, recurrieron precisamente a estos primeros mapas de los Mundos interiores. Como también veremos, si hay una persona de la que se puede decir que fue el germen de todo este movimiento, esa persona fue... Plotino.

Pero, evidentemente, vamos muy por delante de nuestra narración. Ahora lo que quiero resaltar es que, con la *posibilidad* posmoderna de volver a los Tres Grandes, tenemos evidentemente los primeros mapas del Nuevo Mundo interior que dejaron estos extraordinarios pioneros. Y apoyarnos en estos mapas (al menos inicialmente) no es anhelar el ayer, ni una vuelta al mito, sino la única actuación sensata para el nuevo grupo de pioneros que intentan medir las profundidades, despojadas de cualidades por el colapso moderno. Podemos refinar los mapas, redibujar muchas de las líneas, pero agradezcamos a las estrellas el valor y la gloria de aquellos que los recorrieron primero y dejaron una huella suficientemente clara para que puedan seguirla todas las almas que tengan la sensibilidad suficiente.

Un cálculo de placer

Volvamos a nuestra narración. Con el derrumbamiento de los Tres Grandes en el Gran Uno, el mundo colapsado y sin cualidades

seguía siendo una *jerarquía*, una *holarquía*, pero ahora jugaba estricta y únicamente en el plano *horizontal* (cualquier movimiento vertical era un pecado de orgullo). Por tanto, el universo era visto todavía como un gran orden interconectado, la gran red de la teoría de sistemas, aunque ahora la red era sólo empírica y física, y podía ser vista con los sentidos o sus extensiones, era una red del sendero de la derecha.

Así, sin profundidades que interpretar ni interiores a los que acceder, las superficies externas pueden ser vistas y «cartografiadas pacientemente por la observación empírica». Es el llamado «paradigma de representación» o «reflexión», en el que un sujeto predeterminado y no problemático simplemente *reflexiona* o *representa* los objetos de un mundo empírico predeterminado ¹¹.

El cuadrante superior derecho, por ejemplo, aún era una holarquía (átomos, moléculas, células, organismos, etc.). *Esto no se negó*. Lo que *se negó* fue que las *dimensiones del sendero izquierdo* tuvieran que ser explicadas en términos distintos de los encontrados en el *sendero derecho*. Es un reduccionismo sutil. (Algunos excéntricos ingeniosos llegaron más lejos —a un reduccionismo general— y afirmaron que todo lo que había en el lado derecho podía ser reducido a átomos: el viejo movimiento epicúreo.) Pero tanto en uno como en otro, la realidad es meramente monológica, empírica y representacional (reflexionando sobre lo empíricamente disponible), y por tanto *ninguna transformación interna*, de ningún tipo, es necesaria para acceder a «toda la verdad que es conveniente conocer».

Esto encaja perfectamente, *perfectamente*, con el archipegado de la época. Intentar elevarse por encima de la propia situación era, por supuesto, el temido orgullo. Bien, la senda de la derecha no necesita que nada se eleve sobre ninguna otra cosa: simplemente mira con más cuidado al mundo empírico que está más o menos disponible. No hace falta una ardua *transformación*, sino una *traslación* mucho más cuidadosa y precisa (que «mapee» lo accesible empíricamente)¹². La Gran Cadena se desmoronó en los observables empíricos, los grados de profundidad colapsaron en grados de amplitud, las dimensiones interpretativas desaparecieron en términos de acción empírica y las distinciones cualitativas se fundieron en interrelaciones funcionales dentro de la amplitud: el gran orden interconectado de superficies empíricas.

Después de todo, cada suceso real en el *Kósmos* real tiene su

correlato en la parte derecha (su forma exterior), y así siempre podía ser estudiada algún tipo de prueba empírica y positiva. Los pensamientos tienen sus correlatos en la fisiología cerebral. Las intenciones tienen aspectos observables en el comportamiento. La cultura tiene componentes sociales materiales; el sendero derecho nunca está equivocado sin más.

Simplemente es muy parcial. La plenitud sin espíritu es la teoría de sistemas. Y la teoría de sistemas en sus diversos aspectos estaba ahora muy en boga (desde la Ilustración hasta hoy; de diversas formas, el reduccionismo sutil de la teoría de sistemas es el archiparadigma del sendero de la derecha, donde pelea despiadadamente con el reduccionismo general. Atomistas, mecanicistas..., ninguno de ellos tiene la clave del sendero izquierdo del *Kósmos*).

En el gran paradigma de sistemas, que en la Ilustración arrasó como un fuego salvaje (basado en la realidad monológica): en vez de la relación de Cada-uno con el Uno (y por tanto con el Todos), la propia salvación dependía de cómo Cada-uno encajaba funcional e instrumentalmente en el Todos, en la totalidad del sistema funcional. El mundo *holístico* era un mundo *instrumental* hasta la médula. Como todas las cosas eran sólo hebras de la gran red empírica, todas las cosas tenían valor meramente extrínseco e instrumental en el sistema general.

Según esto, la *cualidad* (profundidad) era medida en términos de encaje *cuantitativo* con el gran orden interconectado (amplitud), e increíblemente, esto era verdad en aquel tiempo tanto para las *ciencias naturales* como para las *religiones*. La «gran instrumentalización» estaba en marcha¹³. «Es interesante señalar — dice Taylor— que esta concepción había sufrido transformaciones que hicieron que la *instrumentalidad* fuera central. Nuestra comprensión de este orden [holístico] era descrita con el nombre de *tecnología*, y la unidad del orden de Dios no era vista como una estructura que hubiera de ser contemplada, sino como un conjunto de cosas interrelacionadas que llamaban a la acción formando un todo armonioso»¹⁴.

Taylor describe los temas clave en lo religioso desde la Reforma hasta los puritanos y los deístas. La clave de la salvación era: ¿cómo encajan las propias *acciones* en el todo armónico? «La armonía entre las partes [de la totalidad armónica] estaba captada en el término *eupraxia*; se trataba más de una cuestión de coherencia en

la actuación que del reflejo de las cosas en un orden de signos.» En otras palabras, una totalidad armónica de superficies y exteriores implicados en la acción («¿Qué es lo que *hace?*») sin contemplación interior ni un orden de signos («¿Qué es lo que *significa?*»).

Esta conversión del valor cualitativo en acción instrumental, como muestra Taylor, marcó toda la era. «Esto significa que a la postura instrumental hacia el mundo se le ha dado un nuevo e importante significado espiritual...; *instrumentalizar* cosas es un paso espiritualmente esencial...»¹⁵. La *instrumentalización* consiste precisamente en convertir todas las cosas en *hebras* de la *red* de una Plenitud descendida, para tomar allí su lugar instrumental en el gran sistema universal de superficies sensoriales («reflexionado sobre» mediante la racionalidad instrumental).

Nada menos que John Locke, «el maestro de la Ilustración», selló con su aprobación esta instrumentalización holística. «La racionalidad instrumental, llevada de forma adecuada, es la esencia de nuestro servicio a Dios. Esta es nuestra forma de participar en sus propósitos. No a través del instinto, como los animales, sino a través del cálculo consciente *tomamos nuestro lugar en la totalidad*»¹⁶. Taylor lo resume así: «Locke ayudó a definir y dar fluidez a la representación deísta del universo que surgirá con fuerza en el siglo XVIII como *vasto orden de seres interrelacionados, mutuamente dependientes del florecimiento de los demás...*» La conciencia *instrumental* era «nuestra forma de participar en la voluntad de Dios».

(Ya debería ser obvio que si sustituimos «Gaia» por «voluntad de Dios», tenemos el «nuevo paradigma» de los ecofilósofos de hoy que, aunque no lo sepan, extienden el linaje de quienes originaron el colapso del *Kósmos*. Lejos de ser un nuevo paradigma, es una vieja y desgastada religión que todavía sigue el paradigma fundamental de la Ilustración, e intenta instrumentalizar el mundo para que sirva a la ideología de la trama de la vida; todavía está atrapada en el biopoder de Foucault, y aún libra una batalla con el reduccionismo *general*; aunque eso está bien, no tiene en cuenta la violencia mayor perpetrada sobre el *Kósmos* en el proceso de su propio reduccionismo *sutil*. Todos ellos son temas que investigaremos más adelante.)

Así, la Gran Holarquía (gracias al «¡No más ascenso!») fue convertida, a través de un razonamiento monológico e instrumental (tecnología), en una serie de superficies y exteriores mutuamente

interconectados e interpenetrados, en una totalidad coherente y armoniosa de hebras que se sirven mutuamente en el gran sistema universal objetivo, en un sistema estructural-funcional definido en términos de procedimiento y acción («¿Qué es lo que *hace?*»); en resumen, en una trama de la vida plana a la que le faltaban interioridad y grados de profundidad; le faltaban, como dice Taylor, todas las distinciones cualitativas. Yo y nosotros reducidos a ello interrelacionados.

De ahí quedaba poco para llegar a «el mayor bien para el mayor número»: un *cálculo* de exteriores interrelacionados y monosuperficies descritas en términos de acción (el gran distintivo del sendero derecho). Sin profundidades a las que acceder sólo quedan superficies que calcular: cuantas más, mejor. En un universo sin cualidades, «la cualidad» se encuentra en la adición. Y ¿quién puede dudar en este ambiente de que lo mayor es mejor?

En mi opinión, por un lado, podemos apreciar que la noción de «el mayor bien para el mayor número» era genuinamente *mundicéntrica* (a menudo incluía hasta los animales). Y todo esto era debido, en gran medida, a la emergencia de la racionalidad posconvencional mundicéntrica. Hasta aquí, todo bien.

Pero cuando el *Kósmos* colapsa tanto desde la derecha como desde la izquierda y queda reducido a algunas marcas sensoriales, no queda lugar para —ni hay forma de— registrar los distintos *tipos* o *cualidades* de lo «bueno» que se supone debe extenderse a todos los seres. *Sólo* existe el encaje funcional de las superficies y, más o menos, *sólo* eso.

En otras palabras, el *mundo plano* significa una *homogeneización de motivos* para todos los seres, y el imperativo ético se convierte entonces en extender este lío homogeneizado a tantos seres como sea posible. Esto significa también que el motivo homogeneizado tendrá que ser el *mínimo común denominador* para todos los seres: a saber, dolor/placer sensoriales, felicidad hedonista.

Ya en 1742, Hutcheson declararía: «Es mejor aquella acción que logre la mayor felicidad para el mayor número.» No importa que pueda haber distintos tipos o niveles de felicidad. En un cosmos plano, toda felicidad es la misma, toda felicidad es monofelicidad, felicidad sensorial, hedónica, y entonces un cálculo plano nos dice que hay que *extender el alcance* de esa monofelicidad en todas las direcciones, según el gran orden interconectado: no grados de profundidad, sino una simple adición sin fin de la extensión

sensorial, un infinito realmente malo extendiéndose en la pesadilla del *gran orden interconectado*.

«La noción más importante que Hutcheson y Locke comparten es la del Gran Universo interconectado, en el que las partes están diseñadas de forma que conducen a su mutua conservación y crecimiento»¹⁷. Hutcheson mismo explicaría que «nuestros afectos fueron ideados para la totalidad; a través de ellos, en gran medida, cada Agente es supeditado al bien de la totalidad. [Todos] están ligados de esta forma, para hacer un gran sistema a través de una unión invisible. Quien continúa voluntariamente en esta unión, se hace feliz: quien no quiere seguir en esta unión libremente sino que la rompe, se hace desgraciado; sin embargo, tampoco puede romper los lazos de la naturaleza»¹⁸.

Conviértete en cualquier otra cosa que no sea una hebra instrumental en el gran orden interconectado de la Naturaleza (mira por debajo de las superficies hacia las profundidades o las alturas) y no sólo serás culpable de orgullo, sino que estarás condenado a una espantosa infelicidad. Has roto el cálculo hedonista, has *sustraído* de la suma total lo que deberían ser egos uniformemente felices encajando cómodamente en la planicie sensorial: has alterado el desfile de las Sombras sonrientes.

Para los platónicos de Cambridge, que en aquel tiempo estaban luchando una batalla perdida, la clave de la salvación era la *theiosis* (uno llega a ser lo Divino, y por tanto participa en las profundidades del Todo, abrazando a Cada-uno como manifestación perfecta del Uno; no encajar dentro del sistema como parte de él, sino descubrir la Fuente del sistema como el Uno). Por otro lado, para la visión puramente descendente que ahora se estaba desarrollando, la Bondad de Dios se encontraba *únicamente* en la plenitud de la benevolencia mostrada por el orden interconectado de los seres (en el gran Sistema) en el que se asumía que cada parte perseguía esencialmente la *misma* monofelicidad del placer sensual.

Como señala Taylor, esta es la razón por la que los intelectuales de la instrumentalización e interdependencia (desde Locke a Bentham) siempre recurrían a la *teoría hedonista de la motivación*. En un mundo sensorio-empírico, sólo hay motivación sensorio-empírica (¿qué *otra* cosa podría haber?). Como todos somos hilos en la gran trama empírica, todos debemos tener algo en común, y lo que todos los seres vivos tienen en común (de hecho, el mínimo común denominador) es la búsqueda de placer físico y la evitación

del dolor¹⁹. Es la homogeneización de motivos, la reducción de todos los motivos al mínimo común denominador.

(La simple supervivencia o *autopreservación* está muy relacionada con el dolor/placer físico, en términos de motivación, y los teóricos de sistemas subsiguientes a menudo hacían de la autopreservación del sistema —autopoiesis— la monomotivación que poseen todos los sistemas. Esto es parcialmente verdad de manera abstracta —es el principio 2a— pero es incapaz de diferenciar las cualidades de la banda izquierda, pues todos los existentes son igualmente autopoieticos. La autopoiesis, por tanto, se convertiría en otra monomotivación común en el terreno plano.)

En otras palabras, el universo sin cualidades seguía necesitando algún tipo de cualidad que lo pusiera en acción, necesitaba algún tipo de impulso para su acción (alguna motivación que le hiciera ponerse en marcha, airear la red), y todo lo que quedaba era el mínimo común denominador. El placer hedonista, por así decirlo, era lo más profundo que se llegaba, y esta «única» cualidad, ya que era esencialmente la misma para todos, podía ser fácilmente «cuantificada» y «calculada». (Las cualidades diferentes no pueden ser *añadidas* con precisión porque son tipos de entidades diferentes; decimos que «son manzanas y naranjas». Pero si nos deshacemos de la cualidad, sí podemos descualificar el universo convirtiéndolo en algo más o menos de la misma cualidad, convertirlo todo en manzanas; entonces sí, las manzanas se pueden sumar.)

Por supuesto, una cosa es decir que todos estamos unidos en ese nivel *fundamental* de dolor/placer (porque de hecho lo estamos, es el nivel sensoriomotor para todos los holones que tienen ese nivel). Otra cosa muy diferente es decir que *sólo* tenemos ese nivel de motivación. Ya Helvecio anunció que «el dolor y el placer físicos son los principios desconocidos de todas las acciones humanas»²⁰. El significado ha sido reducido aquí a lo fundamental, y los utilitaristas-interconectados llegan a que el nivel de motivación más bajo *define* la única felicidad que, como imperativo *ético*, supuestamente hemos de *extender* por todo el orden plano: cuanto *más* felicidad hedonista para cada uno, será *mejor* para todos.

La idea parecía ser que si simplemente puedo extender mi mediocridad a más seres cada vez, el resultado será el bien colectivo y una mayor felicidad. Fue exactamente la expansión de esta motivación más básica, *calculada* por la razón monológica e

instrumental, la que me permitió ocupar mi legítimo lugar en el gran todo instrumental. Como sólo a través de la razón puedo entender el gran orden interconectado, y como todos somos hebras de ese orden, entonces la razón pide que se extienda la misma monofelicidad por todo el sistema monocromo.

Incluso Aristóteles había clasificado las motivaciones en una holarquía de significados cada vez más profundos. No todo lo que hacemos es *igualmente* valioso, o igualmente bueno o justo. En la versión aristotélica, hay distintos «bienes» en la vida, pero algunos son «mejores» que otros. El menos significativo era el placer sensual, o hedonismo. Pero seguía siendo un «bien» y no había de ser condenado per se, aunque había otros propósitos más significativos.

Más profunda y amplia que el placer sensual era la vida ordinaria de la producción y consumo de bienes materiales, y más profunda y amplia que la producción y el consumo era la vida del ciudadano, la vida de relación intersubjetiva y amistad personal. Y lo más profundo/elevado de todo era la contemplación de lo intemporal (nos acercamos más a lo divino a través de la contemplación de lo inmutable)²¹.

Por supuesto, esto es otra versión de la Gran Holarquía. Para Aristóteles y los estoicos, esta jerarquía era un orden de objetivos y de motivaciones. Para Platón y Plotino, era también la estructura del *Kósmos* (es la causa por la que la «ciencia» de Platón y su «ética» concuerdan entre sí).

Pero en todos los casos, la vida ética implicaba *transformaciones* significativas de la conciencia (o del propio ser). Las motivaciones más profundas o más elevadas no están simplemente *dadas* desde el principio; uno tiene que crecer, desarrollarse y abrirse a efectuar estos cambios (tal como en la jerarquía de necesidades de Maslow, que es precisamente la misma Gran Holarquía presentada de forma moderna). Sobre todo, uno tenía que *cambiar la propia percepción*, porque las motivaciones más profundas, amplias e incluyentes no están simplemente esparcidas por los alrededores esperando ser percibidas por los sentidos o sus extensiones. La *transformación* es un requisito de la verdadera vida *ética*.

Después del desmoronamiento del *Kósmos* en el sendero de la derecha, en la motivación más básica de placer y dolor (la motivación más superficial de la holarquía de Platón y Aristóteles), ocurrió un cambio profundo y de enormes consecuencias: como la

motivación más básica *ya* está presente en la mayoría de los adultos (de hecho, está presente en la mayoría de seres sensibles, es un verdadero fundamento) —como *ya* está presente en la conciencia—, entonces uno *no tiene que transformarse* para vivir esa vida «ética»: uno simplemente extiende su estado actual a la mayor cantidad posible de otros. Uno *traslada* más ampliamente, no tiene que *transformarse* más profundamente. (Es interesante que, cuando Foucault se cambió a la ética como objeto de sus estudios, la crítica más importante que tenía hacia las teorías éticas modernas comparándolas con las anteriores a la modernidad era que, como él mismo dijo, las teorías modernas, en general, no tenían *ascesis*, no propugnaban una práctica transformadora: uno simplemente pensaba de forma diferente, no tenía que transformarse.)

De hecho, dirigirse a una motivación más profunda y transformadora (que a la vez es mucho más amplia y abarcante) es nuestro viejo «orgullo». Buscar una motivación y significado más profundos ahora era contemplado como una salida del gran orden que está interconectado al nivel más básico. Literalmente era calificado, según vimos, como «un crimen contra la naturaleza» y como un delito contra «el gran sistema universal»²².

Para completar el círculo, al remitirnos a la motivación más básica calculada por la racionalidad instrumental-holística, *podimos abrazar la totalidad plana*. «La importancia de la razón instrumental viene del hecho de que es la forma de jugar nuestra parte en el diseño..., del gran orden interconectado universal»²³. Es un acuerdo entre los exteriores interconectados descrito en términos de acción, no una inclusión de lo interno y lo externo que demanda una *transformación* interna.

En esta mirada monológica marchita, Ágape rápidamente se convierte en Tánatos: no lo superior que abarca lo inferior, sino lo superior regresivo, reducido a lo inferior: el impulso de dismantelar lo superior en sus componentes inferiores comunes (matando lo superior en el proceso: Tánatos). Ya no hay una felicidad más profunda o más alta que abraza a todos los seres como el Uno, sólo una felicidad más extendida que *reduce* a Cada-uno a ser un componente sensorial del Todo, y después intenta mejorar el daño devastador causado añadiendo indefinidamente las partes rotas; ese pobre infinito es la «única» felicidad de Cada-uno en el Todo plano.

Un viejo chiste: dos mujeres mayores, de vacaciones, están cenando en el comedor del hotel. Llega la comida y una de ellas dice:

«Esta comida es horrible.» La otra le contesta: «Sí, y además ¡qué porciones más pequeñas!»

La ética utilitarista de esta era estaba dedicada a la proposición de que mayores porciones de comida mala constituirían, de alguna forma, el bien social.

La atmósfera instrumental-holística y utilitarista dominante simplemente nivelaba las distinciones morales, y hacía imposible ver los distintos grados de virtud moral; hizo imposible ver por qué es mejor un «Sócrates infeliz que un cerdo contento». Rousseau y Kant rompieron esta homogeneidad de motivaciones vengativamente, y Hegel arremetió contra ellos por no tener la violencia suficiente. Pero entretanto, los monomotivos de la planicie hacían imposible ver que la felicidad humana más profunda podría residir en una transformación de la conciencia, no simplemente en una traducción extendida del estado actual²⁴.

La gran ventaja del Dios Descendido es que puedo ver a *ese* Dios deambular en mi campo visual. El placer y el dolor ya gobiernan en el mundo. Me son dados. Ese Dios es obvio, está presente, no requiere ningún trabajo, ninguna ascesis; el placer está allí en cada amanecer. Y sólo tengo que extender ese placer (y sólo eso) indefinidamente, sin salir nunca del gran sistema interconectado.

De forma similar, «se dio un nuevo valor a la sensualidad. La plenitud sensual..., parece ser uno de los cambios irreversibles que trajo la Ilustración radical. La promoción de la vida ordinaria [no trascendental], convertida por los deístas en una afirmación de la búsqueda de la felicidad, comienza ahora a convertirse en exaltación de la sensualidad. *El sensualismo es lo que hizo radical el naturalismo de la Ilustración*»²⁵.

¡El menor de los bienes de Aristóteles aquí es el único bien! —porque es el único que encaja en la trama más básica—. *Para un mundo meramente empírico-sensorial, una motivación meramente empírico-sensorial*. Ningún estado de crecimiento, transformación o desarrollo más profundo es necesario ni está permitido.

Montones de monofelicidad sensual, no totalidades de transformación superior: este sería el ingrediente esencial de la nueva visión descendente que se está formando (un mundo en el que no hay profundidades que interpretar, sólo hay superficies que ver). Por tanto, no hace falta transformación interior, sólo mapas empíricos y exteriores. Ninguna distinción cualitativa que forjar, sólo extensiones cuantitativas que medir. No un bien o un mal inherente

al *Kósmos*, sólo cosas más grandes o más pequeñas halladas en el cosmos. No un orden interconectado de profundidad interpretativa, sólo un orden interconectado de extensión empírica. No graduaciones de valores y motivación, sino meramente distintos grados de encaje funcional, guiados por el placer y la supervivencia. No el «¿Qué significa?», sino básicamente «¿Qué es lo que hace?».

Una visión descendida en la que, resumiendo directamente, una expansión de la extensión reemplazaba la profundización de la profundidad.

El Ego y el Eco

Señalamos anteriormente la extraordinaria paradoja del paradigma de la Ilustración: el holismo en la naturaleza produjo el atomismo en el yo. Es decir, este orden empírico era tan holístico, tan perfecto era el «gran Sistema Universal», que el *sujeto* que percibía esta red, el ego-racional, se quedó *desencajado* y *colgando* con su propia individualidad «autónoma» y «autodefinida», sin forma de encajar como participante en el mundo interconectado de *objetos* que había descrito de manera tan compacta²⁶.

Esta enorme grieta en el mundo holístico, en el *Système de la nature*, rápidamente se hizo evidente. «La Ilustración desarrolló un concepto de la naturaleza, incluida la humana..., como un todo armonioso cuyas partes encajaban perfectamente. Pero la grieta seguía allí, entre la naturaleza, ya fuera como plan o instrumento, y la voluntad que actuaba sobre este plan»²⁷; la voluntad o actuación no podía ser descrita en los mismos términos que el entramado de comuniones en el que se encontraba, el sujeto no podía encajar en el mundo de los objetos empíricos.

Así, el nuevo ego-racional emergente podría *decir* simplemente que era sólo una hebra en la gran trama empírica de la naturaleza, pero eso era reducir la esfera subjetiva a la dimensión empírica (reducir el cuadrante superior izquierdo a dimensiones de la derecha: es precisamente lo que los teóricos de sistemas continúan haciendo en la actualidad). Pero esto no explicaba el encaje del sujeto en la trama empírico-holística; más bien, explicaba el sujeto como si fuera otro objeto. Borraba los términos mismos que debía explicar.

El mundo de la planicie holística no dejaba lugar a la inserción de un *sujeto con profundidad* (no había lugar para los interiores, para los «yoes» o los nosotros, para la profundidad genuina de cualquiera de los holones, animal, humano, divino o el

que fuera).

Así, surgió el llamado *problema central de la modernidad*: la subjetividad humana y su relación con el mundo. Ello no fue únicamente el problema central de la Ilustración y de la rebelión romántico-idealista, sino que ha continuado siendo un problema central, a menudo el *más* central, para intelectuales como Habermas, Foucault o Taylor. (Foucault, por ejemplo, dijo: «La meta de mi trabajo durante los últimos veinte años..., no ha sido la de analizar el problema del poder, ni elaborar las bases de tal análisis. No es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación»)²⁸.

Ahora nos es de gran interés el hecho de que los dos polos del paradigma fundamental de la Ilustración —a saber: el sujeto autónomo (o el ego-racional) y el mundo holístico— estaban en mutua discordancia dentro de la *misma* ontología, esencialmente plana²⁹. Ambos aceptaban el colapso del *Kósmos* en términos fundamentalmente empíricos y naturalistas. Ya no era una batalla entre ascendentes y descendentes; éstos habían ganado en lo fundamental, pues al deshacerse del agua del baño de la mitología se habían desecho también del niño del Ascenso: no se reconocían estados más profundos o superiores que los del ego racional y su mundo empírico. En esto, prácticamente todo el mundo estaba de acuerdo.

No, ahora la batalla se libraba entre lo que quedaba; era una batalla, a nivel del ego racional, entre la *individualidad* y la *comunidad* de ese nivel particular: una batalla entre el ego-sujeto que supuestamente era autodefinido, autogenerado y autónomo frente al mundo empírico que supuestamente abarcaba y gobernaba también al ego-sujeto (como *parte* de la gran trama universal). Evidentemente, estas dos afirmaciones no pueden ser genuinamente verdaderas a la vez.

No fue una batalla por la *transformación* superior (ambos lados habían descartado esto), sino una batalla de *traslaciones*, en la forma: *dado* el sujeto-ego racional, ¿la buena vida consiste en: 1) seguir la *individualidad* autónoma del ego racional para generar su propia moral autoafirmada y aspiraciones, o en 2) conectar el ego con la base mayor de sus *comuniones* compartidas en el mundo natural, encontrando, por tanto, algo «mayor» que el ego aislado?

A esta batalla (que aún sigue con nosotros) yo le llamo la batalla entre el Ego y el Eco*. Ambos eran totalmente planos, lo que impidió que pudieran ser sintetizados en una unión más elevada (no

pueden ser integrados verticalmente si ambos niegan la holarquía vertical). Más bien, en un mundo plano, cuanto *más* hay de uno, debe haber *menos* del otro, así los campos Ego y Eco se enfrentan como enemigos mortales, acusándose mutuamente una vez más de ser la esencia del mal.

La batalla: ¿la buena vida reside en la *individualidad* del Ego o en su *comunidad*?, ¿en el Ego o en el Eco?

Plotino, por supuesto, dijo de forma muy coherente que *ambos* (a saber: la individualidad subjetiva de Cada-uno y las comuniones objetivas del Todo son trascendentes y se incluyen en el Uno no-dual). Pero ahora como ambas partes habían rechazado el Ascenso holárquico al Uno no-dual, quedaba sólo la espinosa pregunta de cómo relacionar al sujeto finito y supuestamente autónomo (el Cada-uno) con la trama finita y supuestamente omnincluyente de objetos (el Todo), sin reducir uno al otro y, por tanto, sabotear violenta y sincréticamente la integridad que cada uno de ellos había ganado con tantas dificultades.

En otras palabras, los dos campos eran mutua y totalmente incompatibles (esto era fácil y agresivamente reconocido por ambos). Cuanto *más* se resaltaba al Ego como la verdadera base de una moralidad racional y una voluntad ética no encontrada en la naturaleza, tanto más era devaluado el Eco, tanto más era percibido como fuente de *heteronomía* («otra-dirección») opuesta a la autonomía racional del ego-sujeto. En el sistema natural, no hay nada que busque la compasión, la comprensión mutua o la restricción ética; este era el argumento; por tanto, la tarea del Ego es la de liberarse de la violenta, corta y bruta trama de la naturaleza. La tarea del Ego era la de *desengancharse del Eco*. Establecer su individualidad sobre las comuniones del gran sistema. En resumen y de todas las formas posibles: cuanto menos Eco y más Ego, mejor.

El campo Eco observaba todo esto alarmado. El Ego no sólo establecía su individualidad (mantenía el campo Eco) sino que estaba cortando y reprimiendo sus conexiones y comuniones con la naturaleza: tanto la externa como, y sobre todo, la interna (lo sensual, el deseo, lo sexual, lo vital). Cuanto más éxito tenía el Ego en su objetivo de devaluar el Eco, tanto más abstracto, árido y seco se quedaba. La emergencia misma del Ego mantenían los seguidores Eco, estaba destruyendo el rico tejido de comuniones de las que el Ego mismo dependía. Y la solución parecía igualmente obvia: cuanto más Eco y menos Ego, tanto mejor para todos.

Sin una holarquía genuina, las dos visiones parciales no podían ser superpuestas: ambas *pretendían* abarcar el otro campo, pero a través de una sustracción agresiva. De hecho, estaban enzarzados en una batalla que de alguna manera ha sido y sigue siendo la archibatalla de la modernidad y posmodernidad³⁰.

En *este* mundo descendido, el Ego y el Eco luchan por sobrevivir, estando condenados a la mutua repugnancia.

Sería útil, entonces, mirar más de cerca al Ego y al Eco planos (tanto lo que lograron como lo que mutilaron; que fue mucho más), ya que, como he indicado, esta batalla infructuosa, que no puede ser resuelta en una ontología plana, sigue actualmente con nosotros contribuyendo a la expoliación del mundo real, el mundo que ambos pretenden estar sirviendo.

Una visión general diagramática

Como este tema es tan crucial, y también tan intrincado, en esta sección me gustaría dar una visión general muy simplificada usando un puñado de diagramas. Como siempre ocurre con los diagramas, pueden causar más problemas de los que resuelven; pero siempre que recordemos la naturaleza altamente esquemática de estas figuras, podrían clarificar algunos de los asuntos centrales.

La figura 12-1 es un resumen de la Gran Cadena del Ser tradicional en forma simplificada: de la materia al cuerpo, del cuerpo a la mente, al alma y al espíritu. Como cada nivel trasciende e incluye, lo he dibujado con más precisión como la Gran Morada (o la Gran Holarquía) del Ser. El proceso de evolución (Reflujo o Ascenso, impulsado por Eros) asciende desde el centro (materia, lo más fundamental) y, moviéndose hacia abajo desde el espíritu (lo más significativo), está el proceso de involución (Flujo o Descenso, impulsado por Ágape). Cada nivel superior es un emergente marcado por propiedades que no se hallan en sus predecesores. El Espíritu es tanto el nivel superior (que los trasciende e incluye a todos), y el Fundamento igualmente presente en cada nivel (equidistante de la estrella, de la hormiga y del ser humano).



Figura 12-1. *El Gran Nido del Ser. El Espíritu estando el nivel más elevado (casual) como la base no-dual de todos los niveles.*

Pero lo que la Gran Holarquía no consiguió, al menos en una escala significativa, era diferenciar claramente los cuatro cuadrantes. El cerebro material, por ejemplo, fue simplemente situado, junto con toda la materia, en el primer escalón de la existencia, en lugar de ver que el cerebro material es el correlato externo de estados internos de conciencia (de modo que el cerebro no es simplemente parte de los niveles más bajos, sino más bien el correlato exterior de algunos niveles muy elevados). En lugar de ver que la conciencia está íntimamente asociada con el cerebro material, la conciencia parecía estar suspendida por encima de toda materia, trascendental, metafísica y completamente de otro mundo. (El descubrimiento de que los estados de conciencia tienen correlatos en los estados cerebrales —que los eventos de la banda izquierda tienen correlatos en la banda derecha— fue un golpe devastador a la Gran Cadena y a toda la metafísica tal como había sido concebida tradicionalmente, y de manera justa, aunque fue demasiado lejos y contribuyó al colapso del *Kósmos* en el simple materialismo científico.)

Asimismo, la Gran Morada tradicional no encarnaba una profunda comprensión de los modos profundos en que los contextos

culturales (II) moldean toda percepción; de los modos en que la base tecno-económica (ID) influye fuertemente en la conciencia individual; de la evolución de las visiones del mundo, de la conciencia individual, de los modos de producción, y así sucesivamente. En todos estos sentidos y más, la Gran Cadena estaba severamente limitada. (Esto no impidió a los individuos usar la Gran Cadena como un mapa perfectamente adecuado del desarrollo espiritual individual en el cuadrante superior izquierdo, que es lo que muchos hicieron. Pero limitó severamente la sensibilidad de la Gran Holarquía a esos aspectos de la realidad que estamos llamando los cuatro cuadrantes, porque, en general, no estaban diferenciados a gran escala.)

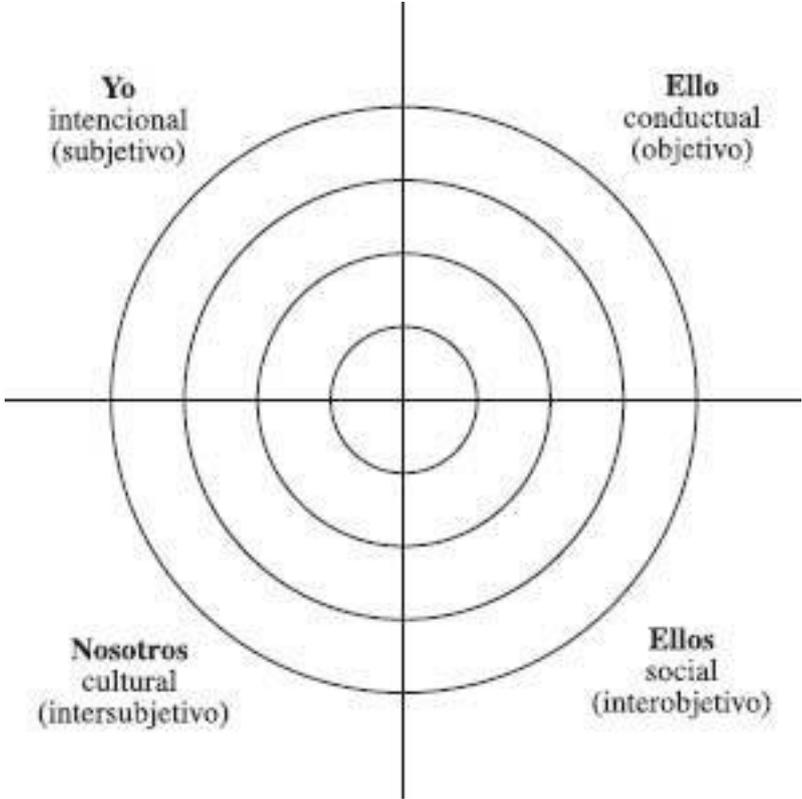


Figura 12-2. *La Gran Morada con los cuatro cuadrantes.*

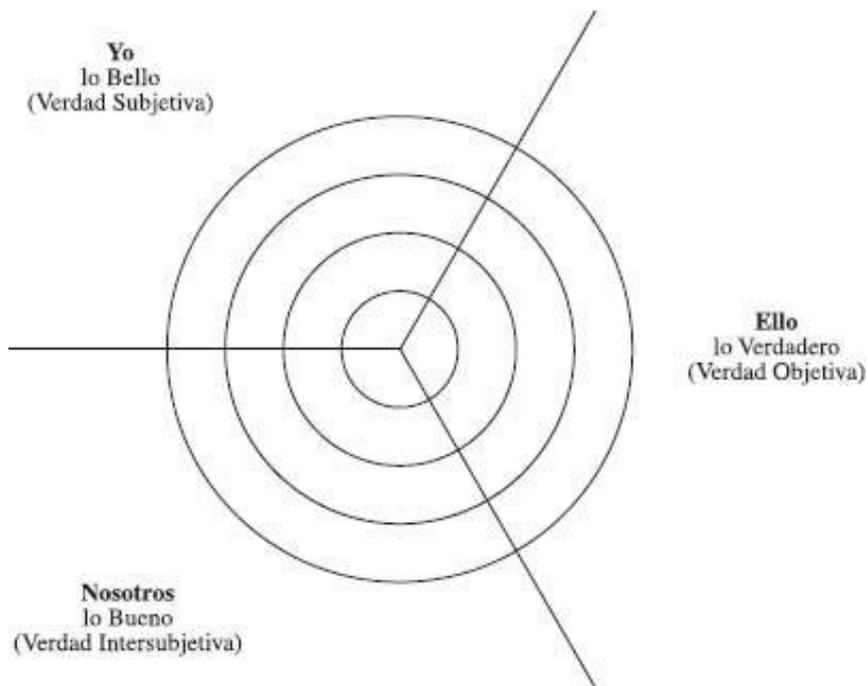


Figura 12-3. *Los Tres Grandes.*

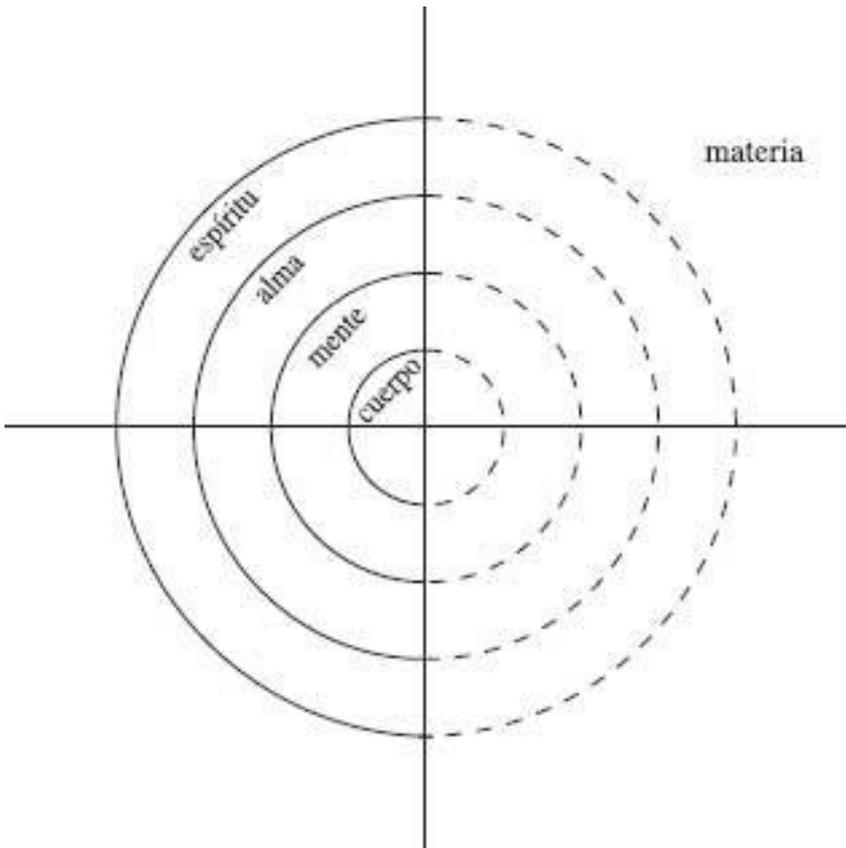


Figura 12-4. *Correlaciones de estados interiores (conciencia) con estados exteriores (materiales).*

Todo esto cambiaría con la modernidad y la diferenciación masiva de los Tres Grandes. Esto puede representarse como en la figura 12-2 (y simplificado como en la figura 12-3), que es la Gran Holarquía diferenciada en cuatro cuadrantes (o los Tres Grandes). Esta visión *integral* es lo *que podría* haber emergido, y lo que aún podría emerger, pero lo que de hecho *no* surgió de manera duradera. En su lugar, los cuatro cuadrantes fueron diferenciados perfectamente, pero finalmente colapsaron en sus correlatos materiales (o empíricos, o objetivos), para dar como resultado, rápidamente, el terreno plano, el materialismo científico, la mononaturalidad sensorial en el gran orden interconectado. El núcleo de nuestro relato en este capítulo consiste en hacer el seguimiento

de este colapso del *Kósmos*.

Este colapso pudo ocurrir, como he sugerido, porque cada evento de la banda izquierda tiene efectivamente un correlato empírico en la banda derecha del mundo material (objetivo); y así, siempre resulta tentador reducir lo primero (las profundidades que requieren una ardua interpretación) a lo segundo (superficies que pueden ser vistas fácilmente). Esto se muestra más explícitamente en la figura 12-4. Cada estado interno de conciencia (desde la conciencia corporal hasta la conciencia mental o espiritual) tiene algún tipo de correlato en el cerebro material/objetivo y en el organismo (cuadrante superior derecho). Así, por ejemplo, incluso alguien que está teniendo una experiencia espiritual (SI) mostrará cambios en las ondas cerebrales objetivas que podrán ser medidos por la máquina de electroencefalogramas (SD).

Pero los estados conscientes, los valores, la profundidad y las intenciones no pueden ser *reducidos* a ondas cerebrales porque, aunque un valor es mejor que otro, una onda cerebral no es mejor que otra. Experimentas compasión y sabes que es mejor que el crimen; mientras estás pensando eso, tu cerebro estará produciendo ondas cerebrales que pueden ser registradas en una máquina adecuada. Pero aunque sabes que la compasión es mejor que el crimen, no hay nada en la máquina de electroencefalogramas que diga: «Esta onda cerebral es más valiosa; esta onda cerebral es más moral; esta onda cerebral es más hermosa.» La máquina EEG sólo puede mostrar que un estado cerebral es *diferente* de otro; no puede decir que un estado sea *mejor* que otro. Para realizar ese juicio, tienes que confiar en la conciencia interna, en la profundidad, en el reconocimiento de valores —holarquías de *calidad*—, mientras que la máquina de EEG sólo puede registrar holarquías de *cantidad*. Reducir la banda izquierda a la derecha es reducir toda calidad a una cantidad y, así, como hemos visto, aterrizar directamente en un universo sin calidades, también conocido como tierra plana o planicie.

Y esto es precisamente lo que ocurrió. Dentro de la tierra plana, como decíamos, surgieron dos campos: el Ego y el Eco. Ambos estaban orientados fundamentalmente hacia el terreno plano, hacia el mundo empírico de la banda derecha, hacia el mundo sensorio, hacia la Naturaleza objetiva, que era el mundo «realmente real». Ambos estaban implicados en el reduccionismo sutil en una medida u otra. Pero con una diferencia: los campos Ego se aferraban al Ego

racional de la banda izquierda y a su individualidad, y los campos Eco querían hacer todo el recorrido hasta insertar el Ego en la gran trama de la Naturaleza y sus comuniones. Este estado de cosas queda representado en las figuras 12-5 y 12-6.

En la figura 12-5, vemos la historia básica tal como la hemos contado hasta ahora, hasta y antes del colapso de la tierra plana. La evolución cultural (II) ha pasado del arcaico al mágico, al mítico, al racional (en el cuadrante individual o SI: cuerpo/sensoriomotor a *preop*, a *conop*, a *formop*), con una evolución moral correlativa que pasa del estado egocéntrico al etnocéntrico y al mundicéntrico, y una evolución social (ID) que pasa de las sociedades forrajeras a las horticultoras, agrarias e industriales, acompañadas por una organización social que pasa de tribus a pueblos, a imperios, a naciones (sistemas sociales). Los cuatro cuadrantes (o simplemente los Tres Grandes del yo, nosotros y ello) han sido diferenciados, y aunque no están genuinamente integrados, tampoco están disociados todavía; en este punto temporal, cada uno de ellos está persiguiendo su propia verdad sin dejarse obstaculizar por la dominación de los otros. (La figura 12-5 también es un mapa del aspecto que podrían tener los Tres Grandes cuando estén integrados, donde cada cuadrante tendría su lugar honrado y respetado: una tarea de la visión-lógica a la que volveremos.)

Pero entonces comienza el deslizamiento de aproximadamente un siglo hacia el gran orden interconectado de realidades empíricas, hacia el reduccionismo sutil, hacia la trama holística de «ellos» entretrejidus, el gran *Système de la Nature*. Esto se representa en la figura 12-6, que es un mapa general del propio terreno plano.

El aspecto más notable del mapa es que en los dominios de la banda izquierda falta prácticamente todo menos el Ego racional. Ésta es una representación desnuda y gráfica del sujeto suspendido en el aire, desvinculado, alienado, hiperautónomo que era el ego de la Ilustración.

En el cuadrante superior izquierdo, el Ego racional se vio cortado de sus niveles inferiores (naturaleza interior), y quedó cortado de los niveles superiores de su propio Espíritu, de su propio Yo Superior («¡No más Ascenso!»). En el cuadrante inferior izquierdo, era ignorante del vasto papel jugado por los contextos culturales en el desvelamiento de las verdades y el moldeamiento de los valores, y así tendía a confundir sus propios elementos culturales

con las verdades universales (cuando a menudo sólo eran las preferencias de los hombres burgueses blancos y propietarios.) Aunque el Ego racional consideraría que, en su mayor parte, el mundo de la banda derecha de la Naturaleza empírica y del gran orden interconectado era la realidad fundamental, el Ego se había cortado de la comunión o unión con esa Naturaleza porque imaginaba que su trabajo era *reflejar* imparcialmente y de manera desapegada la Naturaleza (el paradigma de representación, el «espejo de la Naturaleza»). Todo esto está representado con precisión por el Ego colgando en el aire en el cuadrante superior izquierdo.

En esta situación, el Ego racional era parcialmente inocente. No estaba conectado con sus propias raíces internas (los estadios de desarrollo que conducen hasta el Ego racional) porque, de muchas maneras, ésta aún no habían sido descubiertas. La mayor parte de la gente de nuestros días usa la razón sin conocer realmente los estadios ontogénicos que la producen, a saber: los estadios sensoriomotor, *preop*, *conop* y después *formop*. Simplemente no es inmediatamente evidente a la razón que la razón misma se desarrolló o evolucionó. Y, sin embargo, la razón es la primera estructura que puede reflejar el mundo imparcialmente. Así, la postura natural de la razón es simplemente la de asumir que está aparte del mundo y puede reflejarlo inocentemente. Esta parte del dualismo cartesiano es completamente comprensible, aunque está equivocada. Y la mayoría de los filósofos ilustrados, desde Locke hasta Kant, hicieron esta suposición al no comprender los estadios evolutivos que conducen a la razón. De hecho, una de las principales críticas de Hegel a Kant era que la conciencia no era simplemente algo dado, sino más bien «sólo puede ser concebida como *algo que se ha desarrollado*», y hacer un seguimiento de ese desarrollo fue uno de los grandes dones del Idealismo. Aun así, los estadios de conciencia sólo se han elucidado de manera rigurosa y apoyada por investigaciones empíricas en la segunda mitad del siglo XX: Baldwin, Werner, Graves, Maslow, Piaget, Loevinger, y así sucesivamente. Así, lo que he dibujado en la figura 12-5 es cómo podemos comprender los cuadrantes a día de hoy, con todas las investigaciones que se han dedicado a ello. Aunque los filósofos de la Ilustración tuvieron pleno acceso a los cuadrantes, la investigación en cada uno sólo estaba empezando, y esta simple e inocente ignorancia es parcialmente responsable de que el mundo se pareciera a la figura 12-6, que es el

modo en que la Ilustración veía el mundo en general.

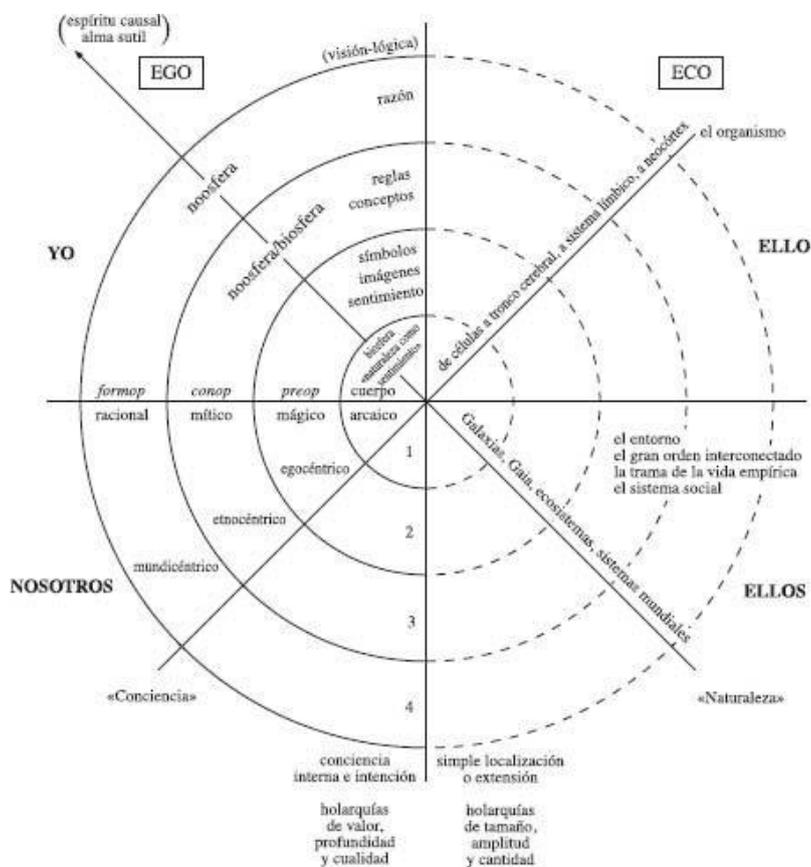


Figura 12-5. El Ego y el Eco antes del Colapso

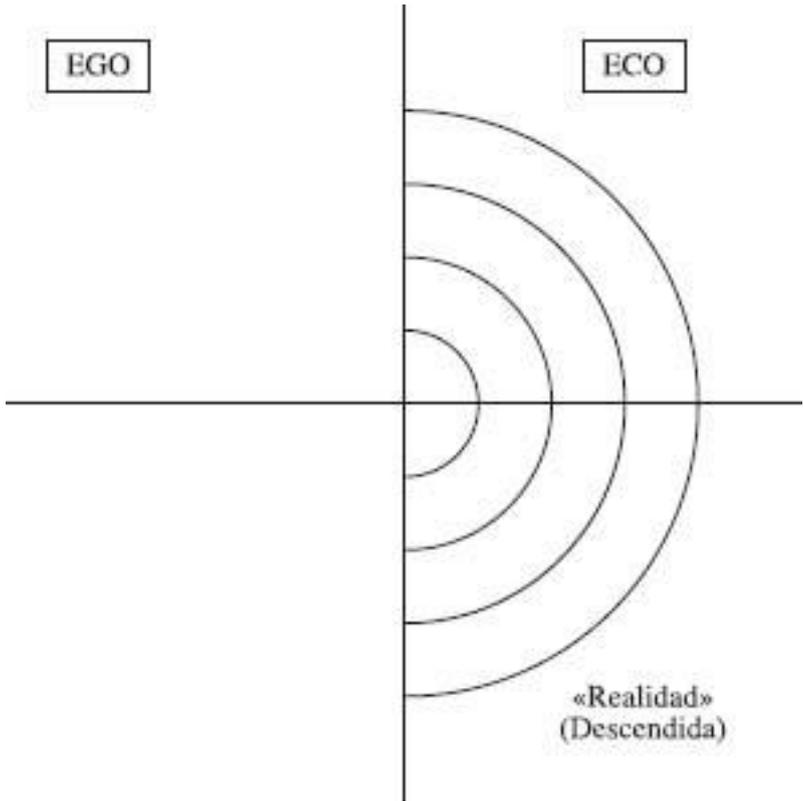


Figura 12-6. *Terreno plano.*

Los estadios más allá del Ego racional también eran negados (o ignorados) —los estadios superiores transracionales del alma sutil y el espíritu causal— precisamente porque, como hemos visto, la Ilustración gritaba: «¡No más Ascenso!» Esto fue parte del noble intento de ir más allá de la mitología religiosa etnocéntrica hacia los derechos mundicéntricos del hombre (y pronto de la mujer): «¡No más mitos!» Pero el niño transracional fue arrojado con el agua del baño prerracional, y así el Ego quedó cortado tanto de sus raíces en la tierra como de sus ramales en el cielo.

Pero no todo el aislamiento del Ego era inocente o noble. Después de todo, Plotino poseía la plenitud de la razón y no por ello arruinó los interiores. En este juego de colapsar el *Kósmos* estaba implicado algo más, y, como seguiremos viendo, ese juego era la reducción de todos los sucesos de la banda izquierda a sus correlatos

de la derecha, la reducción de todas las realidades al gran orden interconectado del sistema de la Naturaleza. Y una vez que se completó esa reducción, el Ego como sujeto no tenía lugar para encajar en el mundo de ellos holísticos; y así, una vez más, como se ve en la figura 12-6, el Ego racional se quedó suspendido en el aire.

Los campos Eco estaban de acuerdo con los campos Ego en que el gran orden interconectado y el sistema de la Naturaleza era el mundo «realmente real» (ambos campos suscribieron el terreno plano descendido); pero los campos Eco estaban alarmados ante el desapego del Ego y su distanciamiento racional («el desencantamiento del mundo»), y deseaban, en cambio, una unión simpática con la gran Trama de la Vida: deseaban unirse con la planicie, no ser un reflejo de la planicie. Y en este deseo de «unión con la Naturaleza» vemos el problema filosófico arquetípico de la modernidad (es decir, de la planicie), a saber: el problema cuerpo/mente, que es otro nombre para lo que llamamos «el problema central de la modernidad», o cómo el sujeto («mente») encaja con el mundo («cuerpo»).

El problema mente/cuerpo

El problema mente/cuerpo es un problema de la planicie. Ha demostrado ser tan intratable porque, en la estela del colapso moderno, tanto la «mente» como el «cuerpo» tienen al menos dos significados completamente diferentes, lo que nos da cuatro problemas ocultos en uno. Pero la cosa no es tan mala como suena, y puedes seguir esto con facilidad mirando la figura 12-5.

Para empezar, «cuerpo» puede significar el organismo biológico como totalidad, incluyendo el cerebro (el neocórtex, el sistema límbico, el tronco cerebral, etc.); en otras palabras, «cuerpo» puede significar todo el cuadrante superior derecho, al que llamaré el «organismo».

Pero «cuerpo» también puede significar, y para la persona media significa, los sentimientos subjetivos, las emociones y las sensaciones corporales. Cuando la persona típica dice: «Mi mente está luchando con mi cuerpo», se refiere a que su voluntad está luchando con algún deseo o inclinación corporal (como deseo de sexo o alimento). En otras palabras, en su uso común, «cuerpo» significa los niveles inferiores del propio interior. En la figura 12-5 he nombrado los niveles del 1 al 4, de modo que en este uso «cuerpo» es

el nivel 1 del cuadrante superior izquierdo, y el otro mecanismo del «cuerpo» es todo el cuadrante superior derecho (el organismo total).

Pasando del cuerpo a la mente, muchos investigadores científicos simplemente identifican la «mente» con el «cerebro», y prefieren hablar únicamente de estados cerebrales, neurotransmisores, ciencia cognitiva, y así sucesivamente. Usaré el término «cerebro» para cubrir ese significado, que hace referencia a los niveles superiores del cuadrante superior derecho (por ejemplo, el neocórtex).

Por otra parte, cuando la persona media dice: «Mi mente está luchando con mi cuerpo», no se refiere a que su neocórtex está luchando con su sistema límbico. Con la palabra «mente» se refiere a los niveles superiores de su propio interior, los niveles superiores del cuadrante superior izquierdo (aunque podría no usar exactamente estos términos); en otras palabras, su voluntad racional está luchando con sus sentimientos o deseos (nivel 4 está luchando con el nivel 1). La mente es descrita en relatos fenomenológicos en primera persona y en el lenguaje del yo, mientras que el cerebro es descrito en relatos objetivos en tercera persona y en el lenguaje del ello.

(Existe otro significado general para mente/cuerpo: «mente» puede significar la dimensión interior en general —o la banda izquierda— y «cuerpo» la dimensión exterior en general —o la banda derecha—; indicaré específicamente este uso cuando surja.)

Estas diversas definiciones de mente y cuerpo han sido usadas en yuxtaposición para al mismo tiempo crear y resolver el problema mente/cuerpo. El reduccionista simplemente reduce la mente al cerebro, y como el cerebro es, evidentemente, parte del organismo, no hay dualismo: ¡el problema mente/cuerpo está resuelto! Y eso es correcto: el cerebro es parte del organismo, parte de la gran trama de la vida y del orden empírico interrelacionado, de modo que no hay dualismo; tampoco hay ningún valor, conciencia, profundidad o divinidad en ninguna parte del universo resultante. Y ese reduccionismo es exactamente la «solución» que el paradigma fundamental de la Ilustración impondría a la realidad, una «solución» todavía rampante en la mayor parte de la ciencia cognitiva, de la neurociencia, de la teoría de sistemas, y así sucesivamente: reduce la izquierda a la derecha y después declara que ha resuelto el problema.

Pero la razón por la que la mayoría de la gente, incluso de los científicos, están incómodos con esta «solución» —y la razón por la

que el problema sigue siendo un problema— es que, aunque el monismo materialista anuncia que no hay dualismo, la mayoría de la gente sabe otra cosa, porque *sienten* la diferencia entre su mente y su cuerpo; la sienten cada vez que deciden conscientemente mover un brazo, la sienten en cada ejercicio de voluntad. Y la persona media tiene razón, en sentido general: hay una diferenciación de mente y cuerpo, noosfera y biosfera, y esto puede sentirse en el interior de los dominios de la banda izquierda. No es dualismo rígido, como algunos filósofos han postulado, sino más bien un caso de «trascendencia e inclusión», y casi cada adulto racional tiene un sentido de la parte trascendente, en el sentido de que la mente puede, cuando tiene un buen día, controlar el cuerpo y sus deseos. Y todo esto es fenomenológicamente verdad para los dominios de la banda izquierda (en un lenguaje más preciso, *formop* es ciertamente diferente de sensoriomotor: *formop* trasciende e incluye el sensoriomotor, y por tanto puede operar sobre él). Pero *ninguno* de estos estadios de desarrollo *internos* son captados cuando «cuerpo» significa organismo de la banda derecha y «mente» significa cerebro de la banda derecha; todas esas importantes distinciones se pierden completamente en el monismo material, que no resuelve el problema sino que lo descarta.

Por una parte, planteamiento de «todos los cuadrantes, todos los niveles» deja lugar para cada una de esas definiciones de mente y cuerpo, de cerebro y organismo, porque cada una de ellas representan realidades genuinas y no reducibles. Esta integración de los cuatro cuadrantes (y de los niveles en cada uno) —una tarea de la visión-lógica— ayuda a difuminar las numerosas formas del problema mente/cuerpo. Permite (y exige) una inclusión igual de los relatos fenomenológicos *en primera persona* («Yo»), de las estructuras en *segunda persona* («nosotros») y de los sistemas orgánicos en *tercera persona* (ello). [Véase *Psicología integral*, «El 1-2-3 de los Estudios de la Conciencia».] Además, el problema cuerpo/mente definitivo —la relación de lo subjetivo-interior con lo objetivo-exterior— se resuelve únicamente en el despertar no-dual, que trasciende e incluye los cuadrantes. Mi declaración, por tanto, es que una visión de «todos los niveles, todos los cuadrantes» resuelve sustancialmente el problema mente/cuerpo en sus principales formas.

Los detalles de esta afirmación exigirían un gran libro por sí mismos; lo menciono ahora porque se relaciona directamente con el

tema implicado, a saber: la relación entre el Ego y el Eco. Porque los campos Eco, al afirmar que la Gran Trama de la Vida cubre toda la realidad, se deslizó hacia la noción habitual que la planicie tiene de la «realidad» (a saber: el mundo de la banda derecha), y esto se reflejó en su uso del término «Naturaleza» y, consecuentemente, en sus recomendaciones de «reencantar» el mundo, recomendaciones que aún siguen con nosotros.

Naturaleza

La palabra «naturaleza» tiene al menos tres significados (paralelos a los de «mente/cuerpo»). Puede significar todo el *Kósmos*, o la Gran Holarquía del Ser, incluyendo las dimensiones de la izquierda y de la derecha. Llamemos a esto «NATURALEZA». Puede hacer referencia a la totalidad del mundo sensorio y empírico, el mundo desplegado ante los sentidos; en otras palabras, todo el mundo de la banda derecha. Llamemos a éste «Naturaleza», tal como aparece en la figura 12-5 de la banda derecha. Y puede significar naturaleza como opuesto a «cultura», o naturaleza como opuesto a historia, o la biosfera como opuesto a la noosfera (un significado que es similar a cuerpo sensorio frente a mente racional). Llamemos a eso «naturaleza», y constituye el nivel 1 de la figura 12-5.

Estas tres definiciones *representan realidades reales*, y por tanto las tres son aceptables. Pero los problemas comienzan cuando uno no especifica a cuál de ellas se refiere. (A partir de ahora, indicaré de manera general qué uso se le da, pero el contexto también debe servir como guía.)

Lo que veremos que ocurre es lo siguiente: como a las dimensiones internas —y especialmente las dimensiones superiores y trascendentales— se les negó una realidad fundamental en la planicie, la NATURALEZA en su conjunto fue sacada del cuadro (tanto por los campos Ego y como por los Eco). En cambio, la realidad llegó a ser la «Naturaleza», o la totalidad del *mundo sensorio y empírico*; éste era el gran orden interrelacionado y sistémico de la Naturaleza. Y como todos los interiores tienen correlatos en los exteriores, y como la *suma total* de los exteriores fue llamada Naturaleza, entonces, si reduces todos los interiores a exteriores, parece que la Naturaleza *lo incluye todo* (mientras que sólo incluye el mundo de la banda derecha).

Una vez que nos enfocamos en la Naturaleza (en el mundo sensorio y empírico), se vuelve muy difícil entender cómo la noosfera

trasciende la biosfera, que trasciende la fisiosfera. Porque estas distinciones descansan, en parte, en los dominios *interiores* (véase figura 12-4). En el mundo del monismo material o del materialismo científico, no hay razón para hacer ninguna de estas distinciones. Todas ellas no son más que variaciones de complejos sistemas materia/energía. La noosfera, la biosfera y fisiosfera son vistas simplemente como formas complejas de la fisiosfera misma. Lo que llamamos la noosfera, por ejemplo, es reducida por el materialismo científico a las funciones del neocórtex, que en sí mismo es un sistema complejo de materia/energía y fluctuaciones de información. Y como el cerebro es parte del organismo, que es parte de la Naturaleza, entonces, evidentemente, la noosfera sólo es parte de la Naturaleza (o sólo es una parte de la «biosfera» en el sentido amplio de «Naturaleza»). Así, obviamente la noosfera no trasciende e incluye la biosfera; la noosfera es parte de la biosfera, o eso es lo que parece a la planicie. *Cuando todos los interiores son reducidos a exteriores*, uno ya no puede reconocer grados de profundidad interior, y entonces todas las cosas se convierten *igualmente* en una hebra de la gran trama interrelacionada de ellos sin valores. *Todo* es parte de la Naturaleza...

En las dimensiones interiores, por otra parte, las distinciones entre biosfera, noosfera y teosfera se muestran, por ejemplo, como distinciones entre sentimientos y deseos corporales (prerracional), la mente razonadora (racional), y el alma y el espíritu (transracional); todos ellos pueden ser conocidos directa e inmediatamente en la conciencia, y todos ellos tienen correlatos observables en el mundo de la Naturaleza (como se muestra en la figura 12-4), pero *ninguno de ellos puede ser reducido a la Naturaleza* sin acabar precisamente con la planicie mostrada en la figura 12-6. Que es, por supuesto, lo que ocurrió.

Allí, en el mundo de la planicie, «trascender e incluir» sigue siendo la norma general (los veinte principios son verdad en los cuatro cuadrantes), y así el neocórtex sigue trascendiendo e incluyendo el sistema límbico, que trasciende e incluye el cerebro reptiliano, tal como sus células trascienden e incluyen moléculas, que trascienden e incluyen átomos, y así sucesivamente. Destruye el inferior, y el superior también queda destruido (pero no al revés; principio 9). Esto ya es suficiente para mostrarnos que lo superior trasciende e incluye lo inferior. Pero, como hemos visto repetidamente, en el esquema de la banda derecha no hay

clasificaciones cualitativas, sólo cuantitativas: no hay mejor o peor, sólo mayor o menor, y así, reducir la NATURALEZA a la Naturaleza es aterrizar directamente sobre la planicie. Que es exactamente lo que hicieron ambos campos.

Así, tanto los campos Ego como los campos Eco acabaron abrazando la realidad general descrita en la figura 12-6. Y con eso, podemos retomar la historia.

El Ego

En esta sección y la siguiente examinaremos con más cuidado los puntos fuertes y las debilidades tanto de los campos Ego como Eco.

Como indiqué, esta era una batalla librada fundamentalmente dentro del mundo plano y descendido, en el que el Ego desencajado trataba de resolver su relación con el Eco externo holístico, ambos monológicos hasta la médula. Sin embargo, como veremos, los campos Ego estaban continuamente abriéndose en la dirección del sendero ascendente, intentando poner al Ego en su conjunto en la dirección del Yo puro, y esto culminaría en el *Sujeto infinito*, de Fichte, como el Uno trascendental (como veremos). Y los campos Eco estaban abriéndose siempre hacia el puro Descenso radical, abrazando fuertemente el mundo descendido de los Muchos diversos e inmanentes, resumido en la *Sustancia pura*, de Spinoza, (que muchas veces se tomaba como pura *inmanencia* o Descenso, al igual que el Sujeto infinito de Fichte se tomaba por la *trascendencia* pura o Ascenso).

Al final del siglo XVIII, esta tensión (entre el Ego y el Eco, y en sus formas extremas entre el puro Ascenso y el puro Descenso) era insoportablemente aguda, y sonaron algunas voces de alarma que decían: «¡Unid a Fichte y a Spinoza!»; es decir, unid el Eco y el Ego, unid Ascenso y Descenso, y por tanto curad a ese Dios esquizoide que lleva dos mil años dominando la cultura occidental. Hubo un individuo especial que estuvo a la altura de la ocasión e intentó realizar la deseada integración...

Pero entretanto, Ego y Eco se enfrentaron como enemigos mortales, y la batalla, como he dicho, fue: ¿La buena vida reside en la *individualidad* del Ego o en sus *comuniones*? ¿En el Ego o en el Eco?

Dividiré cada una de las secciones en «positivo» y «negativo». En lo positivo, expondré cómo era el campo desde cada bando y señalaré lo que parecen ser las verdades coherentes de cada uno de

ellos. En lo negativo, criticaré lo que cada uno de los campos dejó de hacer satisfactoriamente; estas críticas exponen las debilidades reales de cada campo que históricamente llevaron al idealismo a intentar la esperada integración.

Ego-positivo: libertad

Podemos situar correctamente el campo Ego sólo si recordamos los genuinos y benéficos avances que el ego-racional había logrado al emerger de la identidad basada en el rol de las jerarquías míticas de dominio.

(Recordemos la confusa terminología: el ego-racional no era, per se, «egoísta», sino lo *contrario*: el yo se había desarrollado desde las capacidades egocéntricas a las etnocéntricas y después a las mundi-céntricas —hasta la visión posconvencional del pluralismo, tolerancia y perspectivismo universales, como se muestra en la figura 12.5—. En la medida en que el ego vivía según su potencial racional, el ego maduro estaba centrado en el mundo —una visión descentrada y universalmente pluralista—. A este «ego maduro» me refiero cuando hablo del campo «Ego», y es este ego maduro, racional y mundicéntrico el que tenían en mente quienes lo proponían.)

Evidentemente, esta es parte de la *dignidad* de la modernidad, parte de la liberación y del movimiento de la Ilustración que luchó, idealmente, para liberarse del prejuicio etnocéntrico, del imperialismo mítico y de la violencia inherente a estos compromisos superficiales. ¡No más mitos!

«En la tradición de la Ilustración —nos recuerda Habermas—, el pensamiento se entendió como oposición y fuerza contraria al mito. Como oposición, porque opone la fuerza natural del mejor argumento sobre la normativa autoritaria [jerarquía de dominación] de una tradición conectada con la cadena de generaciones anteriores; como *fuerza contraria*, porque... rompe el hechizo de los poderes colectivos. La Ilustración contradice al mito y, por tanto, escapa a su violencia»³¹.

El poder (y la violencia) de la mitología se deben en gran medida al hecho de que hace afirmaciones que no pueden ser expuestas a pruebas más profundas..., sin destruir la autoridad de la afirmación misma. Esta es la definición de ideología: intereses ocultos, pretensiones de poder ocultas, que desfilan como verdades; verdades que no pueden ser *expuestas a pruebas* sin quitarles su *poder*. «Detrás de la teoría subyace escondida una mezcla

inadmisible de poder y validez, y es a ella a la que debe su reputación: están confundidos porque las pruebas de validez están determinadas por relaciones de poder»³².

En su mejor faceta, la Ilustración se comprometió a exponer estas relaciones de poder y a dismantelar las jerarquías de dominación que habían sido el núcleo de las instituciones sociales, culturales y religiosas de las épocas mítica y mítico-racional. Libertad, igualdad, fraternidad: «¡No más mitos!» significaba «¡No más jerarquías de dominación!», y la Era de la Razón y de la Revolución se puso en marcha para lograr justamente eso.

«A pesar de todos los esfuerzos de la tiranía, a pesar de la violencia y truculencia del sacerdocio, a pesar del esfuerzo y vigilancia de los enemigos de la humanidad —gritaba apasionado Holbach—, la raza humana logrará la iluminación; las naciones conocerán sus verdaderos intereses; una multitud de rayos, reunidos, formarán un día una masa de luz ilimitada que calentará todos los corazones e iluminará todas las mentes» (*Essai sur les préjugés.*) *Ecrasez l'infame!*

Los utilitaristas pueden haber estado operando en un medio de ontología plana (no hace falta repetirlo), pero incluso ellos estaban guiados por un objetivo de benevolencia universal extensible a todos los seres humanos (y a menudo a los animales), sin tener en cuenta la raza, credo, color (y pronto el género). Bentham afirma: «¿Hay alguna de mis páginas en la que el amor por la humanidad ha sido olvidado? Mostrádmela, y esta mano será la primera en romperla.»

Todo esto, evidentemente, era radicalmente nuevo a nivel colectivo. Que la razón pudiera elevarse sobre los estrechos intereses de una postura egocéntrica o etnocéntrica e intentara descubrir y afirmar lo que era bueno y justo para todos los seres, no meramente para mí y mi tribu o mi nación: esta fue una de las motivaciones constantes del Ego racional.

Para elevarme hasta este pluralismo centrado globalmente, yo, el Ego, debo enfrentar, en mí mismo, cualquier tendencia a la actuación egocéntrica o etnocéntrica. Debo luchar contra mis propias inclinaciones, mis propios deseos, mis impulsos naturales, en la medida en que me alejan de la justicia global.

El Ego racional, entonces, debe *luchar* contra las corrientes que le alejan de su postura moral mundicéntrica, sea en la naturaleza o en la cultura. La razón, y sólo ella, me trae esta visión, y por tanto

yo, como Ego, debo distanciarme de los poderes e impulsos que no tienen el nivel de esta ética racional de cuidado universal.

Y, argumentaría el campo Ego, si el ego-racional fuera sólo otra hebra del gran entramado natural, entonces todas sus acciones estarían determinadas por la trama misma. Entonces seríamos guiados únicamente por el dolor y el placer, y por tanto no tendríamos recursos en nosotros mismos para negar nuestras propias tendencias egocéntricas en nombre de una compasión más amplia por los demás. Es verdad que el zorro nunca se desvía de su camino para ayudar a una gallina perdida (a menos que esté en el menú), y ¿por qué debería hacerlo? ¿Pero es *ese* el modelo ideal de mi respuesta ética?³³.

No, la gran trama natural, el Eco-mundo, no me puede ofrecer nada en cuanto a una respuesta moral mundicéntrica. Por el contrario, la razón, y sólo ella, me permite salir de mis propias inclinaciones naturales, actuar en beneficio de otros y tratar a los demás como a mí mismo.

La figura central en todo esto es, por supuesto, Immanuel Kant. El sujeto moral, el ego-racional, es *libre* precisamente en la medida en que puede *desmarcarse* de los tirones *menores* del deseo egocéntrico, de la mera supervivencia natural, de las inclinaciones que le dispersan, y residir en la libertad moral.

Uno de los objetivos centrales de Kant fue el de reivindicar la libertad moral y la independencia del ego-sujeto; establecer su *autonomía* ante el tirón de la *heteronomía* u «otras tendencias», con lo que se refería especialmente a las otras tendencias de la cultura etnocéntrica, de la religión mítica (metafísica), y a las inclinaciones y deseos naturales inferiores. La auténtica voluntad moral extrae su perspectiva global desde *dentro*, de la propia *razón*, y no de ninguna fuente externa en absoluto, ya sea la Iglesia, el Estado o la naturaleza.

Así, para Kant, una persona es verdaderamente *libre* (es decir, verdaderamente *autodeterminada* y no empujada por un orden externo) cuando (y sólo en el caso de que) la persona actúe a partir de una determinación impuesta por su propia voluntad racional. Cuando actúo desde una perspectiva global, entonces soy realmente *libre*, libre de las posturas menores y mezquinas que me atrapan en su superficialidad. Cuando actúo desde una postura mundicéntrica, soy realmente libre —y esta postura mundicéntrica es, en sí misma, generada y comprendida sólo por la racionalidad (por el perspectivismo universal).

Así, soy realmente libre sólo cuando actúo de acuerdo a mi propia voluntad moral en su capacidad mundicéntrica. Cuando actúo desde la postura racional, *entonces* actúo desde la libertad pura de la voluntad racional, ya que este es *mi yo* más verdadero y profundo (por así decirlo). No estoy siendo forzado por otro a actuar de esta forma (heteronomía), porque la postura mundicéntrica es generada sólo por mi propia racionalidad: estoy totalmente autodeterminado y, por tanto, soy libre en el sentido más verdadero.

Por tanto, no soy verdaderamente libre cuando actúo egocéntricamente (esto es simplemente ser esclavo de mis deseos). Tampoco soy libre cuando soy esclavo de la mentalidad de rebaño y de la opinión de masas (de la estructura sociocéntrica y conformista). Además, como diría Kant, tampoco soy libre en la naturaleza amoral (allí soy meramente un nudo en la trama interconectada). Por tanto, soy libre únicamente desde la postura que me da mi racionalidad, libre porque trasciendo las ligaduras más superficiales que no benefician a la compasión universal ni al cuidado categórico, y por tanto me hieren a mí también.

En la libertad moral, declaro mi independencia de la naturaleza y sus caminos amoraes. «Tal independencia —dice Kant— es llamada *libertad* en sentido estricto y trascendental.» Por el contrario, estar ligado a autoridades externas, costumbres tradicionales, dogmas eclesiásticos, o a la naturaleza y su trama: todo esto me separa de la postura mundicéntrica hacia uno u otro tipo de parcialidad, estrechez, maldad, latrocinio.

«Esta es la estimulante noción central de la ética kantiana. La vida moral es equivalente a la libertad, en el sentido radical de autodeterminación por medio de [la propia] voluntad moral. A esto se le llama “autonomía”. Cualquier desviación de ella, cualquier determinación de la voluntad por consideraciones externas, inclinaciones, autoridades, incluso por el mismo Dios, es condenada como heteronomía. Lo numinoso que inspiraba temor no era tanto Dios como la ley moral misma, el mandamiento autootorgado [pero global] de la Razón..., la ley moral que Él se da a sí mismo como voluntad racional. Así, se pensaba que los hombres están más cerca de lo divino, que impone respeto incondicional, no cuando lo adoran sino cuando actúan con libertad moral»³⁴.

A mi juicio, hay mucha verdad en la proposición kantiana, sobre todo en los términos generales en que la he perfilado. Kant no sólo diferenció cuidadosamente los Tres Grandes, sino que luchó

fuertemente contra la tendencia reduccionista de la época³⁵. Usando nuestros términos, Kant señalaría que la noosfera no está en la biosfera (yo diría que está dentro y más allá de la biosfera); por tanto, el imperativo moral noosférico *no puede ser encontrado empíricamente* (sólo interpersonal o prácticamente). Kant lucha claramente contra la homogeneización de motivaciones que tanto prevalecía en los utilitaristas; para él, expandir las inclinaciones y los deseos sensuales es lo mismo que expandir la heteronomía, la esclavitud, las adicciones.

Pero la visión de Kant está trabada debido a su incapacidad final de integrar a los Tres Grandes (a pesar de sus esfuerzos en la *Tercera crítica* a través del arte y el organismo; evidentemente, esta integración o «reconciliación» es lo que Schelling y Hegel asumieron que tenían que producir, como veremos enseguida). Entre otras cosas, esta deficiencia dejó un problema intratable: ¿cómo se relacionan Ego y Eco?

Pero entretanto, algunas de las verdades obvias en este tipo de posición eran las fuerzas motivadoras que guiaban a los campos Ego en sus diversas formas. Cuanto mayor era la acción del Ego, es decir, cuanto más se puede desenganchar del Eco (y la heteronomía en general), tanto mayores el conocimiento y la libertad del yo.

Así surgió el polo subjetivo del paradigma fundamental de la Ilustración, al que se ha llamado «sujeto autodefinido», el «ego-autónomo», el «yo-libre», el «yo-puntual», la «filosofía del sujeto», la «subjetividad autosuficiente»³⁶. Taylor se refiere a este emergente general como «una revolución en la conciencia moral». Foucault lo llama «reestructuración repentina, radical» y «profundo trastorno, una mutación arqueológica». Es, en esencia, la emergencia de la modernidad, la emergencia del Ego.

Podríamos decir, en el lado positivo, que el Ego propone una ética de la responsabilidad y las necesidades de autoestima (Maslow) elevándose por encima de las necesidades conformistas y de pertenencia. Pero la dirección general está clara: en Descartes, Locke, Kant y Fichte: cuanto más Ego y menos Eco, mejor.

Aquí los campos Ego comenzaron a girar hacia lo negativo.

Ego-negativo: represión

Para cada uno de estos teóricos (y muchos otros dentro del campo racional-egoico), el sujeto desimplicado *desencanta* el mundo,

¡y es mucho mejor así! ¡Precisamente es desencantando el mundo como se libera el sujeto conocedor!

(Aparte de la verdad patente de esta postura —a saber: la razón realmente desencanta el mito: las personas mayores ya no tienen que creer en Santa Claus—, sin embargo, este es el punto en el que los campos Eco comenzaban generalmente sus críticas. Incluso si hacía falta una gran dosis de desencanto, mantendían los campos Eco, aquél se había ido de la mano, y desencantado se estaba convirtiendo rápidamente en desmembrado.)

Entretanto, el Ego-sujeto libre, desocupado, en sus formas más crudas, simplemente se puso a reflexionar sin ambigüedad sobre el mundo en términos puramente objetivos (como ambos estaban radicalmente divorciados, esto no parecía suponer ningún problema: uno simplemente mira). El sujeto libre observa el mundo, lo objetiva, y describe sus resultados —el llamado «paradigma de reflexión—, una epistemología de representación que ha sido uno de los principios centrales de la modernidad, desde Descartes, Hobbes y Locke hasta Quine —lo que Habermas llama «la orgullosa cultura ilustrada de la reflexión» y Taylor resume como «conocer la realidad es tener una representación correcta de ella»—. Y si no se trataba del Ego meramente *reflexionando sobre* el Eco, entonces era el Ego *trabajando sobre* el Eco, el llamado «paradigma de producción» (Marx). Como se muestra en la figura 12-6, toda realidad es de la banda derecha, y el Ego simplemente *se refleja* en esos objetos empíricos: el espejo de la Naturaleza.

En este modelo se piensa que el lenguaje es muy simple: es un conjunto de signos convencionales que de forma directa representan cosas concretas (lo vemos desde Hobbes y Condillac hasta los lingüistas empíricos de hoy; todos ellos dejan de lado el hecho de que los signos mismos tienen significados sólo en base a un sistema intersubjetivo de otros signos, y, además, sólo los signos menos interesantes «señalan» a cosas; la mayoría de los signos señalan a otros signos: el lenguaje crea mundos, no sólo refleja los ya creados).

En todos estos casos y en el paradigma de reflexión en general, lo que vemos es el mundo reducido sin ambigüedad a términos monológicos, al lenguaje objetivo (ello), a superficies objetivas que no tienen profundidades que necesiten *interpretación* ni diálogos que necesiten *comprensión mutua*. (Como se muestra en la figura 12-6, no hay inferior izquierdo como realidad irreducible.)

El mundo es simplemente una colección de sucesos interconectados, y el conocimiento consiste en representar directamente esos hechos. El conocimiento se refiere a esos objetos, y no al entendimiento mutuo entre sujetos (y, por supuesto, tampoco a la trascendencia de ambos, sujeto y objeto en el Uno no-dual). Este conocimiento no es translógico ni dialógico, es monológico.

Una vez más, el conocimiento representacional y objetivo (o empírico) no está simplemente equivocado, más bien es extremadamente parcial. Reduce todas las dimensiones a sus correlatos en el lado derecho (que es reduccionismo sutil; en el reduccionismo general, las dimensiones de la derecha son reducidas a sus componentes atómicos; ambas son monológicas). Como todas las dimensiones tienen algún tipo de correlato en el sendero derecho, siempre puede parecer que el proyecto avanza: siempre hay algún tipo de prueba que uno puede presentar (aunque implique una reducción). Dentro de este prejuicio, parece que genuinamente todo el mundo puede ser captado con el lenguaje-ello.

El *Kósmos* es reducido a un cosmos plano neutral. Y mientras que el primero tiene profundidad —por tanto, *valor intrínseco* inherente a la *profundidad* de cada uno de los holones (animal, humano, divino)— el cosmos plano (así parece en el lenguaje-ello) está totalmente vacío de significado, valor, conciencia, aprehensión. ¡No hay ningún componente del lado izquierdo! Como dice el famoso resumen de Whitehead, ahora el cosmos es «un asunto aburrido, sin sonido, sin olor, sin color; un mero movimiento apresurado de materia, indefinido, sin sentido alguno». (A lo que añadió: «Por tanto, la filosofía moderna ha sido arruinada».)

Pero esa es la forma en que aparecen *correctamente* todas las superficies en cualquier caso; y así, si el *único* conocimiento que se permite es el conocimiento objetivador (conocimiento de las superficies que pueden ser vistas con los ojos o sus extensiones), entonces los resultados de este tipo de investigación están predeterminados: busca cualquier valor de forma objetiva y no encontrarás valor, únicamente superficies neutras, y en ese momento dices: «¿Qué valor?»

Como hemos visto, este mundo empírico, objetivo, interconectado y holístico de «ellos» no dejaba lugar al sujeto (yo y nosotros). Así, en el más extraño de los giros dentro de esta extraña historia, desde comienzos del siglo XVIII (aunque hubo algún esfuerzo anterior), el sujeto intentó llegar a sí mismo, conocerse,

volviendo esta mirada monológica hacia sí mismo. Replegó la mirada monológica. Es decir, el sujeto intentó categorizarse, describirse y explicarse en términos objetivos, en lenguaje-ello. No en términos intersubjetivos de comprensión mutua y mutuo reconocimiento, sino en los términos neutrales, naturalistas, «científicos» del lenguaje-ello.

Así nació lo que Foucault llamó «la Era del Hombre»: el estudio «objetivo» de los humanos. En una frase preciosa que resume el efecto neto del paradigma de la Ilustración (hasta la actual teoría de sistemas), Foucault señaló que con la «Era del Hombre», los humanos se convierten en «objeto de información, nunca sujeto de comunicación»³⁷.

Gran parte del trabajo de Foucault es el catalogar las pesadillas que descendieron sobre los ciudadanos a medida que se convirtieron en meros objetos (y, por tanto, «sujetos subyugados») en la red holística del conocimiento monológico (en particular en la forma biologizada del «biopoder»).

Habermas se refiere a esto como «las características totalitarias de una razón instrumental que *objetiva* todo a su alrededor, *incluida ella misma*»³⁸. En este aspecto, Habermas está totalmente de acuerdo con Foucault. «Es una idea que, al mismo tiempo, adquiere relevancia como razón centrada en el sujeto: matar las relaciones “dialógicas” transforma a los sujetos, monológicamente vueltos sobre sí mismos, en objetos unos para los otros, y *únicamente objetos*»³⁹.

Además, según Habermas: «La misma estructura [mirada monológica replegada] se encuentra en la cuna de las ciencias humanas.» Es el llamado «humanismo deshumanizante» y las «ciencias del hombre» (hacia las que ha sido dirigido justamente una gran parte del ataque posmoderno). Habermas, dándose cuenta de su punto de acuerdo con Foucault, dice específicamente: «Una *mirada* que objetiva y examina, que separa las cosas analíticamente, que penetra y supervisa todo, gana un poder que es estructuralmente formativo en estas instituciones. Es la mirada del sujeto racional que ha perdido todos los lazos intuitivos con el entorno y ha derribado todos los puentes construidos por el acuerdo intersubjetivo [y dialógico], para el que, en este aislamiento monológico, otros sujetos son accesibles únicamente como *objetos de una observación no participativa*»⁴⁰. Habermas aclara que esto no es sino otra versión de... la teoría de sistemas monológica; la red de los grandes sistemas

monológicos descendió sobre los ciudadanos para su propio «beneficio y bienestar».

Las malas nuevas continúan. Según Foucault y Habermas, estas «ciencias del hombre», objetivadoras y monológicas, son de hecho pseudociencias, y además, pseudociencias guiadas por el *poder* de autoengrandecimiento⁴¹. «Porque las ciencias humanas, con sus modelos prestados e ideales foráneos de objetividad [exclusiva], se dedicaron a estudiar un ser humano que por primera vez se había convertido en objeto de investigación científica por parte de las formas modernas de conocimiento; en ellas prevaleció inadvertidamente un impulso que no podían admitir sin arriesgar su supuesta verdad: esa presión incesante hacia el conocimiento, el autodomínio y autoengrandecimiento...»⁴².

En otras palabras, las «ciencias del hombre» y el nuevo «humanismo deshumanizado» no sólo estudiaron los aspectos objetivos (y monológicos) del ser humano (lo que hubiera estado bien), sino que lo *redujeron* a sus componentes objetivos y empíricos (este fue el error). Los humanos no eran «sujetos en comunicación» sino meramente «objetos de información». Y como esa *reducción* no es apoyada por el *Kósmos* por ser una violación de la riqueza del universo, entonces debe estar impulsada por otra cosa que no sea la verdad: debe estar impulsada en gran medida por el *poder* autoengrandecedor, según Foucault y Habermas.

De esta forma, todo el lado oscuro de la Ilustración aparece en primer plano. La catástrofe no fue la emergencia de la razón, sino que la razón fuera *confinada* y *capturada* por estructuras empírico-analíticas (objetivadoras, monológicas, positivistas) que ven *únicamente* las dimensiones del sendero derecho y nunca las del izquierdo (aunque su propio operar depende íntimamente de ellas). Era una razón que diferenciaba a los Tres Grandes únicamente para permitir su disociación; como resultado, el énfasis se ponía exclusivamente en el sendero derecho (los Tres Grandes reducidos al Gran Uno del lenguaje-ello).

La razón pasó de una comprensión mundicéntrica, en general recomendable, a una *represión* práctica y automática de cualquier cosa que no fuera de su índole. El emergente superior fue utilizado para rudos propósitos, haciendo que cada cosa fuera un objeto bajo la mirada monológica, cortando, alienando y reprimiendo las ricas comuniones que le permitían funcionar en primer lugar⁴³. Si *sólo* se reconocen las dimensiones de la derecha, entonces toda la mitad

izquierda del *Kósmos* tiene que ser reprimida, negada, reducida, distorsionada.

Los críticos de la Ilustración se han centrado especialmente en su lado *represivo* (sus nombres pronto fueron legión: Schelling, Hegel, Nietzsche, Bataille, Foucault, Derrida). Pero ninguno de los críticos ha sido más agudo que Hegel. Ya le hemos oído etiquetar a la Ilustración de «una vanidad del entendimiento», refiriéndose al «entendimiento» como razón empírico-categorica, reflexiva y monológica, en oposición a (o más bien sumida en) la Razón madura (visión-lógica), que es dialéctica, dialógica y orientada al proceso. Hegel sintió que «en el mundo moderno la *emancipación se transformó en libertad* porque el poder desencadenado por la reflexión [monológico] se había hecho autónomo y ahora se unificaba sólo a través de la violencia de una subjetividad subyugante..., que situaba como absoluto lo que es condicionado»⁴⁴.

En resumen, la razón, que se ha vuelto monológica, mantiene a todas las no-razones a distancia, las marginaliza, excluye, domina, objetiva y las desinfecta con disgusto.

Dicho de manera definitiva: era una razón plagada de Fobos. La gran razón de la Ilustración no trascendía e incluía precisamente: enfrentaba al mundo con *Ágape* para equilibrar su *Eros*. En vez de abrazo, a menudo había un distanciamiento enloquecido, una desimplicación llevada al extremo: alienación, represión y disociación (todo ello como consecuencia de una comprensible, pero a fin de cuentas loca, aversión a cualquier cosa que pareciese «heteronomía»).

No sólo funcionaba el *Eros* recomendable; un Fobos quisquilloso estaba también presente en la querida autonomía del Ego, una autonomía e individualidad que con demasiada frecuencia *cortaba sus comuniones* con la naturaleza, el cuerpo, la sensualidad, la comunidad (y sus fragmentos eran esparcidos al viento mientras se suponía que la unión y la integración se acercaban gloriosamente).

(El aislamiento del Ego, desde sus propias profundidades internas, su cultura y la Naturaleza, está bien ilustrada en la figura 12-6. Señalemos que este es un ejemplo preciso de holarquía patológica, tal como comentamos en el capítulo 1 —un holón arrogante usurpa su lugar en la holarquía normal, dominando/reprimiendo de esta forma a los demás holones de los que depende su propia existencia en última instancia—. No es simplemente una holarquía, sino una holarquía *patológica*, en la que

la hiperindividualidad corta y domina —precisamente debido al miedo— sus comuniones: la racionalidad se vuelve loca, y Fobos impulsa la represión.)

Así, incluso Habermas, proponente de la modernidad reconstruida, podía reconocer que la razón objetificante «denuncia y mina todas las formas patentes de supresión y explotación, de degradación y alienación, sólo para colocar en su lugar el inaprehensible *dominio de la racionalidad*. Este régimen de subjetividad se hincha hasta ser totalmente falso, transformando los medios de elevación de conciencia y emancipación en otros tantos instrumentos de objetivación y control, proporcionándose a sí misma una inmunidad misteriosa a través de una forma de una *dominación* totalmente escondida»⁴⁵.

Así, «la señal permanente de la Ilustración es un dominio sobre la naturaleza exterior *objetivada* y una naturaleza interior *reprimida*. La razón misma destruye la humanidad que originalmente hizo posible»⁴⁶.

El lado *represivo* de la Ilustración, la tendencia de la razón monológica a marginalizar todo lo que no fuera de su índole, Eros convertido en Fobos rampante, este cáncer se estaba abriendo camino en la Era de la Razón al mismo tiempo que sus ideales más nobles estaban rehaciendo Europa. Holbach podía cantar (¿y quién no se uniría a él?): «Este retrato de la humanidad, libre de todas sus cadenas, lejos de los enemigos de su progreso, y caminando con paso firme y seguro sobre el camino de la verdad, de la virtud y la felicidad, presenta al filósofo una visión que le consuela de los errores, crímenes e injusticias que aún mancillan la tierra... Entonces se atreve a unir estos esfuerzos con la cadena del destino humano: allí encuentra el verdadero premio a la virtud, el placer de haber creado un bien duradero que el destino ya no destruirá, porque no volverá a traer, en mortal compensación, el prejuicio y la esclavitud. Viviendo según el pensamiento y con una humanidad restablecida en los derechos y dignidad de su naturaleza, el filósofo se olvida del corrupto y del atormentado por la avaricia, el miedo o la envidia; es allí donde él habita..., un lugar que su amor por la humanidad ha embellecido con el disfrute más puro»⁴⁷.

Esa es, verdaderamente, la noble aspiración de esta Era, y nunca fue mejor expresada.

Lo que Holbach no sabía cuando escribió estas palabras es que sólo le quedaban unos meses de vida. Estaba escondido en París,

en 1793, cuando una orden de arresto contra él había sido cursada por los jacobinos, cuyo líder principal, Robespierre (según todas las referencias un hombre de gran integridad, valor y devoción por la República), pronto presidiría el reino del terror, en el que miles de personas fueron ahogadas o guillotinas por la causa revolucionaria. La razón se erguía para construir un brillante futuro (sólo para acabar sucumbiendo a sus propias limitaciones tomadas erróneamente por el absoluto, liberando a Fobos, que tiene el corazón lleno de terror y venganza).

El Eco

Los campos del Eco sufrieron inmediatamente la represión y las prácticas excluyentes que la razón podía traer, y a menudo traía consigo. El paradigma reflexivo/representacional dejó al sujeto en una posición de observador de un mundo extraño, y entre ellos había una brecha insalvable, una laguna, una fisura que se extendía en medio del *Kósmos*. Los campos Eco hallaron esta brecha entre ego y eco intolerable y se dispusieron a remediarla, sin darse cuenta de que introducirían su propia violencia encubierta; una violencia que, como la de su primo egoico, era aún más insidiosa, pues llevaba una etiqueta noble y a menudo espiritual.

Eco-positivo: totalidad

Las intenciones, como siempre, eran honorables (como lo eran las del campo Ego), y el planteamiento contenía y contiene una gran cantidad de verdad indudable. En primer lugar estaba el ataque al estatus absoluto del paradigma de reflexión, en el que el sujeto desimplicado y lejano miraba mudo, sin decir nada, a un mundo monocromo. La Ilustración, según los campos Eco, había introducido «un mundo falso de representaciones que deja al hombre cortado de sus verdaderas fuentes de vida»⁴⁸. Únicamente en la vuelta a la naturaleza, al rico tejido de la gran corriente de vida, las «fuentes vivas» podrían ser reestructuradas, recontactadas, celebradas y renovadas. (En esta sección, «naturaleza» significa tanto naturaleza como Naturaleza, o el mundo empírico sensorial dentro y fuera. En la sección siguiente usaremos nuestras definiciones más precisas para hacer un resumen general.)

Taylor resume así la situación: «Si la antropología de la Ilustración se ensalzaba a sí misma por el sentido de libertad, incluso

de júbilo, que le daba la autodefinición, la reacción a ella [el campo Eco] experimentaba esta representación del hombre como algo seco, muerto, destructor de la vida. El sentido de la libertad como autodefinición del sujeto razonador fue logrado objetivando la naturaleza, incluso la nuestra propia en la medida en que somos objetos para nosotros mismos [mirada monológica replegada]; fue logrado pagando el precio de una brecha entre el sujeto que conoce y tiene voluntad, y lo que está dado: las cosas tal como son en la naturaleza»⁴⁹.

Los promotores del amplio movimiento Eco —Rousseau (1712-1778), Herder (1744-1803) y los románticos (los Schlegel, Schiller, Novalis, Coleridge, Wordsworth, Whitman)— tomaron sobre sí la tarea de cerrar esta brecha. Herder: «Mira la totalidad de la naturaleza, contempla la gran analogía de la creación. Todo se siente a sí mismo y a sus semejantes, la vida reverbera vida.»

La clase de conocimiento más apropiado para este tipo de visión no era el pensamiento desimplicado o la representación, era más bien un tipo de sentimiento extático, lo que Wordsworth llamó «el rebosar espontáneo de poderosos sentimientos». Como dijo Herder: «El impulso es la fuerza que guía nuestra existencia, y debe seguir siendo así incluso en nuestros conocimientos más nobles. El amor es la forma de conocimiento más noble, y el sentimiento más noble.» Los que creen que la observación desimplicada es la forma más verdadera de conocimiento, deben ser, según Herder, «mentirosos o seres enervados».

Así, el campo Eco mantenía que el uso más verdadero y puro de la lengua no era el de simplemente reflexionar sobre o representar una realidad objetivada y ridiculizada, sino expresar las maravillosas corrientes de la vida: estamos idealmente dotados para esta poesía y arte. (Este movimiento es importante y tuvo amplias repercusiones, como la de reintroducir las dimensiones del cuadrante superior izquierdo: sinceridad y *veracidad* en la expresión, y no sólo la dimensión derecha de *verdad* proposicional; esta fue una contribución realmente profunda, aunque a veces fuera magnificada hasta proporciones irreales.)

La idea no era la de apartarse y reflexionar sobre la naturaleza imparcial y desinteresadamente; ahora la idea era la de *participar* en la naturaleza y *expresarla*, uniéndose a las grandes corrientes de *comuni3n* que nos alimentan a todos; no sólo glorificar la propia *individualidad* autogenerada e independiente. «Este

sentimiento no puede detenerse en los límites de mi yo; tiene que abrirse a la gran corriente de vida en la que fluye. Esta gran corriente, y no sólo la de mi cuerpo, es la que tiene que unirse con la aspiración superior... si ha de haber unidad en el yo. Así, nuestro sentimiento del yo debe ser continuo con nuestro sentimiento de esta gran corriente de vida que fluye a través nuestro y de la que somos parte; esta corriente debe alimentarnos no sólo física sino también espiritualmente. Debe ser algo más que un mero intercambio de materia. Debe ser experimentada como una comunión»⁵⁰.

Así, lo que el campo Ego había tomado como prueba de la propia libertad y autodeterminación (a saber: la objetivación y el desencantamiento de la naturaleza), el campo Eco lo tomó como signo de una división interna profunda, una profunda alienación *dentro* del sujeto que se expresaba también como fisura *entre* el sujeto y la naturaleza. Mientras que los campos Ego sentían pasión por lo que denominaban autodeterminación, independencia y autorresponsabilidad, los campos Eco mostraban una pasión similar por lo que contemplaban como unidad, totalidad, armonía. Para uno, la *individualidad* responsable; para el otro, la *comunión* abnegada.

«Había una demanda apasionada de unidad y totalidad. La visión [Eco] reprochaba amargamente a los pensadores de la Ilustración por haber diseccionado al hombre y, por tanto, por haber distorsionado la verdadera imagen de la vida humana al objetivar la naturaleza humana. Todas estas dicotomías distorsionaban la verdadera naturaleza del hombre que debía ser visto, más bien, como una única corriente de vida, o como una obra de arte, en la que ninguna parte podía ser definida abstrayéndola de las demás. Las distinciones eran vistas como abstracciones de la realidad. Pero eran más que eso, eran mutilaciones del hombre... Era una negación de la vida del sujeto, su comunión con la naturaleza y la autoexpresión de su propio ser natural»⁵¹.

Taylor resume la aspiración de toda una generación de pensadores Eco de esta forma: «Aspiraban a la unidad con el yo y a la comunión con la naturaleza (a que el hombre estuviera *unido y en comunión con la naturaleza*)». Esto se lograría por medio de una «benévola inserción en la gran corriente de vida de la que es parte»⁵².

Eco-negativo: regresión

Ahí estaba el problema. Aun *suponiendo* que esta inserción fuera deseable, ¿cómo se integra el ego en algo mayor sin perder las ganancias positivas que acababa de lograr, y por las que había luchado tan valientemente? Cuando dices renunciar al ego, preguntaban los campos del Ego, ¿quieres decir renunciar a la autonomía y volver a la heteronomía? ¿Volver a la determinación conformista de la Iglesia o el Estado, ya que son definitivamente «más grandes»? ¿Volver al impulso personal, la inclinación y el sentimiento natural, sin importar lo interesados, o autoabsorbidos que puedan ser? ¿Volver a las corrientes amorales de la naturaleza que, aunque vitales, aún no han construido culturas intersubjetivas y por tanto no tienen un modelo de interacción humana? ¿Volver al zorro que se come a la gallina, lo que supuestamente es bueno porque es *natural*?

El problema es que no podemos decir simplemente que sujeto y objeto son uno en la gran corriente de la vida. Tenemos que mostrar de qué forma esto es así, y cómo puede ser así, sin recurrir a fáciles florituras verbales. Los campos Ego eran muy persuasivos en este sentido. Si supuestamente hemos de insertarnos en la gran corriente natural, preguntaban, entonces vosotros (los campos Eco) debéis decirnos cómo podemos hacerlo sin perder la posición moral de la benevolencia universal y el pluralismo global. Como la postura mundicéntrica sólo se obtiene a través de la racionalidad (no se encuentra en ningún otro lugar de la naturaleza), entonces debéis decirnos cómo disolver la razón en el sentimiento vital sin destruir la postura misma que *permite que exista esa benevolencia en primer lugar*.

El campo Ego, desde Kant hasta Fichte (y algunos aspectos de Hegel), desgarró de forma brutal el «sentimentalismo» del pensamiento Eco. Mantenían que eso (ponerse en medio de la naturaleza y expresar emociones egocéntricas, maravillándose de cualquier sentimiento que le haga a uno llorar) no es «ni el conocimiento más noble, ni el más noble sentimiento».

Para ser más preciso, usando nuestras tres definiciones (NATURALEZA, o la totalidad del *Kósmos*, la Gran Morada del Ser; Naturaleza, o el mundo de la banda derecha y la gran Trama de la Vida; naturaleza, o sentimientos corporales y conciencia prerracional). En lo mejor de sí mismos, los Eco-románticos

desearon una unión con la NATURALEZA, una unión con el *Kósmos* (un Yo Eco-Noético o Superior, la Sobre-Alma que es el Alma del Mundo). Pero por todas las razones que hemos comentado, los campos Eco pasaron a igualar la NATURALEZA con la gran Trama de la Vida, con el vasto mundo empírico-sensorial en toda su riqueza orgánica y vitalidad. Bajo el intenso tirón gravitacional de la planicie, redujeron la NATURALEZA a la Naturaleza. Y a la Naturaleza prometieron su fidelidad eterna.

Los mejores de entre los Eco-románticos entendieron muy correctamente que la NATURALEZA (O Espíritu) sólo puede ser comprendida por una conciencia que vaya *más allá del ego racional*. Pero en su comprensible pasión por ir más allá de lo racional, a menudo acabaron recomendando cualquier cosa no-racional, incluyendo mucho de lo que era francamente prerracional; no posconvencional, sino preconconvencional; no transpersonal, sino prepersonal; no ascendente por encima del ego, sino descendente — regresante— debajo de él. No más allá de la razón, sino por debajo de ella.

En otras palabras, para abrazar la Naturaleza, la gran Trama de la Vida, a menudo recomendaron una simple vuelta a la naturaleza (o conciencia sensoria preconconvencional). No una trascendencia de la biosfera a la noosfera a la teosfera (o de lo prerracional a lo racional a lo transracional, de la naturaleza a la mente y al espíritu), sino un movimiento exactamente en la dirección opuesta. Bajo una falacia pre/trans y el tirón de la planicie, confundieron el espíritu posconvencional con la naturaleza preconconvencional.

Así acabaron con la misma planicie general que se muestra en la figura 12-6, pero en lugar de apartarse de la Naturaleza mediante la racionalidad, se insertaron en la Naturaleza mediante el sentimiento. La gran Trama de la Vida, que de todos modos es el mundo tal como se da a conocer a los sentidos, debe ser entendida no por la racionalidad que se distancia de la Naturaleza, sino por un intenso sentimiento o comunión que se inserta en la Naturaleza, que está cerca de la Naturaleza, que vuelve a la Naturaleza, que vuelve a la riqueza inmediata del mundo sensorio-empírico y la conciencia preconconvencional que lo despliega de manera más inmediata.

En resumen, los Eco-románticos trataron de hacerse uno con la Naturaleza intentando volver a la naturaleza. («Volver a la Naturaleza» y «Vuelta a la naturaleza» llegaron a significar

esencialmente lo mismo, porque «Naturaleza» es toda la banda derecha, el mundo empírico-sensorial, y «naturaleza» es la conciencia empírico-sensorial que conoce ese mundo. Recontactar con mi propia naturaleza interior es, por tanto, estar más cerca de la Naturaleza, ya que ambas son el mismo mundo empírico-sensorial.) Y así, como los campos Eco mantenían, el trabajo del ego racional es insertarse en la trama sin costuras de la Naturaleza/naturaleza, hacerse uno con la gran Trama de la Vida holística y empírica. El trabajo del ego racional es volver a la Naturaleza/naturaleza; el trabajo de la noosfera es volver a la biosfera. En cualquier caso, «volver a» era la idea operativa.

El gran deslizamiento regresivo romántico estaba a punto de empezar. Confundiendo el espíritu posconvencional con la naturaleza preconvencional, los románticos se dispusieron a buscar al Dios visible, sensible. No querían mirar desde la distancia y reflejar la planicie; querían ser uno con ella.

En este movimiento se produjo una confusión casi total de *diferenciación y disociación*. Como los Eco-románticos estaban buscando la Totalidad, cualquier tipo de diferenciación era mirada con sospecha. En lugar de ver que la diferenciación es el prerequisite necesario para una nueva integración superior (y así una Totalidad más profunda y amplia), los románticos tomaron cualquier diferenciación como un signo de disociación y fractura, un signo de que una «unión» anterior se había separado, un signo del *paraíso perdido*.

Así, en vez de ir *hacia delante*, hacia una integración superior pero aún no conseguida, supuestamente debemos ir hacia la naturaleza, tal como era *antes* del supuesto delito; debemos volver al momento anterior a la diferenciación entre biosfera y noosfera, a esas culturas que no diferencian los Tres Grandes, a esos tiempos idílicos del noble salvaje y la prístina comunión con la naturaleza; en cualquier caso, volver a algún tipo de Edén que *debe* haber existido, porque la diferenciación, en su totalidad, ahora es tomada por alienación.

En otras palabras, en vez de ver que la diferenciación es el prelude necesario de una integración *emergente*, más profunda o superior, era vista, en todos los casos, como una alteración, división y destrucción de un estado que previamente había sido armonioso. El roble era, de alguna forma, una violación de la bellota.

En esta confusión (confusión pre/trans) se perdió todo

verdadero filo crítico porque se pensaba erróneamente que la cura para las *disociaciones* reales que acosaban a la modernidad estaba en la *regresión* al estado anterior a toda *diferenciación*.

En otras palabras, mientras que los campos Ego estaban marcados por la *represión*, los campos Eco estaban marcados por la *regresión*.

Ambos desgarraban agresivamente, a menudo con brutalidad, el tejido del *Kósmos* con su ideología preferida, precisamente porque, como veremos, estaban (y están) encerrados en un paradigma plano, en el que más Ego significa menos Eco, y viceversa; no hay forma de que consoliden sus afirmaciones, que son igualmente importantes, dentro de un crecimiento emergente e integrador.

Entretanto, en el ambiente Eco-romántico resplandecía el ayer. La noción central para los Eco-teóricos era que había sucedido algo profundamente malo, alguien o algo había cometido un terrible error, la historia era sobre todo la sombra de un gran y atroz crimen, y la salvación, por encima de todo, estaba en resucitar las partes muertas y desmembradas del Paraíso Perdido.

Distintos estudiosos programaron su máquina de Volver al Pasado para distintas fechas, dependiendo principalmente de, al menos eso parecía, lo que más les disgustara de la modernidad. Como la diferenciación y la disociación están ahora tan totalmente confundidas, la *cultura* misma se convierte no en un modelo de la transformación emergente que revela mundos más profundos y amplios, sino, en primer lugar, en una fuerza *distorsionante* que esconde y retuerce a la naturaleza *pura* y a mi *prístino* yo. La cultura no es un emergente transformador hacia mayor diferenciación/integración que *puede* ir demasiado lejos hacia la disociación y alienación. No, la cultura es, en primer lugar, sólo una fuerza alienante que necesaria y violentamente separa a los humanos de la naturaleza y, a mí, de mí mismo.

Por encima de todo debo alejarme de la cultura y volver a la naturaleza, a lo salvaje que expresa la naturaleza pura y mis propios impulsos más auténticos. La cultura es fundamentalmente una distorsión, y debo buscar detrás de esa distorsión la naturaleza pura y la verdad de mi yo puro.

(A los retrorrománticos no se les ocurrió que esta «vuelta a la naturaleza» podría estar dirigida de forma preconventional y no posconventional, al menos esta posibilidad no les disuadió en

absoluto. Cuando la diferenciación es confundida con la disociación, la regresión es confundida con la salvación⁵³.)

Así comenzó la búsqueda del Paraíso Perdido. La primera parada en este viaje hacia atrás fue la Edad Media, que era elogiada por muchos románticos (entonces y ahora) como una «sociedad orgánica y sin costuras» cuyos miembros estaban estrechamente interrelacionados en una red de significados que aún no separaba la cultura de la naturaleza. Esa sociedad, evidentemente, no diferenciaba a los Tres Grandes (los siete orificios del cuerpo que hacen necesarios los siete planetas, realmente constituyen una organización cohesionada). Por otro lado, estaba la violencia de las jerarquías dominantes, Rey y Papa, y el Dios supermasculino: quizá, después de todo, este no era el Paraíso buscado.

La siguiente parada, y con mucho la más popular del Expreso de la Regresión, fue la Grecia clásica; la admiración e incluso adoración hacia esa época alcanzó proporciones febriles: «Pues los antiguos griegos representan para esta Era un modo de vida en la que lo más elevado del hombre, su aspiración a la claridad y la forma, estaba unificada con su propia naturaleza y con la naturaleza en general. Fue una era de unidad y armonía para el hombre, en la que el pensamiento y el sentimiento, la moralidad y la sensibilidad, eran una unidad, en la que la forma que el hombre daba a su vida, ya fuera moral, política o espiritual, fluía desde el centro de su ser natural, y no le era impuesta por la fuerza de la cruda voluntad»⁵⁴.

No importa que esa fuerza cruda de la voluntad hubiera hecho esclavo aproximadamente a un hombre de cada tres y asegurara el mismo destino a todas las mujeres. Esto, por supuesto, no le impidió a Schiller cantar:

Quando el mágico manto de la poesía
aún envolvía en deleite a la verdad,
la plenitud de la vida fluía en la creación.
Y allí sintió lo que no volverá a sentir jamás.

El hombre reconoció una nobleza superior en la Naturaleza
para estrecharla en el pecho de amor...

El campo Eco siguió adelante sin detenerse (y casi sin cambios) para convertirse en muchas de las ecofilosofías actuales y movimientos del «nuevo paradigma», que han retomado el Expreso de la Regresión pero de maneras aún más entusiastas. Las ecofemistas no aprueban la antigua Grecia patriarcal, sino que prefieren el periodo inmediatamente anterior de sociedades

horticultoras, reguladas por la Gran Madre, en la que las mujeres, que hacían casi todo el trabajo productivo (producían aproximadamente el 80 por 100 de los alimentos en estas sociedades), al menos compartían muchas de las decisiones de la política pública. Esto, a menudo, producía lo que se han denominado sociedades «igualitarias», o lo que Riane Eisler llama culturas de la «cooperación».

Pero esa cooperación, como hemos visto, no estaba establecida por una decisión consciente en la noosfera, sino más bien por la suerte y la casualidad en la biosfera: era el producto de la azada, no del reconocimiento mutuo. Estas sociedades prediferenciadas no son un modelo para una cultura cooperativa e integradora; son modelos de esclavitud biológica. Y así, las estadísticas cuentan la verdadera historia: como la gran cantidad de datos de Lenski evidencia, un 44 por 100 de estas sociedades se involucraban en guerras constantes y más del 50 por 100 en guerras intermitentes (lo que cuestiona eficazmente la noción de que las sociedades de la Gran Madre eran «amantes de la paz»; el 61 por 100 tenían derechos privados de propiedad, el 14 por 100 tenían esclavitud y el 45 por 100 ponían precio a la novia. E ignoremos delicadamente el hecho de que muchas sociedades hortícolas practicaban rituales con sacrificios humanos, que se requerían, entre otras cosas, para asegurar la fertilidad de la cosecha (uno de los yacimientos arqueológicos reveló la existencia de un sacrificio de ochenta niñas de un año de edad a la Gran Madre). Estas sociedades hortícolas eran cualquier cosa menos «puras y prístinas», como los ecomasculinistas han apuntado agresivamente.

Por otro lado, los ecomasculinistas actuales, para no ser superados, han llevado la máquina de la Vuelta Atrás hasta los límites humanos. No aprueban las sociedades horticultoras (el cielo de las ecofeministas); de hecho, para ellos el principio de la agricultura es el gran Delito de la Humanidad, la industrialización es meramente la consecuencia final inevitable de plantar semillas y, por tanto, «interferir» en la naturaleza «pura». (Esta es una de las razones por las que ecofeministas y ecomasculinistas no se llevan bien: la «naturaleza pura y prístina» de unos es «el crimen primal contra la naturaleza pura y prístina» para los otros. La razón, por supuesto, es que «la pura y prístina naturaleza» es pura ideología ante la que ambos campos sucumben igualmente, y por tanto cada uno de ellos está profundamente molesto de que el otro esté

interfiriendo en su territorio «puro y prístino».)

Ralph Metzner, representante de una larga línea de ecomasculinistas, explica: «Al rastrear los orígenes históricos de la escisión entre la conciencia humana y la naturaleza (señalemos que desde el principio no puede establecer la diferencia entre diferenciación y disociación, y va a tener que volver hasta el *principio mismo* para superar el Crimen, porque cada diferenciación va a ser interpretada como una distorsión) es posible distinguir nuevos niveles de distorsión, puntos de elección más alejados y transformaciones culturales que llevan a una disociación y alienación más profundas. El primer movimiento hacia una actitud controladora y alteradora de la naturaleza llegó en la domesticación del Neolítico [horticultura], aproximadamente de diez mil a doce mil años, cuando la forma de vida cazadora y recolectora que habíamos practicado durante cientos de miles de años, en sintonía con los cambios de los ritmos vitales y estacionales, dio lugar a economías de pastoreo y horticultura, al establecimiento en pequeños poblados y ciudades, la acumulación de excedentes, el saqueo y la guerra con las tribus vecinas, y así sucesivamente»⁵⁵.

Ahí lo tenemos. El Expreso de la Regresión llega al punto de origen, más allá del cual no puede continuar y seguir llamándose humano. Ese es el último Paraíso Perdido: anterior incluso a la invención de la rueda, el estado prístino y puro se encuentra ahora en la versión actualizada del noble salvaje dentro de pequeñas tribus recolectoras. Esta es, al menos, la idea ecomasculinista del cielo: en el que todos los hombres de verdad podían cazar y las mujeres de verdad podían recoger frutos silvestres. El día típico consistía en un hermoso paseo por la naturaleza, un poco de contacto con lo masculino en la caza mayor y después a casa con las mujeres, que están descalzas y embarazadas alrededor del fuego del campamento; fumar un poco de hierba, cantar un rato («La naturaleza me ama, eso lo sé, me lo dicen las gotas de lluvia...»)

Olvidemos que, como relata Lenski, la esperanza media de vida era de veintidós años y medio; uno de cada tres niños era «abandonado» para controlar el aumento de población, el 10 por 100 de estas sociedades tenían esclavitud, el 37 por 100 ponían precio a la novia y el 58 por 100 se involucraban en guerres constantes o intermitentes...

En esta búsqueda, podríamos seguir rascando aún más abajo en el *Kósmos* en busca de un paraíso prístino y *fundacional*, más allá

del cual pensáramos que la evolución ha sido un error grotesco. Los representantes de este Paraíso serían, por tanto, portadores de una *crítica de la cultura*, que, a su juicio, les daría un inmenso poder retórico contra todo lo moderno o, más bien, contra todo lo posterior a esa época paradisíaca. La retórica condenatoria no sólo dibujaría el curso de la horrible caída humana, sino que daría a estos críticos la clave de la salvación, porque el Paraíso Perdido, del que nos habíamos desviado egregiamente, sería también la Tierra Prometida a la que todos debemos volver (siguiendo los consejos de los pocos avanzados que poseen la crítica elegida).

En todos estos campos Eco (desde el Romanticismo hasta hoy), el resultado del deslizamiento regresivo (resultado de la incapacidad de entender la diferencia entre diferenciación y disociación) tiene como resultado una visión del mundo muy dualista, maniquea, zoroástrica. Está, por un lado, el espíritu *bueno* (la naturaleza prístina) y, por otro, el espíritu *malo* (la intervención humana interpretada como desviación de la «armonía con la naturaleza»).

Pero la «armonía con la naturaleza» es imposible de definir o incluso de indicar. Ya vimos que las ecofeministas elogian las sociedades horticultoras como las que están *más* de acuerdo con las corrientes de la naturaleza y la Gran Madre, mientras los ecomasculinistas las maldicen como Crimen primordial contra la naturaleza. Por supuesto, después afirman que es la vida tribal anterior la que representa la armonía pura y prístina con la naturaleza. Pero estas tribus cocinaban, confeccionaban abrigos, creaban vestidos, hacían rituales para influenciar el resultado de la caza, y así sucesivamente. Todo ello son «interferencias en la naturaleza» de uno u otro tipo.

Pronto se hace obvio que, como la «armonía con la naturaleza» es imposible de definir de forma que permita a los seres humanos ser otra cosa que primates, entonces cada Eco-teórico, simple y arbitrariamente, decide lo que no le gusta de las necesarias diferenciaciones vividas por la humanidad.

Y, como su primo del campo Ego, tiene también sus desgraciadas enfermedades e ironías absolutas. El Ego de la Ilustración se dispuso a liberar a Eros de su heteronomía, de su inmersión en las mentalidades de rebaño, y buscó la autonomía con tal fuerza que llegó demasiado lejos hasta la alienación, y acabó con la degeneración de Eros en Fobos: buscando la libertad, sólo

encontró el miedo y la alienación, que le unieron aún más fuertemente a aquello que quería trascender.

Los campos Eco, que tanto deseaban la inserción en una forma de vida más Grande, un *Ágape* que abarcara la profundidad del *Kósmos* con alegre Amor y Cuidado, acabaron rascando capas y capas de profundidad del universo en busca de la base original en la que pudiera ocurrir esta inserción: redujeron lo profundo y superior a lo inferior y más superficial, una reducción, regresión y nivelación que, con otro nombre, se puede llamar Tánatos. Buscando una vida más amplia, sólo encontraron más muerte: una rancia igualación de las diferenciaciones que permitieron su búsqueda en primer lugar.

«Esta igualación —dice Habermas— puede ser vista también como la comparación diacrónica de la moderna forma de vida con las formas premodernas. El elevado precio que pagaban las masas de población (en las dimensiones de trabajo corporal, condiciones materiales, posibilidades de elección personal, seguridad ante la ley y el castigo, participación política y escolarización) apenas es señalado»⁵⁶.

Lo que sí se señala, en cada una de estas Eco-escuelas, es que el mundo de hoy está dejado de la mano de Dios. En algún momento del *pasado* histórico (o prehistórico), en algún momento del ayer, nos hemos *desviado* del Gran Espíritu, nos hemos disociado de la Gran Diosa. Es esta noción dualista (la noción de que nos *podemos* desviar profundamente de la Corriente real del *Kósmos*) la que coloca una visión del mundo zoroastriana, extremadamente arrogante, egocéntrica y regresiva; una visión que no advierte el hecho de que el Gran Espíritu, si realmente es Grande, debe estar detrás incluso de esos movimientos que nos parecen desviaciones. Todo ello pasa por alto que, como diría el zen, «aquello de lo que uno se puede desviar no es el verdadero Tao»⁵⁷.

El Ego y el Eco: los gemelos planos encerrados en una irónica danza de autodestrucción, ambos contribuyendo igualmente al *fracaso* de la integración. Uno *absolutiza* la noosfera, el otro la biosfera, y ninguno de ellos, por sí solo, puede absorber al otro. Y todo lo que no contribuye a la integración de ambos, contribuye directamente a su destrucción.

En este clima de repugnancia mutua (Ego contra Eco) hubo dos hechos que alteraron irrevocablemente el curso de la historia.

Uno fue el descubrimiento de la evolución.

* Del griego, *oikos*, «casa». Término empleado por el autor

con la connotación que este elemento prefijal tiene en relación al medio natural. (*N. del T.*)

EL DOMINIO DE LOS DESCENDENTES

Es el tiempo de los dioses que han huido y del dios que está por venir. Es un tiempo de necesidad, porque reside bajo una doble ausencia y un doble No; el Nomás de los dioses que han huido y el No-todavía del dios que está por venir.

MARTIN HEIDEGGER

Tanto los campos Ego como los campos Eco, a pesar de haber comenzado con las mejores y más nobles intenciones, paradójicamente habían acabado trayendo precisamente lo que querían erradicar. La razón era muy simple: como ambos campos estaban (y están) jugando en el mismo terreno plano, cuanto más éxito tiene uno de los polos, tanto más el polo excluido volverá bajo formas paradójicas; tanto más «la vuelta de lo reprimido» se cierne sobre la casa de quien lo originó. Ante la falta de un Ascenso holárquico (y un Descenso) al Uno no-dual —que niega y preserva tanto al Ego como al Eco en una trascendencia y abrazo no-duales— sólo ha habido *negación* y *repugnancia* mutuas de un campo hacia el otro.

La *integración* de los Tres Grandes (persona, cultura y naturaleza), una vez que finalmente se han *diferenciado*, era (y aún es) la mayor tarea que tiene por delante la modernidad (y posmodernidad). Simplemente, lo que hacía falta era la integración de lo interno o mundos subjetivos (yo y nosotros) con lo externo y objetivo (naturaleza); o la integración de noosfera (Ego) y biosfera (Eco).

La gran diferenciación ya había ocurrido, irreversiblemente, irrevocablemente. Lo que el mundo esperaba ansiosamente era una voz que señalara hacia la integración.

La paradoja del daño

Tanto los campos Ego como los Eco habían respondido con su propio programa de sanación, para terminar dándose cuenta de que ambos acababan agravando lo que querían calmar e inflamando lo que querían curar. Ambos campos eran su propio peor enemigo, y ambos contribuyeron a una violenta fragmentación del mundo que

supuestamente habían de sanar.

Ya hemos visto que el objetivo del ego era la transformación de las inclinaciones egocéntricas y las jerarquías de dominación etnocéntricas hacia una postura mundicéntrica de pluralismo universal, altruismo, benevolencia y libertad. Fue, en muchos sentidos, una «declaración de independencia»: independencia de la dominación religiosa y mítica, de la interferencia del estado en la vida personal, de los modos conformistas de la mentalidad de rebaño y de la Naturaleza concebida como fuente de impulsos e inclinaciones aún-no-morales. Hubo que luchar por la autonomía del Ego, que tuvo que ser asegurada activamente contra todas las fuerzas de la heteronomía que intentaban constantemente hacerla bajar de su posición mundicéntrica de tolerancia y benevolencia universales.

Estos valores (en concreto los de pluralismo universal, altruismo y libertad) son los que Taylor llama los tres «hiperbienes» (bienes que son sentidos como mejores que otros) que han caracterizado a la modernidad (y posmodernidad). Sin duda, son los valores que constituyen gran parte de la verdadera dignidad de la modernidad. Pero el Ego racional, en cuanto se hubo asegurado cierta medida de estabilidad de estos hiperbienes, comenzó no sólo a diferenciarlos de otros bienes sino a alienar, disociar, reprimir y sellar a estos últimos.

Y en todas las direcciones:

1. El Ego racional negó totalmente los sucesos transracionales o *transpersonales* («¡No más ascenso!»). Intentando, comprensiblemente, preservar la autonomía que tan duramente había ganado, la encerró a cal y canto y ejerció su propia individualidad autónoma de forma exorbitante y extremada (lo que llamaremos «hiperindividualidad»), que significó, sobre todo, no dar su recién ganada libertad a nada que se pareciera remotamente a Dios o al Espíritu.

2. Ignoró completamente, casi olvidó totalmente, su propia dimensión *interpersonal*, la dimensión de la comunicación dialógica e intersubjetiva, en favor de una estructura meramente monológica y objetivadora, que es a su vez una estructura muy *hiperindividual*, en la que las *comuniones* de la intersubjetividad son enterradas en favor de los monólogos del poder y la acción individuales. La Era del Hombre: el sujeto desimplicado (hiperindividual) mirando a los demás humanos como «objetos de información» y no «sujetos en comunicación» o comunión.

3. Y aunque hubiera podido trascender e incluir las dimensiones *prepersonales* del *élan* vital, de las raíces biológicas, de la riqueza orgánica..., a menudo simplemente las disoció y reprimió (de forma hiperindividual: nada tocaría su «libertad»). El desencantamiento del mundo natural, tanto dentro como fuera. (Véase figura 12-6.)

Cada una de estas disociaciones y alienaciones (de lo transpersonal, de lo interpersonal, de lo prepersonal) recortaría severamente su amada libertad. De aquí la paradoja del daño: al perseguir agresivamente la libertad, creó una masiva carencia de ella.

En su búsqueda de libertad (autonomía no ligada por ningún tipo de heteronomía) el campo Ego acabó estando separado del espíritu, de la naturaleza, de su propio cuerpo, de sus semejantes. Y cuanto peor se sentía, más intensificaba su retirada hiperindividual y su desencanto: y tanto menos libre se sentía. No dentro y más allá sino dentro y retirado.

En resumen, en todos estos dominios (espíritu, naturaleza, cuerpo, civismo) los cadáveres estaban esparcidos por todas partes en el camino hacia la independencia inquebrantable. El Ego racional, hiperindividual e hiperindependiente, tomó su propia autonomía relativa (que había aumentado significativamente) y la amplió hasta proporciones absolutas. En su comprensible intento de aumentar su libertad y autonomía, paradójicamente dejó miles de muertos en su camino hacia el cielo racional.

Pero la misma paradoja del daño afectó a los campos Eco. Después de empezar con la intención expresa de *descentrar* el Ego, de insertarlo de nuevo en las más amplias corrientes de Vida y Amor, los campos Eco acabaron, sin darse cuenta, siendo los impulsores de formas de conocimiento y sentimiento supremamente egocéntricas y flagrantemente narcisistas. Los campos Eco, en su deseo de desbancar al Ego —pero permaneciendo estancados, como sus oponentes, en la planicie monológica—, introdujeron en el mundo moderno la glorificación del *egoísmo divino*: un escandaloso retorno y exaltación de aquello que habían salido a combatir expresamente.

Comenzaron de forma inocente, como todas las corrientes modernas y posmodernas, con una postura mundicéntrica asentada en el espacio racional (una postura de pluralismo universal).

El deslizamiento Eco en el egoísmo divino

La racionalidad, o perspectivismo universal, opera en un espacio que permite, como todas las estructuras, varias posturas distintas y aparentemente contradictorias que pueden resultar confusas si no examinamos con cuidado lo que está ocurriendo realmente.

Por un lado, la racionalidad puede tender hacia una versión bastante rígida de la verdad «universal», operando de manera muy abstracta, mecánica y basada en fórmulas, ignorando toda individualidad, particularidad y diferencia. «Universal» llega a significar rígidamente «uniforme», con lo que una perspectiva que de otra manera sería admirablemente global acaba significando que «debe ser lo mismo para todos en todas partes». Podríamos decir que la racionalidad tiende a emerger en primer lugar de esta forma, como universalismo monológico y objetivador que es, de hecho, *uniformitarianismo* (así surgió en la Era de la Razón). Comprende bien la perspectiva global pero va demasiado lejos en su dinámica e imagina que la perspectiva global es, en todas sus particularidades, necesariamente la misma para todos en todas partes, por lo cual todas las diferencias coloristas son planchadas y sacadas fuera de la abstracción.

En la Era de la Razón y la Ilustración imperaba el *uniformitarianismo*: la alegría y dinamismo que produjo la nueva razón emergente fueron capturados casi exclusivamente en una estructura monológica y objetivadora. La causa central y dominante de que las religiones míticas fueran rechazadas en la Era de la Ilustración era que estas religiones eran muy *diferentes* unas de otras: este dios de aquí, esa diosa de allá, una historia de la creación por aquí, otra por allá. Al no estar de acuerdo entre sí, ¿cómo podrían ser verdaderas? ¿Qué otro uso podrían tener excepto el de dividir y fragmentar la humanidad? Precisamente debían ser rechazadas porque les faltaba la verdadera universalidad, una perspectiva realmente mundicéntrica: «¡No más mitos!» significaba «¡No más verdades aisladas y contradictorias!».

Surgió entonces una verdadera manía por las «verdades universales y comunes» de la humanidad, verdades que pudieran hablar a todos y que, por tanto, serían «verdaderamente verdaderas», profundamente verdaderas, para todos. Todas las preferencias individuales y los gustos, peculiaridades, diferencias locales, fueron descartadas por no formar parte de una humanidad común y universal. «La *religion naturelle*», proclamó Voltaire, sólo

puede incluir «los principios morales comunes al género humano». El doctor Samuel Clarke habló en nombre de toda una época cuando dijo: «Lo que no es conocido universalmente por todos los hombres no es necesario para ninguno.»

Esta búsqueda de un código universal e invariante, de una «ley natural» (ley universal), arrasó en todas las ramas del conocimiento, la ciencia, la teoría política y social; y llegó a las artes, la poesía, la pintura, la arquitectura...

Las afirmaciones del doctor Johnson sobre el *uniformitarianismo* en la teoría estética son bien conocidas: «Es una regla general de la poesía que todos los términos apropiados del arte están sumergidos en expresiones generales.» Lo que quiere decir, tal como él lo expresa, es que «poesía es hablar un idioma universal». Un idioma universal, una humanidad común.

Thomas Wharton, poeta e historiador literario británico, juzgó su gusto juvenil por la arquitectura gótica como una «desviación» hacia un estilo concreto, y recordaba su lamentable error con estas exclamaciones escritas en 1782:

Tu poderosa mano rompió la cadena gótica,
y me devolvió de nuevo a la verdad.

A la verdad, no confinada por el gusto particular,
cuyo patrón universal sorprende a la humanidad.

Así, *durante casi dos siglos*, «los esfuerzos realizados para el mejoramiento y la corrección de las creencias, las instituciones y el arte fueron, en su mayor parte, controlados por la suposición de que, en cada fase de su actividad, el hombre debería ajustarse tanto como pudiera al modelo universal, no complicado, inmutable, *uniforme para todo ser racional*»¹.

Spinoza, sin duda, lo resumió de la mejor manera posible: «El propósito de la Naturaleza es hacer hombres uniformes, como hijos de una madre común.»

Un lenguaje universal, una humanidad común, un modelo uniforme. Era una causa noble y en ella están contenidas verdades importantes. Porque todos, todos nosotros, compartimos la capacidad de entender imágenes y símbolos, conceptos y deseos, aspiraciones y esperanzas; todos hemos nacido del vientre de una mujer y vamos hacia la tumba; todos comemos, trabajamos, amamos y aprendemos.

La admirable postura racional mundicéntrica, en su primera emergencia a gran escala, tomó las diversas posturas de las distintas

personas, lugares, razas y credos, e intentó abstraer aquellos elementos sobre los que todo el mundo estaba de acuerdo, los que no fueran meramente idiosincrásicos, egocéntricos o sociocéntricos.

Sin embargo, en su frenético apresuramiento por encontrar y hablar un «lenguaje universal» —ya fuera en la ciencia, política, arte o religión (deísmo)— simplemente pasó como una apisonadora sobre cualquier rastro de individualidad, dondequiera que apareciera. Los seres humanos fueron objetivados estricta y monológicamente para encontrar sus puntos comunes (esto, como hemos visto, era el proyecto central de los campos Ego de la Ilustración).

Pero la racionalidad se eleva a su potencial más elevado y encuentra su mejor expresión cuando *también* persigue de forma equilibrada el espacio real del perspectivismo universal. Lo más importante de la racionalidad y su capacidad de tomar múltiples perspectivas no reside en abstraer los aspectos comunes (aunque esto sea muy importante, por ejemplo, en la medicina), sino en poder ponerse en el lugar del otro y hallar así un enriquecimiento mutuo llegando a apreciar las diferencias. Esta es la *misma* racionalidad global, pero ahora celebra las múltiples perspectivas sin pasar por encima de ellas ni dejarlas monótonamente uniformadas.

Fue precisamente esta *celebración de la diversidad* lo que estaba detrás de una gran parte de la rebelión Eco-romántica contra la Ego-Ilustración. El Eco-romanticismo a menudo se denominaba a sí mismo «antirracional», pero en este sentido concreto era «antiuniformidad». Comenzaba con la *misma postura racional* de perspectivismo universal, pero resaltaba las «perspectivas» en vez de lo «universal».

Esta tendencia es inconfundible en los primeros románticos. Señalemos cómo Schlegel se va trasladando suavemente de la perspectiva racional-universal a la apreciación de las queridas diferencias culturales: «Uno no puede llegar a ser un conocedor sin universalidad mental, es decir, sin la flexibilidad que nos permite, a través de la renuncia a la preferencia personal y a la preferencia ciega por todo lo que nos es conocido, a transponernos dentro de aquello que es peculiar de otra gente y tiempo, y, por así decirlo, *sentirlo* desde su centro hacia afuera.»

Fue precisamente la capacidad descentradora de la racionalidad lo que permitió que las diferencias culturales fueran apreciadas, incluso glorificadas, algo que no había sucedido a gran

escala *nunca* antes en la historia (es simplemente inconcebible, por ejemplo, que la sociedad hortícola celebrara los valores específicos de otra cultura).

Wackenroder escribió en aquel tiempo: «La gente siempre piensa que el punto en el que está es el centro de gravedad del universo; de forma similar miran a su propio sentimiento como el centro de todo lo que es hermoso en el arte, afirmando, como si estuvieran en la posición de ser jueces, un veredicto final sobre las cosas sin acordarse de que nadie les ha hecho jueces. Si no puedes entrar directamente en los sentimientos de tantos seres diferentes a ti y, al penetrar en sus corazones, *sentir* sus trabajos, [entonces] lucha al menos, utilizando el intelecto como lazo de conexión, por adquirir una comprensión indirecta de ellos.»

Esto no era simple tolerancia de los distintos puntos de vista, aunque fuera efectivamente parte del proyecto de expansión de la racionalidad global (incluso los campos Ego defenderían la tolerancia). El movimiento romántico era eso y mucho más: fue un intento directo de cultivar la comprensión y la evaluación benévola de los diferentes puntos de vista como medio de enriquecer la propia vida interior y como forma de dar validez objetiva a las diferentes culturas y evaluaciones. Así, mientras que Kant buscaba lo universal en todos los humanos, los románticos, ante el *mismo* espacio abierto por la racionalidad global, buscaban sus diferencias.

Según esto, una ética de la individualidad, de la diversidad, de las idiosincrasias, de lo exótico, de lo profundamente personal, incluso de lo extraño y raro, de todo lo que fuera extraordinario, entró a desplazar el *uniformitarianismo* previo. Como dijo Friedrich Schlegel: «Precisamente eso es lo original y eterno en los hombres. El cultivo y desarrollo de su individualidad [es] la vocación más elevada de la persona.» O Novalis acerca del arte: «Cuanto más personal, local, peculiar, de su tiempo, sea un poema, tanto más cerca está del centro de la poesía.» O Schlegel sobre la literatura: «Desde el punto de vista romántico, las especies anormales de literatura también tienen su valor —incluso si es excéntrico y monstruoso— como ejercicios preparatorios y materiales para la universalidad» (la universalidad en el sentido de que *todo* debe ser apreciado). Tal como él lo dice: «La admiración hacia uno, ¿requiere realmente de nosotros el desprecio por el otro? ¿No podemos admitir que cada uno sea, a su manera, grande y admirable, aunque sea profundamente distinto? El mundo es amplio, y en él hay muchas

cosas que pueden coexistir codo con codo.»

La idealización de la diversidad era, en gran medida, producto de la influencia de los teóricos de la Gran Cadena que, como hemos visto, veían la diversidad y la Plenitud como señales del Flujo y Bondad superabundantes de lo Divino (el Dios visible, sensible: cuanto mayor fuera la variedad, mayor sería la Bondad). Los primeros románticos, como los filósofos de la Ilustración, eran estudiosos dedicados de la Gran Cadena y remontaban esta herencia hasta Plotino (como veremos); por tanto, no debe sorprendernos lo más mínimo que alabaran y celebraran, como dice Akenside, «la hermosa variedad de las cosas».

La mayor parte de los «pluriculturalistas políticamente correctos» actuales se horrorizarían de saber que sus ideas vienen directamente, en linaje ininterrumpido, de Platón y Plotino (el detestado eurocéntrico y logocéntrico Platón). Pero Lovejoy es muy preciso en su apreciación: «El descubrimiento del valor intrínseco de la diversidad, con todos los peligros latentes en él, fue uno de los grandes descubrimientos de la mente humana; el hecho de que, como tantos otros descubrimientos, haya sido llevado por los hombres a utilidades ruinosas, no prueba que en sí mismo carezca de valor. En la medida en que fue debido a la influencia del principio de Plenitud, que duró toda una era culminando en el siglo XVIII, podemos situarlo entre las consecuencias más importantes y potencialmente más benignas de las muchas que tuvo dicha influencia»².

En el mejor de los casos, entonces, la idealización romántica de la diversidad tendía «nada menos que a la ampliación de la naturaleza humana misma: a una comprensión y apreciación mayor de los hombres y las naciones entre sí, no como muestras diversas de un mismo modelo, sino como representantes de la diversidad legítima de las culturas y de las reacciones individuales al mundo que tenemos en común»³.

«La hermosa variedad de cosas.» Sólo es un poco exagerado decir que mientras el proyecto Ego-ilustrado de la modernidad resaltaba el *uniformitarianismo universal*, el proyecto Eco-romántico, que buscaba una vida más amplia y un amor más allá del ego autodefinido, destacaba el *diversitarianismo universal*.

Ambas eran *posturas* universales porque ambas estaban en el mismo espacio posconvencional y mundicéntrico de la razón. Pero sus metas eran diametralmente opuestas y sus métodos también. El

campo Ego estaban aún intentando asegurar su libertad autodefinitoria, su autonomía y su *individualidad* en una empresa absoluta y monológica; el campo Eco, por otro lado, estaba intentando desesperadamente alcanzar una vida y un amor más variados, enriquecidos por toda la variedad imaginable de *comuniones* (con la naturaleza y con otras culturas) y promocionando la diversidad y el igualitarismo con pasión.

Este diversitarianismo ha seguido adelante sin detenerse hasta los actuales movimientos «posmodernos» y «pluriculturales». Aunque a los «posestructuralistas posmodernos» les gusta afirmar la salvaje originalidad de su pensamiento, ya estaba todo en el programa original de los Eco-románticos (incluyendo, por supuesto, el énfasis en la unicidad individual y en la «salvaje originalidad»).

Leamos cuidadosamente el resumen que hace Lovejoy del proyecto Eco-romántico (y recordemos que Lovejoy escribió esto en 1932; no pudo haber tenido en cuenta a los «posestructuralistas» y «pluriculturalistas», pero este resumen describe con precisión pasmosa su programa estándar; además, Lovejoy describe el programa tal como se desarrolló *hace un siglo y medio*):

La inmensa multiplicación de géneros y formas de verso; la admisión de la legitimidad estética del *género mixto*; el *goût de la nuance* [gusto por la diferencia]; la naturalización en el arte de lo «grotesco»; la búsqueda del color local; la tarea de reconstruir en la imaginación la forma de vida que distinguió a los pueblos remotos en tiempo, espacio o condición cultural; el *étalage de moi* [exposición de mí mismo]; la demanda de una fidelidad particularizada en la descripción paisajística; la revulsión contra la simplicidad; la desconfianza de las formas universales en política [o teoría social]; el sentimiento de la «gloria de lo imperfecto»; el cultivo de las peculiaridades individuales, nacionales, y raciales; el desprecio de lo obvio y la elevada valoración de la originalidad (totalmente ausente en periodos anteriores), y la persecución consciente, generalmente fútil y absurda de ese atributo⁴.

Mientras que el Ego-ilustrado aconsejaba a todos ser uniformemente universales, el deseo más fuerte de los Eco-románticos era el de ser absoluta e incluso radicalmente diferentes, es decir, total y radicalmente únicos. Friedrich Schlegel anunció: «Es precisamente la individualidad lo que es eterno y original en el ser humano.» A lo que añadió: «El cultivo y desarrollo de esta individualidad, como la propia vocación más elevada, sería un

egoísmo divino.»

Imaginemos que la *vocación más elevada* de uno no sea el alivio del sufrimiento humano, ni la promoción de la tolerancia mutua, ni el servicio desinteresado, ni el deber o devoción a la familia, parentesco, nación o globo, ni la compasión y el cuidado: ¡sino el cultivo del egoísmo divino!

Hay un aprecio mundicéntrico que se convierte en egoísmo catastrófico. Este es el deslizamiento de los Eco-románticos en formas de absorción egótica que ¡ningún campo Ego podría siquiera soñar! De hecho, ¡este egoísmo divino era precisamente la *heteronomía* contra la que luchaban los campos Ego!; y luchaban contra ella porque esta postura autoabsorbida y autoglorificada realmente me hace bajar de la postura superior de compasión y apertura global, me hace descender de la postura más *libre* de un yo más profundo y más amplio a los confines de un compromiso más superficial y estrecho; un compromiso que me hace daño tanto a mí como a los demás porque es un nivel mucho menor que lo que tenemos a nuestra disposición, y lo menor siempre acaba deshaciendo las costuras y dejando una agonía en el lugar donde debería cantar la alegría.

Esto, por supuesto, es *heteronomía* (¡otra direccionalidad!) porque el yo egoísta no es mi verdadero yo, no es mi yo superior, más profundo y global, sino que es más bien una adicción al impulso más bajo, que me hace ser esclavo de mi propia *yo-idad*. El egoísmo divino es una posibilidad insana dentro del campo de mis posibilidades y así, en él, estoy dirigido por otro, descentrado, fuera de mi yo verdadero y de mi equilibrio mental.

El Eco-deslizamiento es una anarquía absoluta de lo particular, una lucha entre las diferencias individuales, un montón de elementos necesariamente aislados y fragmentados, sin nada en común excepto su mutuo egoísmo divino que, en el fondo, desprecia también la existencia de todos los demás egoístas; este diversitarianismo «promovió una gran cantidad de introversión enfermiza y estéril en literatura, una agotadora exhibición de las excentricidades del ego individual, y estas excentricidades, como ahora es bien sabido, no son sino convencionalimos puestos del revés. Así la rueda dio una vuelta completa, surgió lo que se podría llamar *uniformitarianismo particularista* (la tendencia a universalizar cosas que originalmente eran valoradas porque no eran universales) y encontró su expresión en la poesía, en un tipo de filosofía, en las

políticas de los grandes Estados y en los entusiasmos de sus poblaciones. Se prestó con demasiada facilidad a ser usado por el egoísmo, y especialmente en la esfera social y política, por el tipo de vanidad colectiva que son el nacionalismo y el racismo. La creencia en la *santidad de la propia idiosincrasia* (principalmente si es una idiosincrasia de grupo, y por tanto es intensificada y mantenida por la adulación mutua) se convierte rápidamente en una creencia en la propia superioridad. Más de un pueblo, en el curso del último siglo y medio, después de hacer un dios de sus propias particularidades, buenas, malas, o ambas, comenzó a sospechar que no había ningún otro dios»⁵.

Es el deslizamiento Eco-diversitario en la glorificación egocéntrica. Ha encarnado preeminentemente precisamente aquello que quiso evitar.

Esto se ve con la máxima claridad en el acercamiento de los románticos a lo que llamaban «naturaleza».

Una naturaleza desnaturalizada

En el siglo XVIII, la valoración de la naturaleza sufrió un cambio monumental (y por «naturaleza» me refiero en esta sección tanto a la Naturaleza como a la naturaleza, o al mundo empírico-sensorial dentro y fuera. En la sección siguiente usaremos definiciones más precisas para hacer un resumen general). Ya no era una indisociación sincrética como en la magia y, en menor grado pero aún de forma importante, en la participación mítica (esta nueva diferenciación emergente era en sí misma un paso adelante, por así decirlo: era parte de la diferenciación de los Tres Grandes, parte de la dignidad de la modernidad). *Pero* la naturaleza *no era* una encarnación del Espíritu o una expresión del Uno (como en Platón, Plotino o Eckhart, o Lao Tsé, Huang Po o Padmasambhava).

Más bien, la naturaleza se convirtió sobre todo en una fuente de sentimientos egoicos. La naturaleza se convirtió en «la naturaleza tal como me hace sentir».

Aunque esto, por supuesto, era llamado «espiritual» (el «puro y prístino» encuentro con una naturaleza espiritual alejada de los confines de la cultura), en muchos casos se redujo, como veremos, simplemente a la biosfera reflejada en el egoísmo divino: la naturaleza como estanque que refleja el narcisismo (una naturaleza monológica que era, en todos los aspectos, el negativo fotográfico del

ego monológico). El Ego y el Eco estaban aún luchando en el paisaje plano y gastado del gran orden interconectado, ambos monológicos hasta la médula.

Ya hemos hecho el seguimiento de este desarrollo general: el colapso de la NATURALEZA (O Espíritu) en la Naturaleza (o la Trama empírica de la Vida). Pero Charles Taylor llega a una conclusión similar basándose en lecturas meticulosas de los textos del tiempo, y por tanto es importante remitirnos a su presentación. Evidentemente, la tarea de Charles Taylor, en *Sources of the self*, es hacer el seguimiento de este extraordinario cambio en nuestro encuentro con la naturaleza (y no está solo en sus conclusiones): «He estado rastreando un movimiento que supone un cambio generalizado en la noción de naturaleza»⁶. Un aspecto de este cambio, señala, es lo que hemos estado llamando el «colapso del *Kósmos*»: la Gran Holarquía del ser colapsó en un holismo monológico plano de exteriores observables, es decir, el gran orden interconectado.

En el holismo plano, como hemos visto, la naturaleza y la realidad son aún concebidas como holárquicas o jerárquicas (o compuestas de totalidades interconectadas), pero estas totalidades ahora son *empíricas* (el gran orden interconectado, o sistema universal, es simplemente la apariencia de la Gran Holarquía cuando colapsa empírica y monológicamente; es el resultado del reduccionismo *sutil*).

Como las totalidades y las holarquías ahora son empíricas, la *transformación interna* ya no es necesaria para ver una realidad más verdadera. Uno simplemente curiosear con instrumentos más sofisticados en un campo empírico dado. No hay ascesis, ni yoga, ni shi-kan-taza, ni instrucciones personales o transformaciones necesarias para llegar a la verdad; uno simplemente abre los ojos y afina la mirada monológica.

La Ilustración radical ofrecía la razón instrumental y calculadora como forma de orientar el Ego dentro del gran orden interconectado; la rebelión Eco-romántica segó la razón, que con demasiada frecuencia era excluyente, y ofreció en su lugar *sentimientos* como forma de «sentir» nuestro lugar en el gran orden interconectado. Podríamos decir que ofreció no la razón instrumental sino los sentimientos instrumentales, sentimientos que nos permitían encajar en la trama de la vida como parte de ella y así no intentaríamos dominar la totalidad. La naturaleza, la «verdadera»

o «real», se me hacía asequible fundamentalmente a través de sentimientos; la naturaleza era la suma total de lo que evocaba o despertaba en mí, lo que constituía mi propia naturaleza interna, mis sentimientos puros y sin distorsión.

Taylor se está refiriendo a esto cuando dice que «esta nueva orientación hacia la naturaleza trataba... de los sentimientos que despierta en nosotros. Volvemos a la naturaleza porque nos devuelve los sentimientos nobles y hermosos: sentimientos de temor y respeto ante la grandeza de la creación, de paz ante una escena pastoril, de lo sublime ante una tormenta o la enormidad del desierto, de melancolía ante un paraje boscoso y solitario. La naturaleza nos atrae porque está de alguna forma sintonizada con nuestros sentimientos, de forma que puede reflejar e intensificar los que ya sentimos o despertar los que están latentes. Nos volvemos hacia la naturaleza, como podríamos volvernos hacia la música, para evocar y reforzar lo mejor de nosotros. Pero siempre lo más importante son los *sentimientos*» (la cursiva es suya)⁷.

La aguda intuición de Taylor es que esta «naturaleza como sentimiento» presupone una profunda negación de la noción platónica/plotiniana de la naturaleza como *encarnación del Espíritu* (lo que Taylor llama un «logos óntico»; otra forma de decir que esta «nueva» naturaleza no era *parte* del *Kósmos* sino que era en *sí misma* el cosmos entero del que *nosotros* ahora sólo somos una *parte*: somos meramente una hebra en la gran Trama, en lugar de ver que la Trama misma sólo es una hebra en el *Kósmos*, cuyo Ser Yo-yo puedo llegar a ser: la Trama misma no es el Espíritu, sino simplemente una manifestación del Espíritu).

Según esta nueva comprensión, afirma: «... el significado de los sucesos naturales ya no está definido por las... Ideas [o Espíritu] que encarna. Está definido a través del efecto del fenómeno en nosotros, de las reacciones que despierta. La afinidad entre la naturaleza y nosotros mismos ahora está mediada no por un orden [óntico o *kósmico*] sino por la forma en que resuena dentro de nosotros. Nuestra sintonía con ella ya no consiste en un reconocimiento de la jerarquía óntica [la Gran Holarquía], sino en ser capaz de liberar el Eco dentro de nosotros»⁸. *El Eco egoico...*

Es la *misma* trama plana de la vida, el gran todo interconectado, pero ahora bajo el prisma del sentimiento egoico en vez de la lógica egoica. El punto que mantiene y argumenta Taylor es que ellos (Eco y Ego) son, esencialmente, negativos fotográficos uno

del otro. En la visión platónico/plotiniana, dice Taylor, «nuestro ser es identificado con nuestra armonía con el orden de las cosas (es decir, armonía con el *Kósmos* multidimensional, la Gran Holarquía que «conecta» totalidades empíricas no únicamente a la horizontal sino también a la vertical en transformaciones internas que aspiran al Uno no-dual). Pero en el sentimiento por la naturaleza que vemos emerger en el siglo XVIII y posteriormente, este [orden] está fundamentalmente roto y olvidado»⁹. El colapso del *Kósmos* en un orden plano interconectado, una razón monológica y una *naturaleza igualmente monológica*. Una mo-nonaturaleza concebida como absoluta por sí misma (de la misma forma que el Ego considera su «razón» como un absoluto).

«En otras palabras —resume Taylor—, *este sentimiento moderno por la naturaleza* que comienza en el siglo XVIII *presupone* el triunfo de la nueva identidad de la razón desimplicada sobre la premoderna, que estaba ensamblada en un logos óptico.» El Ego y el Eco son las dos caras de la misma moneda plana y gastada, ambas están orientadas al mismo orden interconectado, a pesar de su distinta forma de responder a él (el Ego intenta salir de él, el Eco trata de entrar en él).

Esta es la causa por la que Taylor puede señalar que para los campos Eco «nuestra naturaleza ya no está definida por un orden sustantivo de propósitos [*Kósmos* óptico], sino por nuestros impulsos internos y nuestro lugar en la totalidad interconectada»¹⁰: ¡la misma totalidad interconectada de los campos Eco! Ego y Eco, las dos caras de la misma planicie interconectada.

Podría resumir el cambio general como sigue:

La diferenciación de los Tres Grandes, que liberó al ego-racional de su confinamiento en la participación mítica, acabó en *disociación* cuando la razón fue atrapada por sus formas objetivadoras, monológicas e instrumentales (captura que coincidió con la industrialización). Los Tres Grandes fueron reducidos al Gran Uno, la mononaturaleza: el mundo de la llanura empírica, el gran orden interconectado del *Système de la nature*.

Los campos Ego se dirigían hacia el gran orden interconectado de la naturaleza con un análisis objetivador y monológico (empírico-analítico); un enfoque «seco y abstracto» ante el que los campos Ecorománticos se rebelaron agresivamente, prefiriendo encontrar la unidad con el propio yo y con la naturaleza por medio de una conciencia más orientada al sentimiento.

Pero Taylor señala que la naturaleza a la que se acercan es esencialmente la misma en ambos casos, y esta «naturaleza» está desnaturalizada si la comparamos con la de la visión platónico/plotiniana, en la que la naturaleza es una expresión directa y una encarnación del Espíritu. En los campos Ego la naturaleza es la realidad última, y en los campos Eco la naturaleza misma es elevada hasta el Espíritu, simplemente porque el Espíritu real ya no puede ser hallado.

En ambos casos, la misma naturaleza plana (mononaturaleza) es el objeto de la conciencia; en ambos casos, un orden óntico ha sido «roto y olvidado»; en ambos casos, la mononaturaleza sirve a un propósito que en último término no puede mantener; y en ambos casos, presuponen el mismo colapso del *Kósmos*.

Las tres naturalezas

En resumen, y usando nuestras definiciones más precisas: con el colapso del *Kósmos*, la NATURALEZA (o la gran Morada del Ser) fue reducida a la Naturaleza, o la Gran Trama de la Vida. El Ego se aproximó a la Naturaleza mediante la razón, el Eco se aproximó a la Naturaleza mediante la naturaleza (o los sentimientos preconconvencionales). En ambos casos, la Naturaleza reinó.

Ya hemos visto que los campos Ego se aproximan a esta mononaturaleza de manera objetificante y analítica: la Naturaleza era la realidad fundamental que tiene que ser conocida por reflejo (el «espejo de la Naturaleza»; la Naturaleza es la «reflejada» última). Los campos Eco se aproximan a la misma mononaturaleza en un intento de unirse a ella, de comulgar con ella, de volver a ella, de espiritualizarla. La comunión, o incluso la unión con el terreno plano, se convirtió en la experiencia espiritual definitiva. El modo de abrazar la Naturaleza es volviendo a la naturaleza, volviendo a los sentimientos salvajes.

Hemos visto que, en el mundo moderno, la naturaleza tiene dos significados relacionados pero ligeramente diferentes, a los que hemos llamado «Naturaleza» y «naturaleza». Ambos hacen referencia al mundo empírico-sensorial. Pero, debido al colapso del *Kósmos*, el mundo empírico-sensorial se presenta con dos disfraces paradójicos (ambos pueden verse en la figura 12-5). En la gran evolución desde la fisiosfera a la biosfera y la noosfera, están los *interiores* de estos

dominios y los *exteriores*. Naturaleza, en su uso común, hace referencia tanto a la suma total de esos exteriores («Naturaleza») — o todo el mundo empírico de la mano derecha— y a esos aspectos, sean internos o externos, que sólo son la *biosfera* («naturaleza») y *no* la *noosfera* (mente o cultura). En este segundo uso, la «naturaleza» como biosfera significa el cuerpo como opuesto a la mente, o la naturaleza como opuesta a la cultura, o lo empírico como opuesto a lo racional, o lo sensorio como opuesto a lo conceptual.

Tanto la Naturaleza como la naturaleza son visiones diferentes del mismo dominio empírico sensorial: ambas son el mundo tal como se despliega ante los sentidos (tanto dentro como fuera). Pero lo que es muy confuso es que aspectos de la noosfera existen en la Naturaleza, pero no en la naturaleza. (Esto es idéntico al problema cuerpo/mente, que es problema creado por el terreno plano.)

Podemos seguir esto fácilmente en la figura 12-5. (En lugar de materia, cuerpo y mente, trataré la fisiosfera como parte de la biosfera, que lo es; de modo que simplemente lidiaremos con la relación general de biosfera y noosfera, o cuerpo y mente.) En la figura 12-5, la biosfera es el nivel 1 (tanto en interiores como en exteriores); la noosfera es el nivel 4 (tanto en interiores como en exteriores), y los niveles 2 y 3 representan estadios donde la noosfera y la biosfera se están diferenciando (y posiblemente disociando). El nivel 1 es la biosfera o naturaleza, y todo lo que queda a la mano derecha del cuadrante es la Naturaleza.

En el interior de los dominios de la mano izquierda, la biosfera existe como sentimiento prerracional, impulsos emocionales-sexuales, vitalidad, riqueza sensorial y todos esos elementos a los que la gente se refiere generalmente con el término «cuerpo», como opuesto a la «mente». Asimismo, en el interior, la noosfera hace referencia a todos esos elementos «mentales» en contraste con los corporales, como la racionalidad, la cultura simbólica, el lenguaje y la comunicación lingüística, y así sucesivamente. El interior de la noosfera también acoge un desarrollo moral que va de lo egocéntrico (preconvencional) hasta lo etnocéntrico (convencional) a lo mundicéntrico (posconvencional), y ninguno de ellos se encuentra en el cuerpo sensorial o en la biosfera o en la naturaleza. Y, por supuesto, la noosfera trasciende e incluye la biosfera (el *nivel formop* trasciende pero incluye el sensoriomotor). Es decir, *la biosfera es parte de la noosfera*, porque si destruyes la

biosfera destruyes la noosfera, pero no al revés. En otras palabras, la naturaleza (no la Naturaleza, sino la naturaleza) es parte de la mente (en el sentido que se muestra en la figura 12-5).

La diferencia entre noosfera y biosfera —o mente y cuerpo, o cultura y naturaleza— se muestra en el discurso común cuando decimos que los seres humanos estamos destruyendo la naturaleza o arruinando la biosfera. Y cuando miramos al mundo empírico que está ahí fuera, tendemos a pensar en los árboles como parte de la naturaleza, pero no pensamos que los automóviles sean parte de la naturaleza. En otras palabras, hacemos una distinción entre los productos de la biosfera y los productos de la noosfera.

Hasta aquí, todo va bien. La parte confusa es que el *exterior* de la noosfera existe en la Naturaleza, pero *no* en la naturaleza. Y así, la relación de la mente con el mundo natural depende de si te refieres a la naturaleza o a la Naturaleza. Porque toda la naturaleza está en la noosfera, pero el exterior de la noosfera está en la Naturaleza (como se muestra en la figura 12-5).

Así, si reduces todos los interiores a exteriores, si reduces el *Kósmos* a la Naturaleza, entonces parece que la Naturaleza lo incluye todo, de modo que, por supuesto, ¡la mente sólo es parte de la Naturaleza! (porque eso reduce la mente al cerebro; el problema mente/cuerpo es isomórfico con el problema *Kósmos/Naturaleza*).

El *interior* de la noosfera es la mente, o tu propia conciencia ahora mismo, pero el *exterior* de la noosfera es el neocórtex, y el neocórtex existe en la Naturaleza. El neocórtex es un sistema objetivo de estructuras y funciones que puede ser visto con los sentidos o sus extensiones; posee una localización simple y está construido por holarquías de extensión espacial. El cerebro existe en la Naturaleza.

Pero la mente no existe en la Naturaleza. La mente no es un objeto sensorio, sino una conciencia interna. Como hemos visto, los conceptos y las ideas, los significados y los valores, no tienen una localización simple; no van corriendo por ahí, en el mundo sensorial; no pueden ser vistos por ninguna parte en la Trama empírica de la Vida. Son valores internos conocidos por el ojo de la mente, no objetos exteriores vistos con el ojo de la carne.

Así, en un individuo, la naturaleza (la biosfera o el cuerpo) está en la noosfera o en la mente (la razón trasciende pero incluye los sentimientos): *la naturaleza está en la mente, pero el cerebro está en la Naturaleza*, y esta segunda hace que la primera sea casi

imposible de ver. Esta es la paradoja del terreno plano y otra versión del nudo mundial que es el problema cuerpo/mente (cuya resolución comentamos en el capítulo anterior).

En la Naturaleza, o en el mundo de la mano derecha, la noosfera sigue trascendiendo la biosfera, en el sentido de que las formas más complejas de evolución (por ejemplo, el neocórtex) trascienden e incluyen las menos complejas (por ejemplo, el cerebro reptiliano). Y *todos* esos exteriores existen en el mundo de la Naturaleza. El cerebro, el organismo, el sistema límbico, las células, las moléculas..., todos ellos existen en la vastedad de la Naturaleza. Todos ellos son exteriores que aparecen en el mundo de los sentidos.

Así, aunque la mente y los sentimientos y los interiores no pueden hallarse en la naturaleza, todos sus exteriores se hallan en ella. Y así, como he dicho, si reduces el *Kósmos* a un terreno plano empírico, parece que la *Naturaleza lo incluye todo*, aunque sólo es el mundo de la mano derecha, o la gram trama empírica. Y entonces parece que, si queremos alcanzar la Totalidad con el *Kósmos*, ¿debemos hacernos uno con la Naturaleza! (Porque ahora la Naturaleza es todo lo que nos queda del *Kósmos*.)

Pero —y aquí es donde el aspecto confuso entre Naturaleza y naturaleza vuelve a entrar en el programa romántico— no toda la Naturaleza es pura y prístina. Si miramos a nuestro alrededor en el mundo empírico-sensorial (Naturaleza), no sólo podemos ver los exteriores de la biosfera (árboles y lagos y naturaleza), sino también los exteriores de la noosfera (como aeroplanos y automóviles), y esos exteriores a menudo son problemáticos. Los exteriores de la noosfera a menudo incluyen cosas como la industrialización, la polución, el agujero de ozono, y así sucesivamente, que no cuentan como parte de la naturaleza. Aunque son parte de la Naturaleza, *no* son parte de la naturaleza.

Ya podemos ver que la recomendación romántica de *hacernos uno con el mundo natural* plantea otro dilema inherente: ¿nos hacemos uno con la Naturaleza o con la naturaleza? Por supuesto, los Eco-románticos en general recomiendan que volvamos a la naturaleza.

Así, con el colapso moderno del *Kósmos* en la Naturaleza, los Eco-románticos no abrazaron la totalidad de la Naturaleza, porque esos de la Naturaleza que fueron producidos por la noosfera (y especialmente por elementos noosféricos como la industrialización) fueron evitados. Los románticos abrazaron la Naturaleza en general,

pero la naturaleza en particular. Se dirigieron a la NATURALEZA, se quedaron con la Naturaleza y acabaron glorificando la naturaleza.

«Volver a la naturaleza» era la llamada de todo buen Eco-romántico. Tanto la Naturaleza como la naturaleza son el mundo sensorial-empírico, pero la naturaleza (o la biosfera) es esa parte de la Naturaleza que ha sido tocada por la cultura (o la noosfera). Y así, cuando la era moderna había entronizado la Naturaleza (la Trama de la Vida y el gran orden interrelacionado, descendidos, monológicos, de la mano derecha) como su Dios, los Eco-románticos trataron de abrazar los aspectos más puros de la Naturaleza volviendo a la naturaleza.

A menudo me referiré tanto a la Naturaleza como a la naturaleza como *mononaturaleza*, porque ambas son igualmente monológicas. La conclusión de Taylor se puede expresar así de forma muy simple: ya no había NATURALEZA (Espíritu), sino sólo Naturaleza tal como se revela en la naturaleza. Ya no Espíritu, sino simplemente una Trama de la Vida empírica y desplegada en sensaciones y sentimientos: la Naturaleza tal como me hace sentir. La teosfera y la noosfera reducidas a la biosfera; el espíritu posconvencional confundido con la naturaleza preconvencional.

Ya hemos oído a Emerson argumentar enérgicamente contra esta visión Eco del terreno plano (que equipara la mononaturaleza con el «espíritu»): «La belleza natural no es lo definitivo. Es el heraldo de la belleza interna y eterna, y no es en sí misma un bien sólido y satisfactorio.» Más bien, dice, «la naturaleza es un símbolo [o expresión] del Espíritu. Ante las revelaciones del Alma, el tiempo, el espacio y la naturaleza se encogen. Los vastos espacios naturales, el océano Atlántico, los mares del Sur; largos intervalos de tiempo, años, siglos... no cuentan. Sorprendamos y dejemos atónitos a la multitud invasora de hombres, libros e instituciones con una simple declaración del hecho divino. Ordena a los intrusos que se quiten los zapatos de los pies porque Dios está aquí dentro. Que nuestra simplicidad los juzgue y nuestra docilidad ante nuestra propia ley demuestre la pobreza de la naturaleza ante nuestras riquezas originales»¹¹.

Pero ahora, con el colapso del *Kósmos*, la naturaleza *misma* era el espíritu, era la fuente última de sentimiento espiritual y el *cimiento* de la salvación, que había de ser hallada lejos de los crímenes y distorsiones de la cultura¹². El Ego debía sumergirse en el Eco, en la simple biosfera, y allí había de encontrar su liberación de la

ridícula prisión de la racionalidad.

Así, en esta nueva orientación plana, en el encuentro con la naturaleza pura, el espíritu fluiría *desde* la naturaleza hacia *dentro* de mí, en vez de fluir *a través de mí hacia* la naturaleza. El Espíritu o Sobre-Alma ya no brillaba a través de mí e iluminaba la naturaleza con una irradiación espiritual, revelándola como manifestación perfecta del Espíritu. Más bien, ahora estoy inundado de sentimientos liberados dentro de mi yo por y desde la mononaturaleza.

Cuanto más inmerso pueda hallarme en esta mononaturaleza, tanto más cerca estará el «espíritu». Ya no soy una apertura *a través de la cual* lo Divino fluye, bautizando a la naturaleza y a todas las criaturas con su Bondad; ahora soy el receptáculo de sentimientos que vienen *desde* la naturaleza *hacia mí*, siendo transportado por este aluvión de sentimientos y por las comuniones que me empapan sensorialmente.

Esta es la causa por la que Emerson continuó diciendo: «A los sentidos y al entendimiento no renovado les corresponde una especie de sentimiento instintivo de la existencia absoluta de la naturaleza. En su visión [la del campo Eco], el hombre y la naturaleza están indisolublemente unidos. Las cosas son definitivas, y nunca miran más allá de su propia esfera. Su mente está embrutecida y es un salvaje egoísta.»

Pero la verdadera intuición rompe este egoísmo divino, dice Emerson, porque «los mejores momentos de la vida son esos deliciosos despertares de los poderes superiores, y la retirada reverente de la naturaleza ante su Dios».

Pero ahora la naturaleza no se retiraría ante su Dios, porque la *naturaleza era el único Dios*. El pensamiento monológico (al colapsar el *Kósmos*) había convertido la naturaleza en Dios (para los campos Eco), y así «Dios» había de ser conocido por el impacto que la *naturaleza liberaba en mí*. La naturaleza era valorada por el estremecimiento que producía en el ego durante los «prístinos» encuentros salvajes. No era una transparencia de lo divino sino el ego divino reflejándose a sí mismo en el sentimiento monológico. Esta nueva naturaleza no era *translógica*, y obviamente no era la detestada intersubjetividad *dialógica* de la cultura; por el contrario, se alejaba de todo ello y era la misma *mirada monológica*, fijada ahora en la simple biosfera.

En lugar de la NATURALEZA (o Espíritu como Uno no-dual),

ahora sólo había naturaleza sensorial, y el pecado, por tanto, era cualquier cosa que me separara no de la NATURALEZA, sino de la naturaleza. Así, la vuelta al impulso y sentimiento *biocéntrico* es y debe ser mi salvación, siendo la racionalidad y la cultura las fuerzas que endurecen y retuercen esa naturaleza, tanto dentro como fuera de mí. Sumergiéndome en la naturaleza encontraré mi verdadero yo.

(La cultura, por tanto, no es un desarrollo *en el camino* hacia la realización consciente del Espíritu; más bien, es un crimen que esconde, distorsiona y niega la naturaleza, que niega el «espíritu». Por supuesto, lo que la cultura niega realmente es la percepción egocéntrica y biocéntrica, y esto es lo que el ego divino no aprueba.)

En la mononaturaleza, lejos de la cultura dialógica, puedo hacer lo que quiero; mi prístino yo vuelve a emerger. En la mononaturaleza, expando mi gloria y libertad sin la estúpida presencia de las demandas culturales; una cultura que de cualquier forma encarna el gran Crimen de la Humanidad contra el *Système de la nature*. En esta naturaleza, encuentro a mi Dios y Diosa en la pureza muda de la mirada monológica.

Puedo encontrar la liberación y la salvación a través de la inmersión y unión con el mundo así desvelado. *Unirme* con la Sombra: eso será la Luz. Hacerme uno con la naturaleza desnaturalizada: ahí está la salvación. *Unirme* con la planicie: eso será la gloria. Volver a los sentimientos para estar *más cerca* de las Sombras: ese es mi verdadero yo.

No era que las intuiciones espirituales no estuvieran disponibles en este nuevo encuentro con la naturaleza. Wordsworth sabía que la verdadera fuente de la intuición espiritual y de la iluminación podría ser evocada en la naturaleza: «Una luz auxiliar provino de mi mente, que en el sol poniente ofreció un nuevo esplendor.»

Pero en el nuevo cosmos plano y gastado, el esplendor será *interpretado* inmediatamente como un *fluir desde* el Sol *hacia* mí, y entonces imaginaré que el Sol, la naturaleza, es la *fuentes* de la iluminación espiritual. Pero ese «esplendor» no está por «ahí fuera» esperando ser percibido por los sentidos. Los conejos, las comadreas, los zorros y demás no se quedan mirando durante horas la belleza del atardecer, aunque en muchos casos sus sentidos se agudizan.

No, la naturaleza no es la *fuentes* de esplendor espiritual sino que es más bien su *destinataria*. Cuando puedo relajar mi contracción

egoica (y mucha gente encuentra en la naturaleza el espacio que le invita a hacerlo), entonces me puedo relajar en la gran Sobre-Alma, y me atraviesa el gran esplendor espiritual del Uno que brilla sobre el sol del atardecer otorgándole una nueva gloria.

Pero mientras estoy atrapado en el mundo plano de la mononaturaleza empírica, mientras *interprete* a la naturaleza como la *f fuente* de lo Divino, entonces, en esa medida, estoy excluido de cualquier iluminación o intuición espiritual más profunda: glorificando sólo los huevos dorados, ignoro y dejo morir a la gansa que los puso.

Además, así estoy totalmente excluido de cualquier tipo de visión integradora. Si la biosfera es lo Divino, entonces la noosfera debe ser el Crimen. No puedo integrar la naturaleza y la cultura en el Espíritu (o verdadera NATURALEZA), sólo puedo recomendar la *vuelta a la naturaleza*. Es decir, debo recomendar la *regresión*.

Alejado de lo transpersonal y de lo interpersonal (de vuelta en lo prepersonal, en la inmersión biocéntrica; perfectamente geocéntrica y egocéntrica), vuelvo al egoísmo divino prerracional que confunde la inmersión sensorial ilimitada con la liberación transpersonal. La vuelta a la naturaleza sensorial que, como dice Taylor, a menudo confunde la autoindulgencia con la autotranscendencia.

Así se desvela la horrible comprensión: la vuelta a la naturaleza significa un alejamiento de la NATURALEZA. Los campos Eco, como los campos Ego, acaban trayendo precisamente lo que más deseaban evitar: la glorificación del ego y la negación de la verdadera NATURALEZA.

Ego y Eco nunca serán integrados en este modelo, en el que uno absolutiza la noosfera y el otro absolutiza la biosfera. Ninguno de ellos permite una verdadera integración porque ambos están enrabetados por privilegiar sus fragmentos preferidos. Ambos insisten en convertir al otro, invitándole a compartir su enfermedad.

Bajo estas circunstancias, nunca podremos llevar la naturaleza monológica al seno de la cultura dialógica, y después llevar a ambas al Espíritu translógico. Ego y Eco, noosfera y biosfera, nunca podrán ser integrados en este modelo. Cada uno de ellos seguirá siempre siendo el Diablo a los ojos del otro.

Esta es la paradoja del daño. Jugando en el mismo campo plano y encerrados en su mutua incompatibilidad y repugnancia, ambos campos acaban trayendo aquello que más querían evitar. Los

campos Ego, en su búsqueda de autonomía e independencia, buscaron la liberación de la heteronomía de la naturaleza y de las estructuras conformistas, para acabar descubriendo que su propia demanda de libertades superiores ahogó sus raíces en la naturaleza y en las comuniones culturales, y estas represiones volverían para sabotearlos y recortar dramáticamente su propia libertad; una trascendencia podrida (alienación y represión) guiada por un Fobos cada vez más ligado a los objetos de su rechazo.

Y los campos Eco, en su intento de liberarse del Ego, abrazaron el mundo de la Econaturaleza con tal exuberancia y se movieron con tanta intensidad para deshacerse del Egoracional, que acabaron exhibiendo impulsos prerracionales en la naturaleza y se alarmaron cuando descubrieron que las estructuras prerracionales son precisamente las más egocéntricas. *Cuanto más te acercas a la naturaleza, más egocéntrico te conviertes.* En su deseo de liberarse del Ego, acabaron encerrados en sus propios sentimientos, eco interno de la mononaturaleza externa, glorificados ambos como lo Divino. Desde el pluralismo mundicéntrico hasta el egoísmo divino y la inmersión sensorial biocéntrica (junto a la naturaleza sentimental dentro de mis propios sentimientos autorreverberantes) este fue el juego final del holismo plano: un abrazo mórbido impulsado por un Tánatos que, en medio de aquel engaño, siempre susurraba las maravillas de hacer compromisos cada vez más superficiales.

Sexualidad y modernidad

No es de extrañar que tanto la visión Ego, que tenía a la naturaleza como realidad fundamental sobre la que reflexionar, como el intentó Eco de glorificar aquélla como si fuera el espíritu, acabaran encontrándose en una absoluta obsesión por la sexualidad. (A partir de ahí, a menos que sea necesario, no distinguiré entre naturaleza y Naturaleza, ya que ambas se refieren esencialmente al dominio sensorio-empírico. En cualquier caso, el contexto lo indicará.)

Como Foucault demuestra hábilmente¹³, la aparición de la modernidad estuvo marcada no tanto por una represión de la sexualidad (aunque no niega que esto ocurriera) sino por una *obsesión* por la sexualidad. Esta era (comenzando un siglo antes de Freud) contempló una explosión de interés por lo sexual en todas las disciplinas, desde la medicina a la psiquiatría, la literatura o la educación. Según Foucault, nunca antes el discurso de toda una

época había estado dominado por la sexualidad en tantos campos distintos. «Parece que nunca había sido enfocada tanta atención en todos los aspectos del cuerpo y en cada dimensión de su sexualidad. El sexo se transformó en objeto de importantes inversiones de significado, poder y conocimiento»¹⁴.

No necesitamos entrar en la descripción que Foucault hace de esta sexualidad obsesiva, o en la reconstrucción que yo podría hacer, ya que es un tema tratado en el volumen III. Entretanto, esta es una muestra de la situación general:

Si la naturaleza es la realidad fundamental y en muchos aspectos la definitiva (según el Ego reflexivo), y es la fuente de las verdades profundas, últimas y a menudo escondidas (según el Eco), entonces, ¿cómo unir a ambos mejor que con la creencia de que *la sexualidad contiene el secreto de la personalidad humana*? Cuando sólo la naturaleza (biosfera) es la realidad última, ¿qué otros secretos quedan?

Había algo (y aún hay algo) en la obsesión por la sexualidad que satisfacía a todas las partes dentro del mundo plano: la felicidad hedonista para los utilitaristas; una fuente de interpretaciones escondidas para los psicólogos, interpretaciones que, a pesar de todo, seguían siendo muy superficiales y planas, casi sensorio-empíricas (una hermenéutica que abraza la superficie); el hallazgo *en la naturaleza* (en la biosfera) del *impulso último y más profundo* de la vida humana, lo que hizo las delicias de los románticos.

En general, la diferenciación de los Tres Grandes (y la diferenciación de la biosfera y la noosfera) significó que ahora había realmente un cuerpo/naturaleza/libido diferenciado *con el que obsesionarse* (y por tanto que reprimir de nuevas formas). Con el colapso de los Tres Grandes en el Gran Uno (en el orden interconectado y objetivo de la mononaturaleza), la sexualidad se aproximó mucho a ser *todo para todo el mundo*: el secreto último de la personalidad humana; la motivación última que hacía actuar a todos los seres humanos; la gran Fuerza de Vida en la que nos podemos sumergir para liberarnos («liberación sexual», «liberación de la represión», «sexualidad como anarquía cultural», «amor libre»); una gran Fuerza de Vida que es, en y por sí misma, el espíritu último del Universo: el sexo como Dios, el sexo como Diosa, sólo la naturaleza puede reinar suprema: el empuje del *bios* es el único empuje que hay.

The book of the it, de Georg Groddeck (basado en parte en el

misticismo oriental, en el que el gran «Ello» era esencialmente el gran Tao que nos mueve a todos), fue reconocido por Freud de forma explícita como el origen de lo que él también comenzó a llamar «el ello» (traducido como «el *id*»). El *id* es lo que mueve toda la vida psíquica, y alterarlo es el origen de la mayor parte de las patologías (e infelicidad). El *id* es el sexo y la agresión biosféricos, la gran vida orgánica y vital-somática de la naturaleza, el *pranamayakosha*. «No el Espíritu, sino el sexo», es el *gran secreto*, y excavando en las profundidades del alma humana encontraremos en última instancia el secreto más oculto, más profundo y más oscuro de todos: no el *Ur-Geist*, sino el orgasmo.

El Tao reducido al *id*: este es el ejemplo más notorio de la reducción del *Kósmos* a una mononaturaleza plana, en la que la sexualidad era el nuevo y prácticamente único impulso dentro del mundo aplanado (por lo menos el «más importante»).

No se trata sólo de que Plotino, Shankara o Garab Dorje hubieran encontrado esa noción cómica; es un ejemplo perfecto del gran colapso en el que se proclamaba que los holones más superficiales (los de menor profundidad) eran los *más profundos*, precisamente porque el colapso del *Kósmos* no dejaba otro lugar en el que colocar la profundidad. Como tantos otros rasgos de este derrumbamiento, lo más fundamental fue confundido con lo más significativo.

Los planteamientos freudianos eran llamados «psicología profunda», lo que es precisamente un *nombre equivocado*: realmente era «psicología superficial». (Aunque no tan superficial como el behaviourismo; comparado con él, el psicoanálisis evidentemente parecía «profundo». De las nueve capas de la cebolla del yo —los nueve fulcros—, la materia es la primera piel o capa; la libido o el prana es la segunda y parece profunda únicamente si se la *compara* con el behaviourismo-positivismo-empirismo, que se negaba a pelar incluso más allá de la primera capa. ¡El psicoanálisis fue entonces una valiente zambullida en las «profundidades» del mundo plano! ¡No importa que haya otras siete capas más profundas/superiores más allá del psicoanálisis!)

Así, «cavando hondo» dentro de la libido, uno no estaba realmente cavando hacia mayores profundidades, sino al revés: uno estaba dejando *en suspenso las facultades cognitivas superiores o más profundas* para *regresar* temporalmente a un nivel ontológicamente inferior y *más superficial*. Uno renunciaba voluntariamente a las

facultades cognitivas superiores/más profundas de la razón intersubjetiva o global («proceso secundario») y se movía hacia procesos más superficiales, narcisistas, sentimentales e imaginarios («proceso primario»), recontactando con estos sucesos más superficiales que, precisamente por ser más fundamentales (y menos significativos), podían causar muchos *daños en el desarrollo subsiguiente*. El punto es que cuando estos niveles inferiores/más superficiales están traumatizados, a menudo los desarrollos superiores/más profundos permanecen trabados.

Así, el hecho de contactar con estos sucesos anteriores, más superficiales, era (y es) muy *difícil*, no sólo porque se establecieron en desarrollos anteriores, sino sobre todo porque son, en conjunto, muy *superficiales*. Quedarse en la libido es como quedarse en la superficie del océano flotando en vez de relajarse y dejarse sumergir en las profundidades reales (de la conciencia superior). Uno tiene que mover las piernas continuamente para *mantenerse en la superficie*: como todo el mundo sabe, el hedonismo es absolutamente agotador.

(Uno de los objetivos no comprendidos del tantra es el de tomar el estremecimiento del orgasmo y liberarlo de su agotamiento en la forma superficial abriéndolo a formas más profundas y a experiencias más espirituales, en las que el estremecimiento es convertido en éxtasis y el cansancio en rejuvenecimiento. El sexo no está aparte o va en contra del Espíritu, simplemente es una de las *expresiones* más fundamentales e inferiores del Espíritu, y así la naturaleza sexual de la persona es una de las formas más sencillas de las muchas que pueden utilizarse para volver al Espíritu. Hay, evidentemente, Fuerza de Vida o prana o «libido cósmica», por así decirlo, pero sólo es una de las capas inferiores del Espíritu: la capa que se encuentra en la naturaleza, en la biosfera.)

Pero en una realidad reducida a la *naturaleza*, y por tanto sólo movida por el sexo, el placer y el dolor, así como una extraña combinación a lo marqués de Sade de los tres, la única vía que le queda entonces a la mente colectiva es una agitación agotadora impulsada por una obsesión constante: la mononaturaleza es la realidad última, la superficie es lo supremo y la «profundidad más profunda» de esas superficies es la sexualidad. De este modo, con ella se agotan las motivaciones secretas de la naturaleza y se capta la clave de la personalidad humana.

Así tenemos la clave de la liberación humana. Cuando el

pensamiento monológico convierte a la naturaleza en Dios, la liberación espiritual no consiste en resucitar el Espíritu olvidado, sino en cavar y sacar a la luz la sexualidad reprimida. ¿Qué otro dios oculto queda? ¿En qué otro lugar se podría hallar la liberación?

En su versión romántica: cuando la naturaleza es la realidad última, ¿qué otro tipo de liberación puede haber, excepto la liberación de todas las cosas que (como la cultura) «obstruyen» a la naturaleza y a la sexualidad de su libre juego? No se propone el progreso al Espíritu superconsciente sino la regresión a la naturaleza infraconsciente; no recuperar el Espíritu previo a la manifestación sino desenterrar un impulso previo a la cultura; no la trascendencia posconvencional sino la inmersión preconconvencional: la sexualidad es el gran *Deus abscondus*, el gran Dios ausente y reprimido, un Dios enterrado y suprimido por el Crimen de la cultura, por el desgraciado «ahogo» de la fuerza de vida que conocemos como civilización, una ahogo que hace llegar el invierno de nuestro descontento.

Así, los dioses libidinales deben ser resucitados, pues su resurrección traerá la salvación, la liberación de la represión, para todos los que participen en el Gran Cuerpo Libidinal que, elevándose de la noche de la represión, confiere la liberación orgásmica a todos los que coman ese cuerpo y beban esa sangre. No es el Espíritu sino la sexualidad lo que proporciona la llave del Reino; la liberación ofrecida a través del encuentro con la potencia orgásmica no es la liberación de la finitud, la mortalidad y el sufrimiento temporal, sino la libertad de una cultura que nos atonta.

¿Qué es lo que falla en este cuadro? No es que la sexualidad no estuviera reprimida y no necesitara «soltarse» un poco. Nadie (incluyendo a Foucault) niega que la cultura puede «ir demasiado lejos» y reprimir la sexualidad, así como que una cierta cantidad de «desrepresión» es necesaria. Precisamente porque la biosfera y la noosfera han sido diferenciadas, pueden ahora ser disociadas (represión), y esto, sin duda, da cuenta de una buena parte del interés por la sexualidad que ha marcado a la modernidad.

Pero estaba ocurriendo algo más: la sexualidad estaba investida de una fuerza, un poder, una mística, un aura y una autoridad totalmente fuera de proporción con lo que podía ser extraído de la libido misma. El *Deus abscondus* real (la realización espiritual auténtica de revelaciones más profundas y elevadas) estaba siendo buscado de forma dramática en el oculto y reprimido estremecimiento orgásmico porque, una vez más, ¿qué otro tipo de

liberación se puede hallar en un mundo plano en el que sólo la mononaturaleza es real?

De esta forma los intereses de Ego y Eco, por lo demás muy diferentes, se reunieron para proclamar la realidad fundamental y última de la mononaturaleza (el orden plano interconectado), y consecuentemente ambos intereses intersectaban en una obsesión por la sexualidad, que es, después de todo, el gran motor del mundo natural.

Dicho de otra forma, cuando el pensamiento monológico se convirtió en el Dios del Ego —un Ego que reflexionaba sobre la realidad con toda confianza y de forma suprema—, entonces la naturaleza empírica (lo reflexionado) se convirtió igualmente en un absoluto (era la realidad última sobre la que el Ego «reflexionaba»): el pensamiento monológico del Ego «absolutizó» la naturaleza empírica (el Gran Uno). *El mismo pensamiento monológico*, «absolutizando» la naturaleza a manos de los Eco-románticos, proclamaría simplemente que esta nueva y absoluta mononaturaleza era el Dios/Diosa/Espíritu último (Ego y Eco eran los polos gemelos del monomundo, ambos creados por el mismo colapso y orientados hacia la misma naturaleza desnaturalizada: este era el punto de Taylor). Así, ambos campos estaban unidos por su adoración, aunque bajo formas distintas, de la naturaleza monológica (el gran orden interconectado de la naturaleza). Y el gran secreto de la naturaleza es el sexo.

Comenzó así la fabulosa búsqueda de liberación sexual en la que la modernidad puso tantas esperanzas. El marqués de Sade se convirtió en un punto de referencia permanente (y muy influyente) y Freud se hizo el doctor de todo el mundo. A medida que la modernidad se iba desarrollando, se extendía la «sexualidad libre», ya fuera en formas reichianas (en las que la cultura se convirtió en la armadura muscular y la liberación se identificó con la potencia orgásmica) o en formas políticas (donde la «des-represión» sexual unió sus fuerzas con la «des-opresión» marxista: el «amor libre» no sólo desharía la represión, también acabaría con el capitalismo; el fascismo mantiene la represión genital, y la potencia orgásmica acabará con las dictaduras, sean del capital o autoritarias); llevaría a los estudiantes a la rebelión (París, mayo de 1968: gritos frenéticos de «Marx, Mao, Marcuse»); revitalizaría los movimientos retrorrománticos e invadiría la teoría literaria (desde la salvación a través de la «perversidad polimorfa» de Norman O. Brown, hasta

llegar a *Le plaisir du texte*, de Roland Barthes, y al valor de choque de la liberación orgásmica de Bataille, e incluso los objetivos sadomasoquistas de Foucault: una «nueva economía de los cuerpos y el placer»). Cuando la realización realmente espiritual ya no es parte del *discurso serio*, una inacabable exploración de la libido personal es el único sustituto posible.

Hubo inmersiones en el pozo orgásmico una y otra vez, aunque curiosamente la liberación obtenida nunca parecía ser equiparable a la prometida. Sin embargo, los «liberadores» seguirían mirando en la misma dirección: el dios oculto, libidinal y biosférico, y la diosa lunar de la sexualidad, la cual, según se creía fervientemente, había sido brutalmente suprimida por la modernidad (pasando por alto completamente la otra cara de la moneda: la obsesión por la sexualidad no era un escape de la modernidad sino su seña de identidad. Esta *obsesión* no era debida sólo al hecho de que la sexualidad real hubiera sido reprimida, en parte era también un sustituto de otra liberación que ya no era reconocida; así, en su persecución de la sexualidad como escape de la modernidad, los «liberadores» estaban persiguiendo algo quintaesencialmente moderno; esta es otra versión de la paradoja del daño: estaban, una vez más, presuponiendo y queriendo obtener precisamente aquello de lo que afirmaban estar deshaciéndose).

Al no llegar la liberación, cuando orgasmo tras orgasmo dejaba a los participantes no iluminados, sino exhaustos, ¿cuál fue la recomendación? Inténtalo con más brío, folla más tiempo, ponte más salvaje, grita más fuerte: la liberación tiene que estar por ahí *en alguna parte*.

Todos estos movimientos, y muchos más, estaban unidos por una noción: el secreto de la liberación humana es la liberación de la sexualidad.

Los intelectuales han estado intrigados durante décadas por el hecho de que Freud era a la vez el racionalista supremo (campo Ego) y un profundo romántico (campo Eco). Se dice de él que tenía «la mente de un moralista» y sin embargo fue llamado también el «último gran romántico». Ha sido visto principalmente como un victoria-no, represivo y ásperamente puritano, y sin embargo es también el padre de todos los reichianos, del amor libre, de los movimientos antirrepresivos de la modernidad. Ha sido visto como un reaccionario, sostén de la cultura y del *status quo*, y sin embargo ha inspirado prácticamente todos los movimientos progresistas de la

«anarquía sexual» dentro de este último siglo. Ha sido proclamado el gran profeta del principio del placer, y a la vez un rígido defensor del principio de realidad.

A mí no me resulta sorprendente: Freud fue un ejemplo aventajado de la intersección perfecta entre Ego y Eco en su obsesión por la sexualidad, lo único realmente «jugoso» que quedaba en el mundo plano. Como el único desarrollo iba de la libido prerracional a la cultura racional (no se reconocía oficialmente ningún Espíritu transracional genuino), una profunda ambivalencia se desarrolló alrededor de la libido misma: si la naturaleza es el absoluto (incluso es «Dios»), y si la libido es el estadio primario y «paradisíaco», libre de represión, hay que renunciar a la fidelidad exclusiva a ese Dios para que la cultura pueda desarrollarse. La libido puede ser Dios (la posición romántica), pero ese Dios tiene que ser roto (posición Ego-racionalista), y esto deja a todo el mundo, incluido Freud, en un dilema deprimente: queremos a Dios, pero no podemos tenerlo.

Los Eco-románticos lamentarán y llorarán esta pérdida quejándose de que la modernidad ha matado a su Dios, y tomarán de Freud la urgente «necesidad» de «desreprimir» la sexualidad y liberar a la naturaleza del ahogo que le produce la cultura (seguirán siempre fascinados por la sexualidad como gran fuerza liberadora que *deshará* la modernidad, una manera de «des-reprimir» la biosfera para que pueda quitarse a la noosfera de encima de una vez).

Por otro lado, los Ego-racionalistas seguirían igual de fascinados y obsesionados por la sexualidad, pero tomarán de Freud la «necesidad» de construir frente a la libido el bastión de la civilización (entretanto producirán una cantidad interminable de literatura médica y científica sobre el tema de la sexualidad, lo que aseguraba a la comunidad científica su propio derecho a investigar cada rincón de la vida sexual de los individuos, más o menos como el antipornógrafo que lleva consigo todas las fotos pornográficas para demostrar la peligrosidad de la fuerza que noblemente trata de controlar. El trabajo de Foucault sobre el «biopoder» —la moderna obsesión racional del Ego con la información corporal y sexual como forma de controlar la sexualidad— es sólo uno de los indicadores).

En resumen, cuando el pensamiento monológico se convirtió en Dios, el sexo se convirtió en su obsesión.

De forma similar, cuando el pensamiento monológico convirtió la naturaleza en Dios, el sexo se convirtió en la clave de la

liberación y de la salvación humanas.

En ambos casos, el pensamiento monológico propició el desmoronamiento del *Kósmos* en la naturaleza plana, que era la realidad última sobre la que reflexionaba el Ego y exaltada hasta el Espíritu por el Eco, lo que dejó a ambos obsesionados por una naturaleza cuyo primer motor es el sexo. En esta obsesión Ego y Eco estaban unidos secretamente: la mononaturaleza era todo, el sexo era el secreto.

El Ego lo controlará, el Eco lo liberará, pero el «ello», en ambos casos, es el sexo.

Sucedió así que «obsesión sexual» y «modernidad» llegaron a ser dos nombres para un único dolor de cabeza. Y la modernidad no respondía casi nunca: «Esta noche no, querido...»

Evolución

Podríamos, evidentemente, abarcar la totalidad en el simple principio del desarrollo; si este estuviera claro, todo lo demás le seguiría de forma automática.

HEGEL

Ego y Eco (aparte de su obsesión por la sexualidad y su adoración, de formas diferentes, de la mononaturaleza) permanecían a distancia a nivel teórico, encerrados en el desprecio mutuo: «acércate a la naturaleza desenganchándote de ella» frente al «únete a ella».

El estancamiento pudiera haber permanecido ahí de no haber sido por el descubrimiento de la evolución.

Había habido muchos antecedentes a la doctrina de la evolución (Tales, Empédocles, Anaximandro, Aristóteles, San Gregorio). Sin embargo, en los últimos quince siglos, cualquier investigación continuada había sido detenida por el mito literal del Génesis. Pero en los siglos XVI y XVII, los defensores de la Gran Cadena comenzaron a darse cuenta de que la Holarquía misma, exactamente tal como había sido presentada por Plotino, podría ser no sólo un mapa del crecimiento y desarrollo personal, sino también un mapa del crecimiento y desarrollo del *Kósmos* en general. Si la Gran Holarquía era el mapa general de las dimensiones de la Realidad, ¿qué más daba cuándo se hubieran desplegado? Algunos filósofos-sabios, como Orígenes, habían propuesto hacía mucho tiempo que la jerarquía de Plotino se podía desplegar realmente a lo

largo de épocas cósmicas, una tras otra, estadio por estadio de la evolución.

Un siglo antes de Darwin, las teorías de la evolución cósmica y humana estaban surgiendo por todas partes. Buscaban «eslabones perdidos», pero ahora las teorías postulaban que éstos se habían desarrollado en el tiempo histórico. Leibniz mantenía que «las especies animales se han transformado muchas veces», y que en algún momento previo «muchas especies que tienen algo del gato, como el león, el tigre o el lince, pueden haber sido de la misma raza, y contemplarse ahora como nuevas subvariedades de la especie gato original». Todo el universo, sugirió, puede provenir de un *desarrollo*, porque en todas partes observamos el avance creativo de la naturaleza; lo que él llamó «transcreación» (transformación).

Una vez más, antes de que se organizaran las pruebas científicas relativas a estas ideas, ya había sido firmemente alcanzada la conclusión de que, como dice Lovejoy: «El mundo está aún incompleto, y la Cadena del Ser debe ser construida como proceso en el que toda forma sea gradualmente realizada en el orden temporal»¹⁵. Ya en 1693, Leibniz dedujo de lo anterior la necesidad de que algunas especies del pasado se hubieran extinguido y otras se hubieran «transcreado». En 1745, el presidente de la Academia de Ciencias de Berlín, Maupertuis, propuso la tesis de que toda especie viva en la actualidad se había derivado de un número muy pequeño de ellas, quizás una única pareja de antepasados originales; esta tesis resonó en Diderot, principal editor de la *Enciclopedia*, en 1749. (Esto ocurría ciento diez años antes de la publicación de *El origen de las especies*.)

Kant, como es sabido, pronto produjo una profunda teoría de la evolución cósmica. El universo comenzó siendo relativamente simple e indiferenciado, dice, y sucesivamente se fue haciendo más complejo, variado, organizado. Incluso la *materia* «tiene en su estado más simple la tendencia a organizarse, según la evolución natural, hacia una constitución más perfecta»; esta descripción es seguramente una de las más claras de la propiedad autoorganizativa de la evolución (que alcanza incluso a la fisiosfera). Así, la evolución «está siempre buscando nuevas ascensiones de la naturaleza, trayendo a la existencia nuevas cosas y nuevos mundos». Afirma que la fecundidad (Plenitud) de la Naturaleza sigue una ley: la *diversificación progresiva* (lo que llamaríamos complejidad o diferenciación progresiva).

El desarrollo natural, en resumen, tiene una *dirección*: hacia una mayor diversificación creativa cada vez. Lo vemos tanto en Robinet, como en Bonnet, Schelling o Bergson: «El desfile de la evolución es la manifestación progresiva de la energía autodiferenciadora, expansiva, el impulso creativo...»¹⁶.

Pero no es sólo diferenciación; cada ascenso trae también una mayor unión e integración. Como dijo Kant, «la creación, o más bien el desarrollo, de la Naturaleza se extiende gradualmente en un avance continuado hacia cada vez mayor amplitud...». Schelling, en un escrito de 1800, lo decía de forma específica:

La sucesión misma es gradual; no puede, en un momento concreto, ser dada en su totalidad. Pero cuanto más avanza la sucesión, tanto más se desarrolla el universo. Como consecuencia, también el mundo orgánico, a medida que se avance, llegará a una extensión mayor y representará una parte mayor del universo. Y por otro lado, cuanto más vamos hacia atrás en el mundo de los organismos, tanto menor se hace la parte del universo que abarca el organismo dentro de sí [nótese la distinción entre significativo y fundamental]¹⁷.

Cuanto mayor es el avance y la diferenciación, mayor será el abrazo y la integración. Como en Plotino, el desarrollo *incluye* la diversidad, la toma consigo y la lleva a uniones más elevadas, mayores abrazos: no es el Uno contra los Muchos, es el Uno-en-los-Muchos, desarrollado en sucesivas diferenciaciones e integraciones, en las que cada nuevo desarrollo despliega más del universo y abraza, por tanto, más del universo.

Aquí tenemos a nuestro viejo amigo Eros, siempre luchando por uniones mayores, mayores integraciones, el amor unificador que me abarca, me rodea (Eros/Ágape), la fuerza omega escondida en la materia, impulsándola hacia niveles superiores de autoorganización y autotrascendencia, la fuerza omega que no permitirá siquiera que la materia se quede por ahí, en montones desorganizados. Volveremos dentro de un momento a esta parte de la historia y a la trabajosa y sistemática acumulación de pruebas que realizó Darwin para demostrar un concepto que en gran medida ya era conocido.

Pero lo que no estaba claro era cómo encajaría la comprensión evolutiva en la visión plana del mundo. Ego y Eco estaban todavía mirándose mutuamente y entre ellos había una brecha insalvable; los dos absolutismos eran totalmente incompatibles.

La agonía de la modernidad: Fichte frente a Spinoza

El campo Ego había desarrollado hasta sus últimas consecuencias el concepto de Ego Puro o Sujeto infinito de Fichte, que aunque en cierta medida era una intuición genuina de la Sobre-Alma (incluso del Testigo)¹⁸ y se decía que postulaba la naturaleza como algo totalmente exterior a sí mismo, dejaba muy claro el punto pragmático y ético: cuanto más Ego y menos Eco, mejor para todos.

Fue un intento genuino de escapar de la planicie e introducir el Espíritu, pero este era un Espíritu que había sido encontrado a través de la radicalización del Sujeto o Ego (y, por tanto, un camino que se desviaba hacia el Ascenso puro, libre de la naturaleza descendida, libre de los objetos)¹⁹. Evidentemente, a los ojos de toda una época, Fichte defendió el Espíritu como libertad pura del Sujeto Absoluto trascendental. Era lo más elevado de las aspiraciones defendidas por el campo Ego: una autonomía radical que encontraba la libertad pura en el Sujeto Puro.

Los campos Eco, por otro lado, recurrirían a Spinoza, interpretándolo de acuerdo a sus propósitos (esta recurrencia a un Spinoza imaginativamente interpretado es aún habitual en los círculos ecomasculinistas)²⁰. El Espíritu, en este caso, era contemplado como un *sistema total y absolutamente objetivo*, en el que el ego había de insertarse sin dejar huella, y de esta forma el imperativo ético quedaba igualmente claro: cuanto más Eco y menos Ego, mejor para todos.

En esencia, este también fue un noble intento de introducir el Espíritu, un Espíritu al que se había llegado radicalizando el Eco (y, por tanto, un camino que encarnaba el Descenso puro, la pura inmanencia)²¹. En la misma época de Fichte, Spinoza defendió el Espíritu como *Sustancia* total, eterna y objetiva (u Objeto absoluto e infinito, al igual que Fichte defendía el Sujeto infinito y Absoluto). Era la esencia de lo que los campos Eco habían defendido: una disolución del ego en un Gran Orden o Amor y Vida infinitos, el Espíritu presente *como* la diversidad total del mundo manifestado.

El gran orden interconectado de la naturaleza: los campos Ego querían salir de él (tendiendo hacia el Puro Sujeto Ascendente, impulsado, en el mejor de los casos, por Eros) y los campos Eco querían entrar en él (como la pura Unión Descendida, impulsada, en el mejor de los casos, por Ágape). Para el Ego, cuanto más pudiera desencantarse y desengancharse de la naturaleza y de sus

comuniones, tanto más conocimiento y libertad para el yo. Cuanta más individualidad y menos comunión, tanto más libre y liberado estaría. Y la libertad más pura sería el Puro Ego, el Sujeto puro, que *trasciende* la naturaleza y los objetos y encuentra la claridad ética final. Aparte de la paradoja del daño (las peligrosas represiones del Ego), había mucha verdad en esta postura de autorresponsabilidad madura y autodeterminación.

Para los campos Eco, la acción aislada del yo, aunque fuera importante, dejaba fuera de sí los ricos entramados de uniones y comuniones con la naturaleza y con otras culturas; por tanto, cuanto más reencantado estuviera el mundo, tanto mejor. Cuanta más comunión y menos individualidad, tanto más liberados y libres se sentirían. Y la forma más pura sería el Puro Eco, libre de todos los egos separados. Este era el gran sistema de Spinoza de la Sustancia Eterna y Objetiva, puramente inmanente (Descendida). Aparte de la paradoja del daño (la excesiva regresión del Eco), había una gran verdad en la insistencia del Eco en reconectar con el mundo de conexiones culturales y naturales.

Taylor, Frederick Copleston y muchos otros intelectuales han señalado que hubo toda una era dedicada a —o al menos obsesionada con— la integración del Sujeto Absoluto y el Objeto Absoluto, de Fichte y Spinoza (o Kant y Spinoza, o Fichte y Goethe); al final se llegaba a la misma conclusión: ¿cómo se puede unir la Libertad Subjetiva con la Unión Objetiva?²².

Es decir, ¿cómo podemos unir un camino de libertad radical y desapego dirigido hacia el Ascenso, con un camino dedicado a la unión y comunión con la diversidad de los Muchos? ¿Cómo curar este profundo dualismo que había esculpido el paisaje de la cultura occidental durante los últimos dos mil años? ¿Cómo acabar con esta fractura esquizoide en las extensas notas a Platón? ¿Cómo reunir a los dos Dioses rotos que habían dominado la historia occidental desde su comienzo y ahora habían encontrado a sus representantes en Fichte y Spinoza? ¿Y, en los individuos, se mostraba esto como Libertad Subjetiva frente a Unión Objetiva?

No podemos sumar ambos caminos sin más con una plática fácil que diga que sujeto y objeto son uno, porque la autonomía subjetiva y la heteronomía objetiva son totalmente incompatibles, por lo que, si son mantenidas consistentemente, estas posiciones llevan de forma inevitable a Fichte y a Spinoza. Como la ganancia de una supone la pérdida de la otra, es una situación en la que se gana o

se pierde nunca pueden ganar las dos.

A finales del siglo XVIII, la brecha entre el Ego ascendente y el Eco descendente, aunque era básicamente la misma, se mostró en una extraordinaria cantidad de dualismos; Taylor resume algunos de los más significativos: «La oposición entre pensamiento, razón y moralidad por un lado [Ego], y deseo y sensibilidad por el otro [Eco]; la oposición entre la libertad autoconsciente completa [autonomía/individualidad] por un lado, y la vida en la comunidad [comuniones civiles] por otro; la oposición entre autoconciencia [Ego] y comunión con la naturaleza [Eco]; y más allá de esto la separación [y] la barrera entre el sujeto kantiano y la sustancia spinozista...»²³.

Señalemos que los dualismos que menciona Taylor incluyen la brecha entre mente y cuerpo, ser humano y ser humano, ser humano y naturaleza, y naturaleza y espíritu. Ambos campos afirmaron haber resuelto estos dualismos masivos; pero ambos mentían. Los Tres Grandes habían sido diferenciados, pero no parecía que hubiera forma de hacer su integración sin favorecer uno u otro dominio. El «yo» estaba separado del «nosotros», y el «yo» y el «nosotros» estaban separados del «ello»...

... en particular estaba el yo Soberano (Kant/Fichte) y el Ello holístico (Spinoza), el yo total y el Ello total, el Ego y el Eco. «Y la ambición se hizo general en 1790: la autonomía debe reconciliarse con la unión con la naturaleza, Kant y Spinoza deben ser unificados; este era el toque de atención»²⁴.

Para valorar las contribuciones positivas de ambos campos tendríamos que *separarnos simultáneamente* del Kósmos (para preservar la autonomía) y unirnos a Él (para lograr la Totalidad), y ninguno de los dos tenía la clave de cómo actuar dentro de este proyecto aparentemente contradictorio. Cómo reconciliar la individualidad-Ego con la Eco-comunión, reconciliar el camino que tiende al Ascenso puro, escindido de todo, con el camino que tiende hacia el Descenso puro, inmerso en todo: fue la agonía de toda una era en la que el procedimiento a seguir no estaba nada claro.

Evidentemente, esta reconciliación podría haber seguido siendo un misterio hasta nuestros días de no haber sido por un individuo extraordinario.

Espíritu-en-acción

Schelling está dando conferencias ante una audiencia sorprendente, en medio de gran jaleo, ruido, silbidos y golpes en las ventanas de quienes se han quedado sin poder entrar, en una sala de conferencias tan abarrotada que uno se siente tentado a dejar de escucharle si la cosa sigue así. Durante las primeras conferencias uno casi arriesgaba la vida para oírle. Sin embargo, he puesto mi confianza en Schelling y, a riesgo de mi vida, tengo el coraje de oírle una vez más. Esta puede muy bien florecer en el curso de las conferencias, y si es así, uno podría arriesgarla alegremente: ¿qué no haría yo por poder oír a Schelling?

Estoy muy feliz de haber podido oír su segunda conferencia; indescriptiblemente. El embrionario hijo del pensamiento saltó de alegría dentro de mí cuando mencionó la palabra «realidad» a propósito de la relación entre filosofía y realidad. Recuerdo casi todas las palabras que dijo después de ésa. Aquí, quizás, la claridad puede ser obtenida. Esta palabra me recordó todos mis dolores y sufrimientos filosóficos (y para que ella pueda también compartir mi alegría, con qué ganas volvería a ella, con qué ganas me forzaría a creer que este es el curso correcto, ¡oh, si pudiera!; ahora he puesto toda mi esperanza en Schelling...).

SOREN KIERKEGAARD, cartas desde las conferencias de Schelling en Berlín (1841)²⁵

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) nació en Leonberg, Wurttemberg, y fue siempre un niño prodigio. A la edad de quince años fue admitido en la Universidad de Tübingen, en la que se hizo amigo de Hölderlin y Hegel (ambos era cinco años mayores). Comenzó a publicar a finales de su adolescencia y, aunque más joven que Hegel, durante el tiempo que duró su colaboración con él en Jena, él fue el socio de rango superior (en 1798 se le concedió una cátedra, a la edad de veintitrés años; sus escritos ya habían ganado los elogios de Fichte y de Goethe; invitó a Hegel a colaborar con él en 1800).

Desgraciadamente, Schelling es tratado como la transición de Fichte a Hegel (es decir, de la filosofía crítica de Kant al idealismo absoluto). En mi opinión, esto es un grave error porque en muchos aspectos él tuvo más influencia que Hegel (Heidegger, por ejemplo, sentía que Schelling fue siempre el más *profundo* de los idealistas). El

sistema de Hegel era tan enorme y coherente que cuando comenzó a desenredarse, colapsó totalmente, mientras que Schelling acabó poniendo muchas pequeñas bombas de relojería que aún siguen explotando.

Schelling comenzó reaccionando a la noción ilustrada de que la racionalidad en sí es el Ascenso más alto al que podemos aspirar. Aunque sea verdad que la Ilustración había separado con éxito Mente y Naturaleza, noosfera y biosfera, tendía también a olvidar la Base común, trascendental y unificadora, de ambas y, por tanto, tendía a disociarlas (la gran patología potencial de la razón). Esta *disociación* entre Mente y Naturaleza, Ego y Eco, en la que la Mente «hacía de espejo» de la Naturaleza en la investigación científica (el paradigma de reflexión), estaba, por supuesto, instaurada; pero Schelling señaló que la reflexión había introducido una grieta o fisura entre la Naturaleza como objeto externo y el yo reflexivo como sujeto (lo que también hacía que los seres humanos fueran objetos para sí mismos: la mirada monológica replegada, como dijimos anteriormente). Y cuando de la reflexión se hace un fin en sí mismo, acaba convirtiéndose en una «enfermedad espiritual».

Al mismo tiempo, Schelling se dio cuenta de que la disociación «no podría ser superada mediante una vuelta a la inmediatez del sentimiento, a la niñez, por así decirlo, de la humanidad»²⁶. No había manera de ir hacia atrás, a la Eco-naturaleza, y Schelling lo sabía.

Más bien, mantuvo que tenemos que ir *más allá* de la Razón para descubrir que la mente y la naturaleza son simplemente distintos movimientos del Espíritu Absoluto, un Espíritu que se manifiesta en sucesivos estadios de despliegue y repliegue. Como Hegel pronto diría, el Espíritu no es Uno aparte de los Muchos, sino el *proceso mismo* del Uno expresándose en desarrollos sucesivos en, y a través de, los Muchos: es la actividad infinita expresándose dentro y como el proceso finito del desarrollo (o evolución).

El Absoluto es así el Alfa y el Omega del desarrollo. Schelling: «Mi propuesta es que Dios es tanto el primero como el último, el Alfa y el Omega, tanto el no evolucionado *Deus implicitus* como el plenamente desarrollado *Deus explicitus*.» En otras palabras, es ambos, el Origen y la Meta, y *está presente a* través de todo el proceso ascendente de desarrollo como telos (Eros), como el impulso autoorganizador y autotranscendente dentro de *todo el proceso*. Y, como dijo Schelling, es este «*principio organizativo* lo que hace que el

mundo sea un sistema..., una totalidad organizada».

Digamos lo que digamos, el mundo se mantiene unido y la evolución tiene una dirección: Eros como Espíritu-en-acción. Tanto Schelling como Hegel mantenían que la evolución no es simplemente el impulso *hacia* el Espíritu; es el impulso *del* Espíritu hacia el Espíritu, manifestado como una serie de totalidades crecientes y de integraciones (holones) que expresan grados cada vez mayores de *realización* del Espíritu. Eros está plenamente presente en cada uno de los estadios del proceso, *como el proceso mismo*. Como había dicho Fichte, el Ser es una «vida autodesarrollándose interminablemente que avanza siempre hacia una autorrealización mayor en una corriente temporal infinita». O Hegel: el Absoluto es «el proceso de su propio devenir; deviene concreto o real únicamente a través de su desarrollo».

Como explicaba Hegel en sus *Conferencias sobre la filosofía de la historia*: «Que la historia del mundo, con los cambiantes escenarios que presentan sus anales, es el proceso de desarrollo y manifestación del Espíritu; que lo que ha ocurrido, y lo que ocurre cada día, no sólo no es “sin Dios”, sino que esencialmente es el trabajo de Dios» (precisamente es la razón por la que «aquello de lo que uno se puede desviar no es el verdadero Tao»).

Cada estadio del desarrollo (o evolución) es el *conocimiento* que el Espíritu tiene *de sí mismo* a través de las estructuras (y limitaciones) de *cada estadio*. Cada estadio es, por tanto, una tesis (Fichte, Hegel) que finalmente llega a sus propias *limitaciones* (Fichte: antítesis; Hegel: contradicciones; Schelling: fuerzas de detención), lo que desencadena la *autotrascendencia* hacia una *nueva síntesis* (Fichte, Hegel; Schelling: unidad orgánica), que a la vez *niega* y *preserva* a sus predecesores (Schelling, Hegel). Esta dialéctica, por supuesto, es Eros o Espíritu-en-acción, el impulso del Espíritu por desarrollarse y, por tanto, unificarse más plenamente.

Así, el Espíritu intenta conocerse en primer lugar a través de la sensación; después, de la percepción; y más tarde, del impulso²⁷. En este punto el Espíritu aún no es autoconsciente. Tanto Fichte como Schelling desarrollan el concepto de inconsciente según las líneas seguidas por Plotino: los estadios superiores están implícitos en los inferiores, son potenciales inconscientes de los inferiores, y a medida que se van desplegando, van siendo abrazados.

Schelling se refiere a la totalidad de la naturaleza como el «Espíritu dormido». La naturaleza no es meramente el trasfondo

inerte e instrumental de la Mente; más bien, es un «sistema dinámico autoorganizado» que es «la manifestación objetiva del Espíritu» («La naturaleza como superorganismo unificado, en autodesarrollo»)²⁸; precisamente el «Dios visible» de Platón, pero ahora situado evolutivamente a flote.

Definitivamente, la naturaleza no es una máquina determinista o estática; es «Dios-en-acción». Todos los procesos de la vida son manifestaciones de la vida Divina desarrollándose en el espacio y en el tiempo. Pero es, como dice Schelling, un Espíritu *dormido* porque aún no se ha hecho consciente de sí mismo, el *Kósmos* no ha comenzado todavía a reflexionar sobre sí mismo.

Con la emergencia de la mente, el Espíritu se hace autoconsciente. El Espíritu busca conocerse a través de símbolos, de conceptos, de la razón, y el resultado es que el universo comienza a pensar sobre el universo; lo que produce el mundo de la razón y, en concreto, el mundo de la moral consciente. Según Schelling, mientras que la naturaleza era el Espíritu objetivo, la mente es el Espíritu subjetivo²⁹.

Aquí es donde, según Schelling, esa mente y esa naturaleza pueden parecer que se separaran, parecen carecer totalmente de relación, parecen mirar fijamente a los seres extraños que están al otro lado de la división, sin llegar a comprender el dualismo sujeto/objeto. El Ego y el Eco.

Estos dos «absolutos aparentes», como les llama, son *shintetizados* en el tercer gran movimiento del Espíritu, que es la trascendencia de *ambos*, naturaleza y mente, y por tanto su síntesis o unión radical «en la que estos dos absolutos (absoluta objetividad y absoluta subjetividad) son de nuevo un absoluto», según afirma Schelling (recordando a Fichte y Spinoza). Esta es también la identidad de sujeto y objeto en un acto intemporal de autoconocimiento, el Espíritu *conociéndose directamente* a sí mismo como Espíritu, una intuición mística (o contemplativa) directa, dice Schelling, que *no está mediada por ninguna forma*, ya sean los *sentimientos* de la naturaleza objetiva o los *pensamientos* de la mente subjetiva.

Hay una visión profunda e inconfundible del fundamento informe y no-dual; Schelling a menudo recurrirá en sus explicaciones a lo «indiferente» y al «Abismo», precisamente siguiendo la línea de Eckhart y Boehme (y Dionisio). «En el oscuro Abismo último del Ser divino, el fundamento primario o *Urgrund*, no hay diferenciación sino

sólo pura identidad»³⁰. Precisamente lo que lo sufes llamarían la suprema identidad. Y, como dice Schelling: «Una división, una diferencia debe ser postulada si queremos pasar de la esencia a la existencia» (y comenzar así el proceso de lo que hemos llamado involución o Flujo).

Tanto para Schelling como para Hegel, el Espíritu sale de sí mismo para producir la naturaleza objetiva, despierta a sí mismo en la mente subjetiva y después se recupera en la percepción no-dual, en la que sujeto y objeto son un puro acto de conciencia no-dual que unifica naturaleza y mente en el Espíritu realizado. El Espíritu *se conoce a sí mismo objetivamente* en la naturaleza; *se conoce a sí mismo subjetivamente* como mente; y *se conoce absolutamente* como Espíritu: el Origen, la Cumbre y el Eros de toda la secuencia.

(Podemos reconocer también estos tres amplios movimientos como subconsciente, autoconciencia y superconsciente; o prepersonal, personal y transpersonal —los tres amplios dominios que ya hemos encontrado muchas veces en los capítulos previos.)

Toda la secuencia evolutiva es totalmente holónica. Cada estadio (del Ascenso) se construye sobre sus predecesores y los incorpora: «Lo último es resultado de lo anterior: nada se pierde, todos los principios son preservados» (Hegel). Lo que se pierde es la estrechez de los predecesores o su pretensión de ser la Totalidad (Hegel llama a esto la «negación de la negación»). Cada estadio incorpora a sus predecesores pero niega su parcialidad. Hegel dice: «Trascender es a la vez negar y preservar.»

La visión de Schelling es igualmente un resumen preciso y perfecto de la evolución como holones emergentes dentro de otros holones emergentes: «Lo inferior es la base necesaria de lo superior, y lo posterior subsume en sí mismo a lo anterior. Pero existe también el surgir de lo nuevo, y es este nuevo nivel el que explica el nivel que él mismo presupone»³¹.

Esta es una profunda integración de Ego y Eco, una visión asombrosa del Espíritu descendiendo hasta los estadios más bajos y ascendiendo de nuevo a sí mismo y, sin embargo, permaneciendo *plenamente presente en cada estadio* como el *proceso* de su propia autorrealización; su propio autodespliegue y autorrepliegue en desarrollo. Es un juego divino del Espíritu presente en cada movimiento del *Kósmos*, que, sin embargo, va encontrando cada vez más de sí mismo a medida que continua su Juego, su baile, pleno y divino, en cada gesto del universo, nunca realmente perdido ni

realmente encontrado, presente desde el principio y a lo largo de todo el proceso; un guiño y un gesto del Abismo radiante.

Volveremos a la visión de Schelling en el siguiente capítulo, y señalaremos con más claridad cómo se las arregló para unificar Ego y Eco, Ascenso y Descenso, sin sacrificar lo ganado por cada uno de ellos³². De momento, debemos decir que si todo esto os suena como *Plotino temporalizado* no estáis muy equivocados. Como dijo un historiador de aquella época:

Si hemos de hablar de la «clave» del primer Romanticismo, esta se halla en uno de los pensadores de la antigüedad, Plotino. Porque este filósofo neoplatónico no sólo inspiró todo el sistema de Novalis y muchas de las ideas de Schelling en su periodo medio; sus brazos llegaron más lejos: a través de Novalis y Schelling ejerció influencia sobre los Schlegel, y si se desconoce este hecho, muchos de los pasajes del «Dialogue concerning poetry» y de las conferencias de Berlín [de W. Schlegel] seguirán siendo un enigma³³.

El «genio Novalis», como se le suele llamar, escribió en una carta a Friedrich Schlegel: «No sé si ya te he hablado de mi amado Plotino. A través de Tiedemann he sido iniciado en este filósofo, nacido expresamente para mí, y casi me ha atemorizado su parecido a Kant y Fichte. Me gusta más que cualquiera de ellos.»

Lo que está claro es que Plotino le gustó a Schelling, y éste tuvo una influencia enorme no únicamente como punto de partida del sistema de Hegel; era amigo de Hölderlin, Goethe, Schiller, los Schlegel. Influenció directamente a Friedrich Schleiermacher, quien revolucionó el concepto de religión al sugerir que toda la espiritualidad genuina es el resultado de la experiencia directa, no de las creencias. La noción schilleriana de unidad orgánica y su creencia en que la percepción no es un «reflejar» sino un «actuar», anticipó en gran medida la psicología Gestalt (y la teoría cognitiva autopoietica). En su idea de Eros como actividad ilimitada, puso en marcha toda una línea de teóricos de la «voluntad», desde Schopenhauer hasta Bergson y Nietzsche. Paul Tillich traza esta línea de influencia: «El discípulo más importante de Schopenhauer fue Nietzsche. La línea va de Nietzsche a Bergson, el voluntarista francés, Heidegger y Sartre, y a Whitehead, el gran metafísico de nuestro siglo. Todo esto vino de Schelling»³⁴.

Con su teoría del arte y la percepción estética (a saber, que en el gran arte tenemos la oportunidad de trascender la dualidad sujeto/objeto) se convirtió, con Schiller, en el padre de

prácticamente todos los movimientos estéticos del romanticismo. Y su teoría de las formas simbólicas fue la anticipación, como señaló Cassirer, de su propio trabajo y de gran parte de la psicología analítica de Jung.

La noción de Schelling (plotiniana) de inconsciente pasó hasta Carus, cuyo libro *Psyche* (1846) mantuvo que la clave de la vida mental consciente se halla en el inconsciente. Desde allí reaparece en Schopenhauer; uno de sus alumnos, Eduard von Hartmann, escribió *Philosophy of the unconscious* (1869), obra de gran éxito e influencia que tuvo diez ediciones y apareció dos décadas antes que *Studies in hysteria* (1895) de Freud y Breuer.

En conexión con esta noción de inconsciente está la introducción por parte de Schelling de un concepto enormemente influyente: el de *alienación*, que significa específicamente que el Espíritu «se pierde» en la manifestación, y la evolución o desarrollo es la superación de este autoextrañamiento, una superación de la alienación por medio de la vuelta del Espíritu al Espíritu, o a un redescubrimiento directo de lo No-dual (lo que llamamos el «desmembrado re-membrado»). Los hombres y mujeres, atrapados en la dualidad sujeto/objeto, están así *alienados* del Origen y Cumbre, y por tanto de la Totalidad; únicamente superando la dualidad y la alienación existencial, pueden hombres y mujeres encontrar la felicidad genuina. Entre los asistentes a sus conferencias de Berlín estaban Soren Kierkegaard, Jakob Burckhardt, Michael Bakunin y Friedrich Engels, colaborador de Karl Marx.

Pero el efecto inmediato de su «filosofía de la evolución» (o filosofía de Eros) fue la noción de que la evolución estaba por todas partes, «en el aire»; y esto era aún seis décadas antes de Darwin³⁵. «La visión del mundo de Schelling demandaba una teoría de la evolución emergente como una unidad orgánica autodesarrollada. Evidentemente, él se refiere de forma explícita a la posibilidad de la evolución. Observa, por ejemplo, que incluso si la experiencia del hombre no revela ningún caso de transformación de una especie en otra, la ausencia de pruebas empíricas no prueba que esa transformación sea imposible. Puede muy bien ocurrir que tales cambios tengan lugar sólo en un periodo de tiempo más dilatado que el cubierto por la experiencia del hombre»³⁶.

Así, para 1810, el amigo y alumno de Schelling, el naturalista Lorenz Oken, mantuvo que «la filosofía de la Naturaleza es la ciencia de la eterna transformación de Dios dentro del mundo», y apuntó un

programa de investigación:

Tiene la tarea de mostrar las fases de la evolución del mundo desde la nada primal [ya no suena tan tonto, ¿o sí?]: cómo surgieron los cuerpos celestes y los elementos, cómo avanzaron hacia formas más elevadas, cómo aparecieron finalmente los organismos... Estas fases constituyen la historia de la generación del universo³⁷.

Plotino temporalizado = evolución. Lovejoy, siempre presente en escena con un informe detallado, señala que «la aparición de la noción general del avance evolutivo precedió en mucho el descubrimiento de la mayoría de las pruebas científicas de esa hipótesis; se hizo familiar en escritos ampliamente difundidos antes de mediados del siglo XVIII. Así, uno de los efectos atribuidos a la influencia del evolucionismo biológico había llegado, de hecho, mucho antes del establecimiento y difusión general de esa doctrina, y con total independencia de ella»³⁸.

Cuando llegó Darwin y proporcionó trabajosamente las pruebas empíricas de la evolución biológica, no sorprendió a nadie excepto a los creyentes míticos que seguían tomando el mito del Génesis de forma literal; pero, en cualquier caso, éstos ya habían sido afectados por lo que Schelling y otros evolucionistas estaban haciendo.

Durante el último siglo aproximadamente, el dogma científico ha dicho que la gran contribución de Darwin no fue *que* la evolución tiene lugar (esto, como hemos visto, era una hipótesis que entonces ya tenía casi un siglo), sino el descubrimiento de *cómo* tiene lugar, a saber: a través de la selección natural (descubierto a la vez que Wallace). En una versión actual diríamos: las mutaciones ocurridas llevan a alteraciones genéticas, de las cuales la gran mayoría no son adaptativas, pero algunas de ellas contribuyen a una mayor (o al menos diferente) capacidad de adaptación y supervivencia, y por tanto estas mutaciones son seleccionadas e incorporadas en los genes. Lograra lo que lograra, está claro que esta teoría permitía a la ciencia ignorar cualquier tipo de Eros, cualquier tipo de «persuasión suave» o impulso trascendente/emergente, y así hombres y mujeres podían «seguir a la ciencia con la modestia como guía».

Actualmente, los científicos reconocen de forma casi universal que, aunque la selección natural puede explicar bastante bien la «microevolución» (o variación dentro de un rango dado de posibilidades), no puede explicar la macroevolución en absoluto (la aparición de nuevos rangos de posibilidades)³⁹. Si añadimos que la

aceptación del Big Bang ha hecho que los especialistas en estos temas prácticamente descarten a los idealistas, el resultado es que la mayoría de los filósofos de la ciencia admiten abiertamente en la actualidad, incluso defienden, el hecho de que la evolución tiene encajado algún tipo de impulso autotrascendente dentro de su propio proceso (lo que llamamos el principio 2c, las capacidades autoorganizativas y autotrascendentes de todo holón). En otras palabras, Eros.

La contribución duradera de la teoría darwiniana no fue el descubrimiento del mecanismo de la macroevolución, porque realmente no lo descubrió; más bien, oscureció durante un siglo el hecho de que una teoría genuina de la evolución demanda algo parecido a Eros. La gran contribución de Darwin fue, en primer lugar, un oscurantismo masivo. Los científicos, alegres y autosatisfechos, comenzaron a borrar del universo cualquier cosa que se pareciera al amor y su abrazo omniabarcante, y todos se felicitaban de que la verdad hubiera triunfado otra vez (Wallace, como es sabido, *no* pensaba que la selección natural pudiera reemplazar a Eros; la evolución misma, dijo, es «el modo y manera de la creación del Espíritu», y Darwin mismo se tambaleó de forma notoria).

Pero el mundo no se tambaleó. Como veremos en el próximo capítulo, con el colapso de prácticamente todo tipo de idealismo, el mundo occidental se quedó asentado confortablemente en el dominio descendido de la planicie naturalista, con su centro de gravedad ontológico más bien bajo, como un columpio que se ha parado. Y con esta postura cómodamente baja y confortable (algunos la calificarían de cobarde), el mono-Ego y el mono-Eco lucharán en mortal combate, peleando por el derecho a dominar un cosmos de cartón.

Y el mundo occidental permanecerá ahí hasta tiempos muy recientes.

Es el tiempo de los dioses que han huido y del dios que está por venir. Es un tiempo de *necesidad*, porque reside bajo una doble ausencia y un doble No: el No-más de los dioses que han huido y el No-todavía del dios que está por venir.

DESEMPAQUETANDO A DIOS

Esta conciencia, libre de un dentro y un fuera, es abierta como el cielo.

Es una vigilia penetrante, libre de limitaciones y parcialidad.

Dentro del vasto espacio abierto de esta mente omniabarcante, Todos los fenómenos de samsara y nirvana se manifiestan como un arco iris en el cielo.

Dentro de este estadio de conciencia invariable, Todo lo que aparece y existe, como un reflejo, Aparece pero está vacío, resuena pero está vacío, Su naturaleza es el Vacío desde el principio mismo.

TSOGDRUK RANGOL,
The flight of the garuda

El Dios que está por venir. El descenso del Alma del Mundo omnipenetrante. La llegada de lo Sobre-humano, la Sobre-Alma, el amanecer transpersonal, el *Homo universalis*. No sólo en individuos aislados, en casos particulares, sino como *centro organizador de las fuerzas sociales...*, de la misma forma que la magia, el mito y la mente emergieron previamente de forma masiva y organizaron las culturas del mundo según sus modelos básicos. La llegada del Alma del Mundo, bendiciendo a cada uno con las intuiciones de la Sobre-Alma, uniendo a todos en el gran consejo y comunión de los seres sensibles; la comunidad de todas las almas, institucionalizada en estructuras que guarden sus tesoros de la misma forma que la racionalidad global, está actualmente institucionalizada y preservada por la ley, la educación, el gobierno y la comunidad. La integración de fisiosfera, biosfera y noosfera en cada uno de los individuos compuestos, no como una teoría sino como *identidad central en la conciencia* (de la misma forma que el ego o persona es la identidad central institucionalizada en la culturas racionales actuales).

La llegada de la Sobre-Alma, que es el Alma del Mundo, tocando a cada uno con su Bondad y su Gloria, bautizando a cada uno con su Fulgor y su Bendición. La llegada del Alma del Mundo, trayendo consigo nubes de maravilla, cantando canciones de liberación, bailando locamente, divina en su esplendor y salvación.

La esperada venida del Alma del Mundo, cambiando cada «ello», cada «nosotros» y cada «yo» que toca: en un momento, en un abrir y cerrar de ojos, seremos cambiados, todos seremos cambiados.

El yo golpeado, apaleado y sin amor, soltará el tormento de sus caminos egoístas; cansado de su matrimonio con esa especial miseria que había elegido frente a la soledad, para que le cuidara durante la brutalidad de una vida a quien no importa, dejará esa historia de amor criminal con su propia confusa reflexión que había pretendido ser el trono de lo divino y, por contra, hallará su alma en Gracia y empapada de un Dios luminoso que es su verdadero Ser, su Rostro Original, sonriendo ahora desde el Abismo radiante, descaradamente feliz frente a cada mirada, flotando inevitablemente sobre el mar de la Intimidad, a la deriva entre las corrientes de la Compasión y acariciado por la atención incesante. Uno con todos y cada uno en mutuo Autorreconocimiento, bailando en el nuevo amanecer que anuncia y precede al Yo de todo lo que es, la Comunidad de todo lo que podríamos ser y el Estado de todo lo que ha de venir.

Cada Yo cantará al Yo, cada Nosotros resonará en adoración de lo Divino, cada Ello irradiará la luz de un Espíritu feliz de ser visto; el diálogo será el hogar de los Dioses, la percepción la casa de la Gracia, y el solitario yo sin amor, dios de su propia percepción, se irá, y se irá también el destino sin Dios de tiempo y separación.

El bendito, bendito Descenso del Alma del Mundo: en un momento, en un abrir y cerrar de ojos, seremos cambiados, todos seremos cambiados.

Quizás ocurra después de todo.

Y quizá no. Creo que la intuición de la Sobre-Alma, el Alma del Mundo, está aumentando en frecuencia e intensidad cada vez en más individuos por todo el mundo; en los próximos dos volúmenes de esta serie examinaremos más de cerca las pruebas, en mi opinión muy impresionantes, de que esto está ocurriendo realmente.

Pero como siempre, tenemos que *hacer* el futuro que nos es *dado*. Estoy firmemente convencido de que el Descenso del Alma del Mundo omnipenetrante será facilitado o dificultado, precisamente en la medida en que desempaquemos su intuición adecuadamente.

Como hemos visto, toda *profundidad* debe ser *interpretada*, y el modo en que lo hagamos es crucialmente importante para el nacimiento de la profundidad misma. Una nueva profundidad nos permite hacer nuevas interpretaciones; las nuevas interpretaciones

cocrean y hacen nacer esa profundidad, ayudan a desplegarla. El desempaquetamiento de esa profundidad es su propio emerger.

Así, desempaquetemos con mucho cuidado este precioso Regalo de intuición espiritual.

Muchos individuos intuyen la Sobre-Alma (o algo superior) y sin embargo desempaquetan, interpretan, esa intuición en términos del Yo Superior, la Voz Interna, el cuidado del Alma, el Testigo interno, la Mente Universal, pura Conciencia, Conciencia trascendental, u otros términos similares del cuadrante superior izquierdo. Y a pesar de que este aspecto de la intuición es muy real, el hecho de desempaquetarla de esta forma deja fuera, o disminuye seriamente, las dimensiones del «nosotros» y del «ello». Deja fuera las manifestaciones sociales, culturales y objetivas: no da una información precisa de los tipos de comunidad, servicios sociales y actividades culturales solicitados *inherentemente* por el Yo Superior; ignora o descuida los cambios en las estructuras tecnoeconómicas que mantienen a cada uno de los tipos de yo encarnado (superior, inferior o intermedio); ignora el estado de cosas general objetivo o realidad objetiva, que sin *substraer* nada del Yo resulta ser un *aspecto* inevitable de su propia manifestación.

La idea parece ser que si simplemente puedo contactar con el Yo Superior, todo lo demás se resolverá solo. Pero esto ignora miserablemente que el Espíritu se manifiesta siempre y simultáneamente *como* los cuatro cuadrantes del *Kósmos*. El Espíritu (en cualquier nivel) se manifiesta como un yo en comunidad que tiene una base social y cultural, y correlatos objetivos; así, cualquier Yo *superior* implicará inevitablemente una comunidad *más amplia* que exista dentro de un estado de cosas objetivo *más profundo*. Contactar con el Yo superior no es el final de los problemas sino el principio de un nuevo trabajo inmensamente difícil que está por hacer.

Así, intuir el Espíritu pero interpretarlo meramente en términos de «yo» como un Yo Superior, o lo que sea (dentro del cuadrante superior izquierdo), acaba siendo un camino meramente ascendente, sin interpretaciones sinceras ni bien concebidas de cómo proceder para abrazar el mundo manifestado en todas sus dimensiones. Es el viejo movimiento fichteano, aún atrapado en uno de los polos del paradigma fundamental de la Ilustración: el Ego puro, el puro Yo resolverá todos los problemas.

De ahí la permanente sospecha que empapa estos

planteamientos: si realmente te importa el mundo, o te preocupas por él, entonces no puedes haber contactado realmente con tu Yo Superior (porque el Yo Superior se encargaría de eso: tu «preocupación» por el mundo muestra que no has encontrado al verdadero Yo). De hecho, es justo al revés: cuanto más contactas con el Yo Superior, tanto *más* te preocupas por el mundo, como componente de tu Propio Yo, el Yo de cada uno y el de todos. El Vacío es Forma. Brahmán es el Mundo. Contactar *finalmente* con Brahmán es comprometerse *definitivamente* con el Mundo.

Así, una intuición profunda y verdadera es corrompida, distorsionada o desequilibrada por una interpretación bien intencionada pero inadecuada. La intuición del Espíritu se desempaqueta de forma pobre, con prisas, y el Regalo sufre daños en el proceso. Por el contrario, si la desempaquetamos con más gracia, esto nos ayudará a obtener nuevas intuiciones relativas a los dominios del Yo, del Nosotros y del Ello: no sólo desembalar el Yo superior, sino ver cómo abarca la cultura, se encarna en la naturaleza y se ensambla en las instituciones sociales.

Realizado, abrazado, encarnado, ensamblado: una interpretación más inspirada que cubra los cuatro cuadrantes (porque el Espíritu mismo se manifiesta como los cuatro cuadrantes) facilita el nacimiento de ese Espíritu que demanda interpretación. Una interpretación inspirada es la comadrona del nacimiento del Espíritu, de su Descenso. Cuanto más adecuadamente pueda interpretar la intuición del Espíritu, tanto más me podrá hablar ese Espíritu, y los canales de comunicación permanecerán abiertos llevándome de la comunicación a la comunión, la unión y la identidad.

Interpretar el Espíritu meramente como un Yo Superior no es una interpretación muy inspirada, no lo creo¹.

Igualmente hay muchas almas buenas que tienen una intuición del Espíritu, pero la desempaquetan sólo en términos de «Ello», describiéndolo como la suma total de todos los fenómenos o procesos entretnejidos en un gran sistema, red, trama, orden implicado o campo unificado (el cuadrante inferior derecho). Todo esto es verdad, pero deja fuera las dimensiones del «Yo» y del «Nosotros». Esta interpretación, que es muy poco adecuada, es *monológica* hasta la médula, totalmente plana.

Es el viejo movimiento spinozista, el otro polo (el Eco) del paradigma fundamental de la Ilustración (en su forma de rebelión

romántica). Piensa que el enemigo es el atomismo, y el problema central es simplemente el de poder *probar* o demostrar de una vez por todas que el universo es un gran Sistema, Orden o Trama holística y unificada. Clasifica y ordena una gran cantidad de pruebas científicas de diversas disciplinas, desde la física hasta la biología, que ofrecen extensos argumentos dirigidos a probar objetivamente la naturaleza holística del universo. No llega a ver que si tomamos un montón de egos con conceptos atomísticos y les enseñamos que el universo es holístico, todo lo que conseguiremos es un montón de egos con conceptos holísticos.

Debido precisamente a que este planteamiento monológico, con su torpe interpretación de una intuición genuina, ignora o descuida las dimensiones del «yo» y del «nosotros», no comprende muy bien la naturaleza exacta de las *transformaciones internas* necesarias para poder hallar una identidad que abarque a la Totalidad manifestada. Por mucho que *hablemos* de Totalidad, no cambia nada fundamental.

No cambia nada porque la «prueba» del «nuevo paradigma» o «gran sistema» se está exponiendo aún en lenguaje monológico objetivo. Esto no precipita el proceso de transformación interna. La pregunta profundamente transformadora no es si el mundo es holístico o atomista, sino: «¿Quién o qué es consciente de los conceptos holísticos y atomistas?» (el movimiento de lo exterior a lo interior). Y *después* de haber residido en el Testigo de estos conceptos, un Testigo que en sí mismo no es holista ni atomista, ver al Testigo disolverse en un Vacío que abarca a todo el *Kósmos* (el movimiento de lo interior a lo superior).

Seguir discutiendo sobre los exteriores es dejar efectivamente fuera lo interno y lo superior. Dirigirse hacia el mundo holístico externo hace que perdamos la situación transformadora central.

Hace mucho Nagarjuna desmontó totalmente estos planteamientos, señalando que lo holístico y lo atomista, cada uno de ellos y ambos a la vez, están fuera de lugar (y añadió que en todo caso son falsos). La deconstrucción radical de todas las conceptualizaciones allana el camino hacia la intuición pura (prajna) de Shunyata (Vacío o Apertura). Si se nos dice que aunque nos encontráramos con el mismo Buda tendríamos que matarlo, imaginémoslo que le pasaría al holismo.

Así, por muy verdadera que sea la intuición original del

Espíritu (y no dudo de que sea verdad), una interpretación que reduce todas las dimensiones de aquél al sendero de la derecha y a meras descripciones del gran orden interconectado no lo hace más asequible (aunque esas descripciones sean verdaderas)². Estas interpretaciones, tomadas en y por sí mismas, bloquean el evento transformador; estas interpretaciones, impulsadas originalmente por una intuición real de lo Divino, no facilitan un descenso posterior de ese mismo Divino; esas interpretaciones no tienen la capacidad de actuar como comadronas en el nacimiento del Espíritu (que en cualquier caso es la fuente original de esas interpretaciones tan poco adecuadas).

Y aún peor: cuando la intuición del Espíritu es desempaquetada solamente en términos del lenguaje objetivo (ello), en términos monológicos, acaba planteando una visión del mundo meramente descendida. El Espíritu es identificado meramente con la Suma Total de exteriores, la Suma Total de sombras en la Caverna. Tenemos tantas ganas de probar que las sombras forman un gran orden interconectado que nunca entramos en el interior real, y así jamás encontramos lo superior genuino.

Estas interpretaciones tan poco adecuadas hacen parecer que el problema más urgente del mundo moderno es el de enseñar a todo el mundo la teoría de sistemas (o alguna versión de las nociones de la trama de la vida de Gaia, o alguna versión de la «nueva física»), en lugar de ver que lo que se necesita es una comprensión de los *estadios internos* del desarrollo de la conciencia. El peor problema de Gaia no son los residuos tóxicos, el agujero de ozono o la polución de la biosfera. Estos problemas globales *sólo* pueden ser reconocidos y respondidos desde una conciencia global y mundicéntrica, y así el principal problema de Gaia es que no hay un número suficiente de seres humanos que se hayan desarrollado y evolucionado desde lo egocéntrico a lo sociocéntrico y mundicéntrico, que tomen conciencia de la crisis ecológica y emprendan acciones apropiadas. El principal problema de Gaia no es la polución externa, sino el desarrollo interno, ya que sólo él puede acabar con la polución exterior.

A los estadios preconvencional/egocéntrico y convencional/etnocéntrico no les importan en absoluto los campos comunes globales; sólo el estadio posconvencional/mundicéntrico puede ver plenamente, y responder eficazmente, a las dimensiones universales del problema (sólo *formop* y visión-lógica pueden

entender perspectivas universales). Así, cuanto más énfasis pongamos en la enseñanza de un mapa exclusivo de la teoría de sistemas (banda derecha), o la Trama de la Vida Gaia, en lugar de resaltar igualmente la importancia del *desarrollo interior* desde lo egocéntrico a lo sociocéntrico y a lo mundicéntrico, tanto más contribuimos al fallecimiento de Gaia. Los problemas globales exigen conciencia global, y sólo los interiores y los estadios de desarrollo de la banda izquierda —precisamente el dominio ignorado por los planteamientos Eco-planicie— pueden empezar a abordar el problema.

El planteamiento puramente Eco, como su primo el planteamiento del Ego puro (o puro Yo), simplemente reduce las dimensiones del Espíritu a un dominio privilegiado, coartando la plena emergencia y descenso del Espíritu mismo. Al igual que la idea del campo Ego es que simplemente contactando con el Yo Superior todos nuestros problemas se resolverán, la idea del planteamiento puramente Eco es que si podemos demostrar, de una vez por todas, la naturaleza unificada y holística del puro Eco, eso resolverá todos los problemas. Esta poderosa demostración (que los spinozistas *prueban* en términos objetivos) en sí misma *obligará* a todos los individuos a transformarse hacia la unidad definitiva: al menos eso es lo que se mantiene.

Así, el único cambio «interior» que este campo reconoce es el *simple* cambio de la concepción atomista a la holista. Como este campo se centra en los exteriores, tiene una concepción increíblemente simple y anémica de todo el desarrollo interno necesario para ser capaz de abrazar la Totalidad. Además, como sólo reconoce este «simple» cambio desde las concepciones atomistas a las holistas, no llega a tener en cuenta el hecho de que un cambio de creencias no significa necesariamente un cambio de conciencia. Simplemente significa una nueva traducción, no necesariamente una nueva transformación.

La respuesta habitual de los campos Eco es que si la gente aprendiera realmente y entendiera la unidad holística de la realidad y de la gran trama, esto les obligaría a renunciar a sus egos y, por tanto, se transformarían realmente. Pero, como hemos visto, ocurre justo lo contrario: adoptar una visión del mundo monológica en términos planos da como resultado, precisamente, el egoísmo divino.

[Como a la visión de la teoría de sistemas [banda derecha] le falta una comprensión de los estadios internos del desarrollo de la

conciencia —desde el preconventional/egocéntrico hasta el convencional/sociocéntrico y el posconvencional/mundicéntrico— o, más precisamente, como le falta una comprensión de los nueve fulcros del desarrollo interno, no tiene modo de medir cuidadosamente la evolución y el desarrollo de la conciencia. Por esta razón, la planicie no puede ubicar la diferencia entre la conciencia infrarracional y la conciencia suprarracional —porque no puede ubicar en absoluto el interior de la conciencia—, y de este modo es víctima constantemente de masivas falacias pre/trans. Esto permite a sus proponentes abrazar los interiores preconconvencionales como si fueran realidades posconvencionales: les permite caer en los entusiasmos preconconvencionales/ego-céntricos, aunque defiendan el holismo externo y la gran Trama de la Vida, precisamente como vimos con los románticos.)

Este planteamiento, por tanto, está enfocado de forma casi exclusiva en el Dharma, o Verdad objetiva, y no de forma suficiente en el Buda (lo subjetivo) y la Sangha (lo intersubjetivo), o en cómo esa Verdad refracta a través de los dominios psicológicos y culturales (cómo ese Espíritu se manifiesta como los cuatro cuadrantes del *Kósmos*). Y cuando se hace de la verdad objetiva la «verdad total», cuando se piensa que es «totalmente holística» y «omniabarcante», entonces Buda y Sangha son reducidos violentamente a términos objetivistas planos; y un planteamiento que originalmente quería que trascendiéramos e incluyéramos, acaba siendo una visión del mundo exclusivamente descendente que efectivamente bloquea la trascendencia.

Lo que quiero señalar es que estas interpretaciones inadecuadas de las intuiciones espiritualmente genuinas no facilitan el nacimiento de nuevas intuiciones y, por tanto, hace falta un cuidado y sistematización especiales cuando desempaquetamos el Regalo de Dios, la preciosa intuición espiritual.

Me gustaría dedicar el resto de este capítulo a explorar esta idea, y acabar con una breve revisión y resumen de las dificultades tanto de la visión Ego como de la visión Eco. Acabaremos también nuestra revisión de los idealistas y su perdurable legado. Pero me gustaría comenzar con una última razón de por qué un planteamiento del Espíritu basado en los exteriores monológicos no tiene futuro.

Incompleto o incierto

Adición 2: Todo holón emite un IOI al Kósmos

Un tema general que vemos en los escritores idealistas (evidentemente, es un tema que encontramos prácticamente en todos los filósofos-sabios de orientación mística en todo el mundo) es que a las cosas finitas, a los holones finitos, de alguna forma les *falta* algo en y por sí mismos, incluso son profundamente *contradictorios*. «Todas las cosas finitas son contradictorias», dice Hegel. Nagarjuna mantenía lo mismo para los fenómenos finitos (pensamientos y cosas son contradictorios en sí mismos). Tanto en Eckhart como en Bradley, Shankara, Ramana, Abinavagupta o Gaudapada, la noción general es que, como dijo Hegel: «Todas las cosas son contradictorias en sí mismas».

Este tipo de afirmaciones a menudo han causado mucha controversia en los círculos filosóficos, de modo que muchos filósofos están enfadados o confundidos por lo que significan (o pueden significar). Pero la razón de que este tipo de afirmaciones («Todos los holones son contradictorios en sí mismos») procedan de filósofos-sabios orientados hacia la mística es que han tenido una percepción de lo eterno, han probado la infinitud y, por tanto, todas las cosas finitas, *en comparación*, son pálidas, incompletas, inciertas, cambiantes, sombrías. Así, ser *meramente* finitos no sólo es una restricción, en último término es una autoderrota: ser meramente finito es negar la infinitud, y esto es autocontradictorio en el sentido más profundo porque niega la propia realidad más profunda.

En mi opinión, esta es la razón por la que Hegel afirma: «Para cualquier cosa, ser finita es simplemente *suprimirse y dejarse de lado*.» Así, «todo lo que es determinado y finito es *inestable*». Es esta incompletitud, esta inestabilidad, la que impulsa el agitado movimiento de todo el universo manifestado y finito: «Únicamente en la medida en que algo tiene una contradicción dentro de sí, se mueve, tiene impulso o actividad.» (Y Eros, como vimos, es este movimiento agitado para encontrar uniones superiores y, por tanto, superar o escapar a la inestabilidad; este Eros sólo puede descansar en última instancia en el infinito, que en sí mismo no tiene contradicciones y es lo «intemporal», lo «que no cambia», el Abismo indestructible, la naturaleza de Diamante o Vajra; aunque todos estos términos no son descriptivos per se, sólo significantes en desarrollo.)

Menciono todo esto porque, como dije, prácticamente todos los filósofos orientados hacia la mística acaban haciendo

afirmaciones de este tipo (posiblemente, ninguno de forma más exuberante que Francis Bradley: «Relación, causa, espacio, tiempo, cosa y yo son autocontradictorios»). La poderosa dialéctica de Nagarjuna es un desmontaje incesante e intenso de cada una de las categorías imaginables de pensamiento, dando todas el mismo resultado: son totalmente contradictorias en sí mismas y, si son mantenidas con constancia, se autodestruyen totalmente (dejando el Vacío, el infinito informe; la deconstrucción de lo fenoménico da lugar a prajna).

Los deconstruccionistas han tomado algunas de estas líneas de pensamiento (principalmente de Hegel, hacia quien Derrida muestra un respeto nada habitual), pero después de Bradley y Nagarjuna, aquéllos resultan ser realmente una sopa muy aguada y, tristemente, casi nunca dan en el blanco: si no quieres ser una contradicción total, debes permanecer en la infinitud.

Las explicaciones que dan los filósofos-sabios de por qué los holones son «autocontradictorios» no son muy claras y han causado una gran cantidad de confusión. Creo que la situación puede ser explicada de forma más clara y fácil.

La cuestión, tal como yo la veo, es que cada holón es una totalidad/parte. En el universo manifestado no hay totalidades ni partes, únicamente totalidades/partes. Si existieran totalidades o partes reales en algún lugar, entonces podrían descansar (serían simplemente lo que son); no estarían sometidas a una gran inestabilidad, una «autocontradicción» interna.

Pero cada holón es *simultáneamente* una totalidad/parte. Sufre una tensión dual inherente a su propia constitución. Como *totalidad*, debe alcanzar un grado de *coherencia* y *consistencia* para seguir siendo la misma entidad a lo largo del tiempo (este es su régimen, código, individualidad, autonomía relativa, etc.). Pero como *parte*, en su condición de ser parte de otro holón, debe *abrazar* su parcialidad, su incompletitud, o simplemente no encajará, no podrá ser una parte sino que simplemente se saldrá, quedándose en su propia totalidad separada. Para estar completo, o para completarse a sí mismo, debe unirse a fuerzas mayores que él. Como totalidad/parte, se da por tanto una tensión constante entre coherencia o *consistencia*, por un lado, y *completitud*, por el otro.

Cuanto más haya de uno de ellos menos habrá del otro (ninguna de estas dos «fuerzas» puede ganar sin destruir el holón, y por tanto el holón sigue siendo constantemente inestable). Cuanto

más consistente (autocontenido), menos completo (menos en comunión).

De ahí la segunda adición: *todos los holones emiten un IOI al Kósmos*, donde IOI son las siglas de «Incompleto O Incierto», lo que quiere decir específicamente que, cuanto más abarcante o completo es un holón, será tanto menos consistente o cierto, y viceversa. Decir que un holón puede ser completo o consistente, pero no ambos, es lo mismo que decir que cada holón es, por tanto, incompleto o inconsistente (incierto), y así: cada holón emite un IOI al *Kósmos*.

Dicho de forma más simple, como cada holón es incompleto o inconsistente, cada holón emite un pagaré al universo en los siguientes términos: «No puedo pagarte ahora, no puedo lograr certeza, estabilidad, completitud y consistencia hoy, pero, con mucho gusto, te pagaré mañana.» Y ningún holón llega o *puede llegar nunca* a cumplir esa promesa.

Este principio IOI ha comenzado a volverse muy obvio (y muy famoso) en ciertas ramas de la ciencia, en particular en las matemáticas, la física y la sociología (por nombrar sólo unas pocas). En matemáticas, se muestra en el Teorema de Tarski y en el Teorema de Incompletitud de Gödel; ambos se interpretan de la siguiente forma: en un sistema matemático suficientemente desarrollado (holón matemático), este holón puede ser completo o consistente, *pero no los dos* simultáneamente. Es decir, si al sistema matemático se le hace *consistente* (o cierto en sí mismo), hay verdades fundamentales que *no pueden* derivarse de él (está *incompleto*); pero si el sistema *incluye* todas estas verdades y por tanto intenta estar *completo*, entonces, inevitablemente (e inherentemente), se contradice en puntos cruciales (se hace *inconsistente*).

Quizás un simple ejemplo sociológico ilustrará lo que esto implica. Estados Unidos y Japón se toman a menudo como ejemplos de dos clases muy diferentes de organización social. Japón es una sociedad extremadamente coherente o estrechamente entretejida (es consistente); pero alcanza esta consistencia únicamente excluyendo a las razas extranjeras (la xenofobia japonesa es bastante notable). En otras palabras, es muy *consistente* pero muy *incompleta* (muy parcial o excluyente).

Estados Unidos, por el contrario, intenta ser tan *completo* como puede, intenta abrir sus puertas a todos (el «caldero de las mezclas»), pero lo hace a costa de ser más bien incoherente e inestable: a veces, Estados Unidos parece tan dispuesto a abrirse a

todas las culturas que corren peligro de deshacerse por las costuras. Alcanza un alto grado de *completitud* con el costo de ser *inconsistente* o incoherente o inciertos o de no tener un régimen unificador firmemente tramado o principio común³. En otras palabras: completo y coherente, cuanto más de uno de ellos, tanto menos del otro (IOI).

En matemáticas, la introducción del principio IOI (de diversas formas, por parte de Russell, Tarski, Gödel) y la introducción de «las paradojas» en la teoría de conjuntos causó en un principio un gran revuelo, casi pánico, porque significaba que la teoría de conjuntos y la aritmética (lo que implicaba a todas las matemáticas) estaban construidas sobre un suelo inestable; es decir, sobre un suelo en contradicción consigo mismo. En cierto sentido es verdad, pero las matemáticas «escaparon» a las paradojas al postular conjuntos que se expanden indefinidamente («transfinitos»).

Vimos, en el capítulo 2, que este era otro ejemplo de «holones indefinidamente hacia arriba y holones indefinidamente hacia abajo». Ahora podemos ver que las matemáticas simplemente emitieron un IOI al *Kósmos*. Expresado de forma bastante simple, la única forma que tienen las matemáticas de evitar una profunda autocontradicción es postular un nivel superior de inclusión, lo que evita las paradojas del primer nivel. Pero entonces el nuevo nivel se enfrenta a las paradojas. Por tanto, se postula otro nivel aún superior y se continúa así *indefinidamente* («transfinitamente»).

Las paradojas matemáticas, las IOI de un nivel, pueden *superarse* en el nivel superior siguiente (el siguiente conjunto más abarcante), aunque entonces ese conjunto enfrenta sus propios IOI (es incompleto o inconsistente), y esto continúa... *para siempre*. Se debe postular que los conjuntos se expanden eternamente porque en el momento en que nos detengamos las matemáticas se vuelven contradictorias. Nadie ve realmente uno de estos conjuntos transfinitos: son únicamente un pagaré que permite a las matemáticas seguir funcionando y ponerse en marcha para empezar.

Así, el IOI dice: no puedo pagarte ahora, pero con mucho gusto te pagaré mañana. Incluso pagaría con muchos intereses, pero la cuestión es: nunca puede pagar *realmente*. La deuda *nunca* es satisfecha. Las matemáticas, como todos los holones, huyen hacia delante eternamente en un intento de superar sus limitaciones inherentes, sus «autocontradicciones». (Recordemos a Hegel: «Únicamente en la medida en que algo tiene una contradicción en sí

mismo se mueve, tiene impulso o actividad».)

El punto es: *todos* los holones emiten un IOI al *Kósmos*, y la deuda *nunca es pagada*.

Los IOI, entonces, representan la tensión o inestabilidad (incompletitud o inconsistencia) *inherente* a todos los holones manifestados debido al hecho de que todos ellos son totalidades/partes. Otra forma de decir *exactamente* lo mismo es decir que todos los holones son individualidad-en-comunión (totalidades que son partes de otras totalidades). Como *individualidad* (o totalidad), un holón debe buscar la consistencia para perdurar. Pero como *comunión* (como parcialidad), debe buscar la unión con otros holones para ser más completo. Y cuanto más de uno, menos de otro (en el mismo nivel; una traslación al nivel siguiente abarcará a ambos, pero entonces el nuevo nivel enfrenta su propio IOI).

En otras palabras, cuanta más individualidad, menos comunión, y viceversa (otra versión del IOI), y al final ninguno de los bandos puede ganar sin destruir al otro. Son mutuamente antagonistas y dependen del otro para existir (podríamos decir que esto hace del samsara un lugar desagradable en el que verse atrapado).

En el volumen III, intento explicar este principio de IOI de forma mucho más detallada, esto es sólo una breve introducción. Intento explicar que la individualidad en el tiempo y la comunión en el espacio son los dos «impulsos» fundamentales de todo holón (en un nivel dado), lo que se muestra en diversos niveles, como tiempo y espacio, coherencia y correspondencia, derechos y responsabilidades, metáfora y metonimia, valor intrínseco y extrínseco, determinación y probabilidad, necesidad y oportunidad, consistencia y completitud, conciencia y comunicación: la lista es prácticamente interminable. Pero el punto central es que estos dualismos típicos (tales como la coherencia frente a la correspondencia en epistemología) son compañeros duales destinados a luchar siempre entre sí..., y a no ganar nunca, nunca.

El último ejemplo que mencionaré del principio IOI es uno que se ha hecho bastante famoso, el Principio de Incertidumbre de Heisenberg, cuyas distintas redacciones expresan lo mismo: cuanto más podemos saber del componente temporal de una partícula/onda (individualidad), tanto menos podemos saber de su componente espacial (comunión) —momento y posición, por ejemplo—, y el

punto crucial es: la partícula/onda tampoco lo sabe. La partícula/onda emite un IOI al *Kósmos*. Cuanto más se determina un aspecto, tanto más el otro se difumina en la oscuridad.

Vacío

La razón real por la que menciono todos estos ejemplos del principio IOI, y la razón de que los filósofos-sabios de orientación mística lo traigan siempre a la palestra (Hegel, Bradley, Nagarjuna, Shankara) es muy simple:

Adición 3: Todos los IOI se saldan en el Vacío

El Vacío no es Totalidad ni Parte ni Totalidad/Parte. El Vacío es la realidad de la que todas las totalidades y las partes son simples manifestaciones. En el Vacío no llego a ser Total, ni tampoco me doy cuenta de que soy sólo una Parte de una Gran Totalidad. Más bien, en el Vacío me convierto en la apertura en la que las totalidades y partes surgen eternamente. Yo-yo soy el fundamento sin Fundamento, el Abismo vacío, que nunca entra en la corriente de los interminables IOI; que nunca vive la pesadilla transfinita de continuas autocontradicciones, la agonía perpetua de la cascada de totalidades y partes del samsara. El Fundamento vacío nunca se doblega a los terrores del tiempo ni a la enfermedad perpetua del movimiento llamada espacio; sale del incesante tormento de las infinitas IOI (únicamente para abrazarlas a todas, para abrazar la Totalidad, como el espejo que es uno con sus muchas reflexiones). Nada se agota excepto el loco pensamiento de que podría encontrar la liberación en las interminables IOI, o de que la salvación tiene algo que ver con los interminables débitos y pagarés que el samsara llama «realidad», la autocontradicción enfermiza que existe en el corazón mismo de todo lo finito.

Y el mensaje de los místicos, siempre tan simple, es: el Vacío y sólo el Vacío resuelve los IOI. Sólo en el Vacío pago mi deuda al *Kósmos*, porque en el Vacío, Yo-yo soy el *Kósmos*: el rescate de la deuda, la desaparición de la culpa, un reequilibrio de los libros *kósmicos*, la liberación de la locura transfinita⁴.

No en el Vacío, sino como el Vacío, me libero del destino de ser una mera adición de partes, y quedo libre como Origen y Mismidad del glorioso despliegue. Saboreo el cielo, trago el *Kósmos* entero y nada se añade a mí; desaparezco en un millón de formas y

nada es sustraído de mí; me elevo como el sol para saludar a mi propio día y nada se mueve en absoluto.

El legado de los idealistas

En Occidente, el movimiento idealista fue el último gran intento de introducir el verdadero Ascenso y, sobre todo, de integrarlo de forma creíble con el verdadero Descenso tomando a ambos, Ego y Eco, preservándolos y negándolos, honrándolos y liberándolos, en el Espíritu omniabarcante. Los verdaderos herederos de Plotino.

En mi opinión, aunque el gran movimiento idealista finalmente fracasó, sus importantes contribuciones seguirán formando parte de cualquier desempaquetamiento airoso de la intuición espiritual en el mundo moderno y posmoderno. Sus contribuciones más duraderas serán un componente necesario de cualquier tipo de visión del mundo realmente comprensiva, una visión del mundo que aún está pidiendo emerger, un Alma del Mundo que todavía está luchando por abrirse paso hasta la conciencia colectiva y curar los fragmentos de la loca modernidad.

Exploraremos los detalles del sistema idealista en el volumen III. De momento, creo que podríamos resumir el impulso del movimiento idealista como *una intuición del dominio transpersonal expresada a nivel visión-lógica*. Ahí residió tanto su fuerza como su debilidad fatal.

Como *visión-lógica*, era un desarrollo evolutivo más allá de la racionalidad operacional formal, un movimiento más allá de la racionalidad instrumental y centrada en el ego (*Verstand*) que se adentraba en la razón dialógica, dialéctica e intersubjetiva (*Vernunft*), llevando con ella la unificación de opuestos y la reconciliación de fragmentos.

Como *visión-lógica holárquica*, no veía ni totalidades aisladas ni partes abandonadas: cada estadio del desarrollo era una totalidad/parte que preservaba pero negaba sus predecesores. El idealismo señaló, en efecto, que como cada holón es tanto un subholón como un superholón, entonces toda individualidad es *siempre* individualidad-en-comunión (es *la* intuición que faltaba totalmente en la «orgullosa cultura de la reflexión» de la Ilustración, ese «monstruo de desarrollo detenido»). Así, ningún dualismo tiene dónde descansar; ni totalidad ni parte pueden nunca descansar

triunfantes; el Espíritu habla a través del proceso evolutivo, presentándose como el proceso mismo: autodesplegándose, autoplegándose, autorrealizándose: «Nada se pierde, todo se preserva.»

Como visión-lógica, la integración de los Tres Grandes podía ser contemplada y completada de muchas formas: la naturaleza no es sólo una colección de procesos fenoménicos interconectados o «ellos», sino también de «yoes» potenciales, y los «yoes» existen únicamente en el espacio intersubjetivo del nosotros. De la misma forma, la ciencia, la moralidad y el arte son expresiones integrales y momentos del Espíritu; ninguno de ellos puede pretender tener autoridad aislada; cada uno de ellos debe ser honrado en sus tareas específicas. Y yo puedo *integrarlos* porque soy el vehículo del Espíritu y no una de sus manifestaciones *particulares*.

Lo más importante es que estas integraciones no eran sólo fórmulas verbales; hasta cierto punto y como resume Taylor, los idealistas se las arreglaron para «cuadrar el círculo», la tarea aparentemente imposible de reconciliar Ego y Eco, Fichte y Spinoza, Mente y Naturaleza, Ascenso y Descenso, Libertad Subjetiva y Unión Objetiva.

Las exigencias eran increíblemente intensas: «Si las aspiraciones a la libertad radical [Ego] y a la expresiva unidad integral con la naturaleza [Eco] *han de ser realizadas al mismo tiempo*, si el hombre ha de estar en unidad con la naturaleza en sí mismo y en el cosmos, a la vez que es un sujeto plenamente autodeterminado, entonces, en primer lugar, hace falta que mi inclinación básica, natural y espontánea sea hacia la libertad y la moralidad; y lo que es más, como soy una parte dependiente de un orden natural mayor, es necesario que todo este orden, dentro y fuera de mí, tienda por sí mismo *hacia objetivos espirituales*, tienda a realizar una forma en la que pueda *unirse con la libertad subjetiva*. Si debo seguir siendo un ser espiritual, y sin embargo no oponerme a la naturaleza en mi intercambio con ella, entonces este intercambio debe ser una *comunión* en la que entro en relación con algún ser o fuerza espiritual. Pero esto quiere decir que la espiritualidad, la tendencia a realizar objetivos espirituales, es la esencia de la naturaleza. Hay un principio espiritual subyacente que lucha por realizarse en la realidad natural»⁵.

Precisamente estos eran los requisitos encontrados por Schelling y remachados por Hegel. Naturaleza y Mente son tomadas e

integradas en el Espíritu, integración que es posible precisamente porque el Espíritu que *despierta* en la *integración* es el *mismo* Espíritu que estaba *presente a lo largo* de todo el proceso de despliegue y repliegue.

«Así, mientras la naturaleza tiende a realizar el espíritu, es decir, la autoconciencia, los hombres y mujeres como seres conscientes tienden hacia una comprensión de la naturaleza, a la que llegarán a ver como espíritu y en unidad con su propio espíritu. En este proceso los hombres y mujeres llegan a una nueva comprensión del yo: se ven no sólo como fragmentos individuales del universo, sino más bien como vehículos del espíritu. Así, hombres y mujeres pueden lograr simultáneamente *la mayor unidad con la naturaleza*, con el espíritu desplegado en la naturaleza y la *autoexpresión autónoma más plena*. El encuentro es posible ya que la identidad básica del hombre es la de ser un vehículo del espíritu. [Esto] facilita la base de unión entre el espíritu cósmico y finito que cumple la exigencia de que hombres y mujeres se unan a la totalidad y, sin embargo, no sacrifiquen su propia autoconciencia y voluntad autónoma»⁶.

Recuerda que el dilema —y la agonía— era cómo «unir a Fichte con Spinoza» —es decir, cómo ser *autónomo* (o autodefinido) y *total* (o uno con la naturaleza, y por lo tanto definido y determinado por la naturaleza, lo que implica ceder autonomía): ¿cómo podrías hacer *ambas* cosas, ya que son mutuamente excluyentes? Por un lado, estaba el deseo de preservar la autonomía moral mundicéntrica y la capacidad de compasión por la que el Ego había luchado tanto: simplemente hacerse «uno con la naturaleza» sería perder esa autonomía y ser gobernado por las leyes naturales, como la del zorro que se come a la gallina; y con ella se va la compasión moral. Por otra parte, había un intenso deseo de totalidad y completamiento, un deseo de ser parte de algo mayor que mi ego, un deseo de encajar en el gran Eco. ¿Cómo unir el Ego y el Eco? ¿El *yo* y la *naturaleza*? Ciertamente parece que cuanto más haya de uno de ellos, menos habrá del otro: ¡El principio IOI que acecha a todos los holones manifestados!

La gran realización idealista fue que tanto el Ego como el Eco son manifestaciones del Espíritu, y el Espíritu redime todos los IOI. Por una parte, el Espíritu (o Yo superior, o puro Ego Yo-yo) del *Kósmos es perfectamente autónomo*, porque es el puro Yo (que es autoubicado y autodefinido, y por tanto *completamente libre* o

autónomo); y, por otra, al mismo tiempo, es *perfecta totalidad*, porque no hay *nada fuera de él*: tanto la Mente como la Naturaleza son expresiones de su propio Ser y Devenir. Y así, en la medida que me elevo a una intuición e identidad con el Espíritu, tanto el libre albedrío de la Mente como la unión con la Naturaleza se dan *simultáneamente*. Yo-yo soy todas las cosas que surgen, y por tanto soy autónomo y total, libre y determinado, ascendido y descendido, uno y muchos, sabiduría y compasión, eros y ágape.

Así, el Espíritu redime todos los IOI, porque en el Espíritu no soy una totalidad/parte, sino el *infinito* en el que surgen todas las totalidades/partes, permanecen un poco de tiempo, y pasan. Y así, *desarrollándome* de la naturaleza a la mente y al Espíritu, puedo abrazar la totalidad del *Kósmos* de manera libre y completa, porque Yo-yo soy ese *Kósmos* para toda la eternidad: lo que es como decir: *ahora mismo*, cuando se ve en el ojo del Espíritu, del que la mente y la naturaleza simplemente son partes integrales dentro de mi propia historia continuada.

Unidad en el Espíritu sin borrar las diferencias: ahí reside el Uno-en-los-muchos, mi Yo más verdadero (el Yo definitivo o Buda), la Verdad más alta (el Ello definitivo o Dharma) y la Comunidad omniabarcante de todos los seres sensibles (el Nosotros o Sangha definitiva).

Además, según los idealistas (y todos los sabios no-duales), el secreto extraordinario y paradójico es que la Liberación Final siempre está ya lograda. El «último paso» es salir del círculo del tiempo y darse cuenta de que lo Intemporal está allí *desde el principio*, siempre ha estado presente en *cada punto* del camino. El gran clímax lejano y espectacular... es ahora mismo. «Lo Bueno — dice Hegel—, lo Bueno absoluto, se está logrando eternamente en el mundo; y el resultado es que no le hace falta esperarnos, *está ya realmente logrado.*»

J. N. Findlay, uno de los más grandes intérpretes de Hegel, lo expresa así: «Es la capacidad de entender esto lo que distingue al verdadero hegeliano del intérprete erudito y diligente pero a menudo descarriado, que frecuentemente aún busca el climax espectacular, el Absoluto descendiendo..., acompañado de un montón de palomas, cuando lo que se impone es una simple vuelta a lo más ordinario [como vimos, el *lenguaje de lo ordinario* es la marca de lo no-dual]. Hegel enseña que la existencia finita en el aquí y ahora, con todas sus limitaciones es, cuando se acepta y mira adecuadamente,

idéntica a la existencia infinita que está en todas partes siempre. Vivir en la calle principal es, si uno vive en el espíritu adecuado, vivir en la Ciudad Sagrada»⁷.

Como sabía Plotino y como enseñó Nagarjuna: siempre, siempre, el otro mundo es este mismo visto de forma adecuada.

Esta es una integración y síntesis que nos hace temblar. (El reconocimiento hacia esta síntesis evolutiva a menudo se dirige a Aurobindo; sin restar nada de las magníficas contribuciones de Aurobindo, el mérito original es de Schelling, que la realizó un siglo antes.) Sin embargo, a fin de cuentas, el movimiento idealista fracasó en su intento de hacer realidad su maravillosa promesa y su enorme potencial. Aunque, como he mencionado, los detalles los estudiaremos en el volumen III, creo que podemos resumir rápidamente este fracaso en dos partes.

La primera fue la falta de desarrollo de *prácticas reales*; es decir, de verdaderos paradigmas o experimentos repetibles. Dicho de otra forma: no había ningún yoga, ni práctica contemplativa, ni ejercicio meditativo, ni metodología experimental para reproducir en la conciencia las intuiciones transpersonales de sus fundadores. Los grandes sistemas idealistas fueron considerados metafísica (en cierto sentido lo son) y, por tanto, sufrieron justamente el destino de todo lo meramente metafísico.

El segundo fallo: aunque los impulsos principales detrás del movimiento idealista eran profundas intuiciones y comprensiones de los dominios genuinamente transpersonales, estas eran expresadas casi totalmente a través de la *visión-lógica*, y esto colocaba un peso sobre la Razón que nunca pudo acarrear⁸. En particular en Hegel, el Espíritu transpersonal y transracional se *identifica* totalmente con la visión-lógica o Razón madura, lo que condena a la Razón a derrumbarse bajo un peso insoportable.

En 1796, Hegel escribió un poema a Hölderlin, que en una de sus partes dice: «Porque el pensamiento no puede entender al alma que, olvidándose de sí misma, se lanza más allá del espacio y del tiempo hasta presentir la infinitud, y ahora vuelve a despertar. Quien quiera hablar de esto a otros, aunque hablara con la lengua de los ángeles, sentiría la pobreza de las palabras.»

Hegel hubiera podido permanecer en silencio (como Platón: «Ningún tratado escrito por mí a este respecto existe ni existirá»). Pero decidió, en parte como reacción al calamitoso deslizamiento del campo Eco hacia el sentimiento regresivo del egoísmo divino, que la

Razón podría y debería desarrollar la lengua de los ángeles. Esto hubiera estado bien si Hegel hubiera dispuesto también de paradigmas más fiables, métodos reproducibles para el desarrollo evolutivo de los estadios transpersonales superiores. Como dijimos, ¡los maestros zen hablan del Vacío todo el tiempo! Pero tienen una práctica y metodología (*zazen*) que les permite descubrir el *referente trascendental* por medio de su *propio significado evolutivo*, y así sus palabras (los significantes) son verificadas por criterios de falsación experimentables, reproducibles.

Los idealistas no tenían nada de esto. Sus intuiciones, que no eran fáciles de reproducir, y por tanto no eran falseables, fueron descartadas como «mera metafísica», y con ello se perdió una oportunidad maravillosa que, sin duda, Occidente tendrá que retomar de nuevo si quiere ponerse a disposición del futuro descenso de la omniabarcante Alma del Mundo.

Mientras tanto, el colapso del idealismo dejó a los descendentes prácticamente solos como moldeadores de la modernidad.

Las sombras oscuras

El «naturalismo» de Darwin (esa naturaleza desnaturalizada) parecía cubrir todas las necesidades de la visión del mundo prevaleciente. La mononaturaleza era todo el «espíritu» que hombres y mujeres necesitaban, y todo el «espíritu» que había.

Pero no fue la «revolución» darwiniana la que jugó de manera decisiva en manos de los descendentes. Después de todo, los darwinistas siempre podían ser vistos, lo quisieran o no, como simples suministradores de evidencias empíricas para un modelo ya conocido y aceptado, a saber: la evolución como Dios-en-acción: Eros, que no busca simplemente el Espíritu sino que expresa el Espíritu en todo momento a través de una serie de ascensiones progresivamente superiores, que Darwin sólo había relatado de manera no-muy-sorprendente.

Darwin *nunca* fue el problema. El problema fueron Carnot, Clausius y Kelvin. Al mismo tiempo que Darwin trabajaba en sus proyectos, William Kelvin y Rudolf Clausius estaban formulando dos versiones de la segunda ley de la termodinámica, versiones que según se vio más adelante eran equivalentes, y ambas significaban lo mismo: el universo se está desgastando. En todos los procesos físicos

reales, el desorden aumenta.

Esto dividió al mundo de la ciencia en dos mitades incompatibles: la biología, que describía un mundo que se energetizaba, y la física, que describía un mundo que se desenergetizaba. Las «dos flechas» del tiempo...

Con esto, por supuesto, hemos llegado a dar una vuelta completa, llegamos al punto donde comenzamos nuestro relato en el capítulo 1. Esta segunda ley no supone simplemente un reduccionismo sutil (el colapso del *Kósmos* en el orden interconectado empírico) sino un reduccionismo general: el colapso del orden interconectado en sus componentes atómicos, una situación que puede ser descrita como locura psicótica total. (Si el *Kósmos* es una maravillosa realidad multidimensional, similar a la descrita en Plotino o Schelling, en el budismo mahayana o el hinduismo vedanta, o incluso en Kant y Rousseau, imaginaos la ceguera y la violencia de la mentalidad que sólo reconoce átomos.)

Las leyes de la termodinámica parecían minar totalmente cualquier tipo de «unidad orgánica» o «naturaleza autoorganizativa» o «el proceso unitario y total de automanifestación» (Schelling, Hegel); por no hablar de un Eros operando «incluso en el estado más inferior de la materia» (Kant). Y si los idealistas no pudieron ni siquiera situar el primer piso de la evolución en su sitio, ¿por qué deberíamos creerles cuando hablan de «estadios superiores»? No hay Eros en el mundo físico, y si el mundo físico es parte integrante de la manifestación del Espíritu, entonces no hay ni puede haber Eros en el Espíritu. Es decir no hay Espíritu. Y punto.

Esto corta totalmente cualquier tipo de visión idealista o espiritual de la evolución o de la manifestación en general. El primer piso del magnífico edificio idealista se vino abajo, y los inmediatamente superiores le siguieron enseguida (el idealismo sobreviviría tan sólo unas décadas después de la muerte de Hegel).

El efecto neto que tuvo el colapso total de este noble intento de escapar a la Caverna y abarcarla fue que, una vez más, se observó el Ascenso con muchas sospechas. En todas partes surgió el grito de «¡Volvamos a Kant!», lo que realmente significaba: volvamos a la racionalidad y a su asentamiento en los sentidos, volvamos a «seguir a la ciencia con la modestia como guía».

Vuelta a los fenómenos, a las sombras. Vuelta a «este mundo». El colapso del idealismo dejó a los descendientes prácticamente como únicos defensores y moldeadores de la

modernidad. No sólo se dejó de lado cualquier tipo de Espíritu trascendental, la *visión-lógica misma* fue resituada, de diversas formas, como instrumento de la racionalidad centrada en el sujeto. «Como consecuencia —nos recuerda Habermas—, en el periodo posterior a Hegel, sólo aquellos que toman a la razón de forma más modesta tienen alguna opción.» Y continúa diciendo: «Entonces la modernidad pudo de nuevo a la razón reduciéndola al entendimiento, y la racionalidad quedó reducida a una racionalidad intencional»; es decir, la visión-lógica volvió al paradigma de reflexión y a la racionalidad instrumental centrada en el sujeto⁹.

Ludwig Feuerbach, un alumno de Hegel, pronto anunció que *cualquier tipo* de espiritualidad, *cualquier tipo* de Ascenso era simplemente una *proyección* de los potenciales humanos hacia «otro mundo» de origen plenamente imaginativo. Y, según Feuerbach, es exactamente esa proyección de la verdad humana hacia la «esfera» divina lo que minusvalora tanto a hombres como a mujeres y constituye la verdadera causa de la autoalienación. Cualquier progreso social real, entonces, no es la vuelta del espíritu al espíritu sino la vuelta del hombre a sí mismo. Feuerbach: «La religión es la separación del hombre de sí mismo: coloca a Dios contra él mismo, como seres opuestos. Dios no es lo que es el hombre, y el hombre no es lo que es Dios. Dios es el ser infinito, el hombre es el ser finito; Dios es perfecto; el hombre, imperfecto; Dios es eterno, el hombre es temporal; Dios es todopoderoso, el hombre es impotente; Dios es sagrado, el hombre es pecador. Dios y el hombre son extremos.»

Aunque esto describa bien algunos aspectos de la *disociación mítica*, no tiene nada que ver con nuestros potenciales transpersonales, potenciales *verticales* que, si no son realizados, entonces son *proyectados a la horizontal* en modelos totalmente fútiles que quieren convertir este mundo finito en un mundo utópico de maravilla infinita: un infinito superior colapsa en un infinito hacia delante, sea como progreso científico, posesiones materiales ilimitadas o utopías políticas de la salvación última; fundamentalmente todas ellas son formas de dar vueltas en lo finito buscando lo infinito, y causan un daño irreparable al mundo finito en el proceso de situar sobre él una demanda que nunca podrá satisfacer.

Pero esto es exactamente lo que recomendó Feuerbach: «La política —dice— debe convertirse en nuestra religión.» Karl Marx y Friedrich Engels estaban prestando mucha atención. «Aparte de la

Naturaleza y los seres humanos —escribió Engels—, no existe nada; y los seres superiores que ha creado nuestra fantasía religiosa sólo son el reflejo fantástico de nuestra esencia. El entusiasmo era general; de momento, todos éramos seguidores de Feuerbach.»

Todo el mundo moderno (y posmoderno), en efecto, era seguidor de Feuerbach.

Los contornos de la Caverna

Fue así, en mi opinión, cómo los Descendientes llegaron a ser los herederos del Ascenso frustrado, y el deseo permanentemente frustrado de trasladarse hacia arriba se convirtió en el deseo permanentemente frustrado de avanzar. Un Dios minusválido reemplazó a otro, y el Ascenso se precipitó de cabeza en el inacabable mundo de las sombras escurridizas.

Con el «¡No más Ascenso!» el anhelo vertical infinito se desplomó hacia delante y la correcta intuición de la infinitud ahora se vio desplazada y situada en horizontes de hambre temporal, agitada e insaciable, por todas las cosas materiales y «naturales», un hambre impulsada por el mismo poder del anhelo infinito, pero situada ahora bajo la mirada de otro Dios.

Ahí sigue estando la mente moderna y posmoderna. La gente tenía, y tiene, dos elecciones básicas en estos tiempos modernos: el mito o el naturalismo. Quedarse en el nivel de desarrollo mítico y adoptar este o aquel fundamentalismo imperialista con su Ascenso (prometido y frustrado); o evolucionar hasta la racionalidad, dejar atrás los mitos y adoptar un mundo de Descenso puro, quedándose a tomar el sol entre las sombras, sin peligro de quemadura metafísica alguna, «siguiendo a la ciencia con la modestia como guía», pero siempre buscando reformar los fenómenos, apañar las sombras, siempre comiendo sombras, indefinidamente.

Dentro del naturalismo, todavía siguen presentes los mismos «paradigmas» con más de doscientos años, enganchados en las mismas viejas disputas: Ego frente a Eco, ambos aún arrastrando tras de sí la misma penosa paradoja del daño. El Ego, a pesar de su postura mundicéntrica, aún no sabe qué hacer para integrar la biosfera en una síntesis superior de sus propios intereses; aún sigue dejando tras de sí incontables cadáveres de sus brutales represiones; todavía confunde totalmente el Espíritu transracional con el mito prerracional; así, todavía corre sin aliento huyendo de la Fuente de su salvación.

Si los campos Ego aún absolutizan la noosfera, los campos Eco todavía absolutizan la biosfera, totalmente inconscientes de que de esta forma contribuyen tanto como los campos Ego a la destrucción de la biosfera. «Salvar la biosfera» depende, en primer lugar y sobre todo, de que los seres humanos alcancen la comprensión mutua y un acuerdo no forzado que determine los fines comunes. Este acuerdo intersubjetivo ocurre sólo en la noosfera. Cualquier cosa que no llegue a ese nivel del acuerdo noosférico *seguirá destruyendo la biosfera*.

Si el Ego destruye la biosfera por un pecado cometido, el Eco destruye la biosfera por un pecado de omisión.

Los principales problemas de Gaia y su mayor amenaza *no* son la polución, la industrialización, la sobreexplotación de la Tierra, del suelo, la superpoblación, la capa de ozono o cualquier otra cosa... El principal problema de Gaia es la falta de comprensión mutua y de entendimiento *en la noosfera*.

El problema *no* está en cómo demostrar, en términos monológicos y con pruebas científicas, que Gaia tiene un grave problema. En general, las pruebas de que es así son simple y absolutamente abrumadoras. Cualquiera puede entender los datos, pero a la mayoría de la gente *no les importan*.

En otras palabras, el problema real *no* es exterior sino *interior*. El problema real es cómo hacer que la gente se transforme internamente desde lo egocéntrico y lo sociocéntrico hasta la conciencia mundicéntrica, que es la *única* postura que *puede* entender las dimensiones globales del problema, para empezar, y por tanto la *única* postura que puede libremente, incluso ansiosamente, adoptar soluciones globales.

Los campos Eco no tienen prácticamente nada que decir acerca de los intrincados cambios psicológicos necesarios para efectuar estas transformaciones internas. Están tan enfocados en lo externo, monológico, en los «paradigmas» de reflexión, que su comprensión de la dinámica *interna* y de su desarrollo es increíblemente anémica, prácticamente inexistente: no contribuyen en nada fundamental a los cambios reales que tienen que ocurrir para «salvar a Gaia».

Sólo hablan de una «transformación»: hacer que todo el mundo cambie su visión objetiva y monológica de la realidad y acepte la concepción de la «trama de la vida», como si esto fuese algo efectivo para lograr una transformación interior genuina. La

ontología de la trama de la vida no sólo es regresiva (su finalidad se limita al sentimiento biocéntrico del egoísmo divino), sino que, claramente —y este es un punto que quiero destacar—, incluso si la ontología de la trama de la vida fuera totalmente verdad, el cambio de *creencia objetiva* no es la principal fuerza impulsora del *desarrollo interno*.

(Por ejemplo: todas las predicciones ecológicas son formas de «como-si» y de «qué-pasaría-si»; proyecciones científicas, a menudo computerizadas. Sólo pueden ser captadas por *formop*. Si son enseñadas a individuos *preop* o *conop*, aunque puedan repetir las palabras como loros, no entienden el significado desarrollado y por tanto no pueden tener una idea precisa del referente real. La conciencia genuinamente mundicéntrica no es posible hasta el *formop*. En otras palabras, la conciencia global no es una *creencia objetiva* que pueda ser *enseñada* a nadie, sino una *transformación subjetiva* de las estructuras internas para que *puedan* mantener esa creencia, que en sí misma es producto de una larga línea de desarrollo interno de la conciencia.)

Tenemos una enorme cantidad de información sobre cómo y por qué ocurren esas transformaciones psicológicas internas (desde lo egocéntrico a lo sociocéntrico y a lo mundicéntrico), y los campos Eco, en general, no muestran ninguna conciencia de, o interés en, esas dinámicas internas, porque están fijados en describir la mononaturaleza exterior en términos «holísticos».

Esta postura es escandalosamente inocente y supone una violencia inherente al tratar de cambiar a la gente cambiando de objeto en vez de hacer crecer al sujeto. Enfocarnos meramente en términos monológicos, externos, objetivos y científicos (no importa lo *verdaderos* que sean) más allá de un punto dado, únicamente nos desvía del problema fundamental, que no es la polución exterior sino el desarrollo interno¹⁰.

En todas partes surge la paradoja del daño: absolutizar la biosfera contribuye inexorablemente a su destrucción.

En todas partes es la misma historia: Ego y Eco son los necios gemelos que participan en la horrible danza de la defunción de Gaia.

El Ego y el Eco: Fobos y Tánatos

Volvemos al punto de partida del principio del capítulo: atascados en estas dos variantes de la ideología plana, cualquier intuición de algo más profundo y superior se malinterpreta

inmediatamente en los términos de uno u otro de estos paradigmas monológicos. La gente sigue teniendo intensas y claras intuiciones de la Sobre-Alma y del Alma del Mundo, pero inmediatamente las *malinterpretan* en términos del «Yo superior» (a lo Fichte) o de una «unión biosférica retomada» (a lo Spinoza).

El campo del «Yo superior» es notablemente inmune a las preocupaciones sociales. Todo lo que le ocurre a uno se dice que es «por propia elección»: el Yo superior hiperindividual es responsable de *todo* lo que ocurre; este es el Ego monológico y totalmente desimplicado que se ha vuelto loco en sus fantasías de omnipotencia. *Reprime* las redes de comunicación, tan importantes como la individualidad en cuanto a la manifestación del Espíritu.

No es Eros; es Fobos: una retirada de la implicación social y de la acción intersubjetiva. Todo esto pasa por alto el hecho de que el Espíritu no sólo se manifiesta como el Yo sino como la Comunidad intersubjetiva (Nosotros) y el Estado de Cosas objetivo (Ello), como Buda, Sangha, Dharma, cada uno de ellos inseparablemente interconectado con los demás y entretejido con lo Bueno y la Bondad del Todo.

De la misma forma, los campos Eco a menudo malinterpretan la intuición del Alma del Mundo en el otro sentido, como algún tipo de yo-Gaia, pero siguen estando igualmente enmarcados en términos planos y monológicos. Su querido Dios(a) no es la NATURALEZA sino la naturaleza. Las jerarquías de cualquier tipo son negadas en pro de la diversidad, una postura que de forma explícita niega lo que presupone implícitamente. En su comprensible celo por ir más allá de la racionalidad, a menudo adoptan cualquier evento prerracional simplemente porque es no racional: cualquier evento que parezca biológicamente orientado, desde la mitología de la plantación horticultora al tribalismo rampante, la magia de la sangre y la glorificación sensual de una naturaleza sentimental, todo ello, por supuesto, en nombre de salvar a Gaia.

El Yo Eco-Noético es malinterpretado como un mero yo ecológico (la absolutización de la biosfera), dejando de lado totalmente el hecho de que ningún yo ecológico puede asumir el papel del otro. El deslizamiento regresivo correspondiente hacia el divino egoísmo es tan descorazonador como el agresivo deslizamiento del Ego hacia la represión. Esto no es Ágape; es Tánatos. Un intento de salvar lo inferior matando lo superior.

Bajo estas condiciones (Ego frente a Eco) nunca tomaremos

la naturaleza monológica y la llevaremos a la cultura dialógica, y después llevaremos las dos hasta el Espíritu translógico. Y, sin embargo, según argumentaré en los dos próximos volúmenes de esta serie, esta es exactamente la tarea cuyos pasos iniciales están (y debe ser así) definiendo la posmodernidad.

Ética medioambiental: ecología holónica

En mi opinión, una de las tareas más urgentes de la modernidad es el desarrollo y establecimiento de una ética medioambiental genuina, o de una postura moral y ética hacia los holones no humanos.

En ninguna parte destacan tanto las dificultades del campo Eco como en los intentos de desarrollar un ética medioambiental, lo que resulta vergonzoso porque uno pensaría que ese sería exactamente su punto fuerte. Pero aparte de algunas notables excepciones (como el maravilloso libro *The liberation of life*, de Birch y Cobb; el trabajo de Michael Zimmerman, y un puñado de otros trabajos)¹¹, la mayor parte de los planteamientos se centran exclusivamente en el principio de «bioigualdad», una reedición de los antiguos principios del camino descendente de Plenitud (divorciado y disociado de cualquier Ascenso verdadero).

La cuestión es, o al menos eso se dice, que todos los holones, o al menos todas las formas de vida, tienen el mismo valor; otra distinción cualitativa que niega todas las distinciones cualitativas. Esta ética medioambiental —noble en sí misma— a menudo es impulsada por una profunda intuición del Alma del Mundo, el Yo Eco-Noético, y sin embargo está totalmente coartada al operar dentro del paradigma plano.

En el volumen II, examinaré cada uno de estos planteamientos detalladamente, y después presentaré una alternativa holárquica, que puede ser resumida brevemente de esta forma:

1. Todas las cosas y hechos, de cualquier naturaleza, son manifestaciones perfectas del Espíritu. Ningún holón, ya sea convencionalmente considerado superior o inferior, sagrado o profano, simple o complejo, primitivo o avanzado, está más cerca o más lejos del Fundamento, y por tanto todos los holones tienen el mismo valor en última instancia o el mismo *valor Fundamental*. Todas las formas son *igualmente* puro Vacío, Pureza primordial.

2. Pero además del valor fundamental, todos los holones,

como hemos visto, son también totalidades y partes particulares. Como *totalidad*, cualquier holón tiene «todo el valor». Tiene un valor en *sí mismo*, y no en función de otra cosa. Es un *fin* en y por sí mismo, y no sólo un *medio* para otra cosa. Tiene un valor autónomo, no únicamente instrumental. Es el llamado «valor intrínseco», que yo acepto; le llamaré también valor en sí mismo o «valor autónomo» o «valor de totalidad». Todos los holones, como totalidades, tienen un *valor intrínseco*.

De lo que se deduce que cuanto mayor sea la totalidad, tanto mayor será el valor intrínseco. El valor de Totalidad, en otras palabras, es igual al valor de su profundidad. Cuanto mayor es la profundidad, mayor será el valor (y cuanto mayor la profundidad potencial, tanto mayor el valor potencial).

Esto significa también que, según hemos visto repetidamente, hay distintos *niveles de significación*: cuanto mayor es la profundidad, o cuanto mayor es la totalidad, tanto más *significativa* es esa totalidad para el *Kósmos*, porque tanto más del *Kósmos* es abarcado en esa totalidad, en esa profundidad. (Así, las células son más significativas que las moléculas, porque las células contienen moléculas, abrazando así y significando más del *Kósmos*. Un simio es más significativo que una célula, y así sucesivamente.)

De forma similar, como totalidad (como individualidad), todos los holones tienen *derechos* que expresan las condiciones *necesarias* para que ese holón *siga siendo total*. Cuanto mayor sea la totalidad, más derechos serán necesarios para mantenerla (cuanto más significativa la totalidad, tanto mayor será el entramado de derechos necesario para mantener su significación. Un simio tiene más derechos que una hormiga). Estos derechos no son algo *añadido* al holón; son una simple afirmación de las *condiciones* (objetivas, subjetivas, interobjetivas e intersubjetivas) necesarias para mantener la totalidad de ese holón particular. Si no se cumplen, la totalidad se disuelve o desintegra.

3. Todos los holones son también *partes*, y como partes, todos los holones tienen un *valor instrumental* (llamado también *valor extrínseco*). Es decir, todos los holones tienen valor para los demás. Todos los holones tienen valor como parte (de una totalidad mayor, y esa totalidad y sus miembros *dependen de* cada parte: cada parte es así un *instrumento* de la existencia de la totalidad, cada parte tiene valor extrínseco, valor no sólo en y por sí misma sino para los demás). Y cuanto más valor tiene un holón como parte, tanto *más*

fundamental es ese holón para el *Kósmos*, porque tanto más del *Kósmos* necesita esa parte como constituyente necesario. (De lo que se deriva, como dijimos antes, cuanto más fundamental, menos significativo, y viceversa.)

De forma similar, como parte (en *comuni3n*), cada hol3n existe en un entramado de cuidado y responsabilidad. Como los derechos, las *responsabilidades* no son algo *añadido* a los holones. Los entramados de responsabilidades simplemente definen las *condiciones* necesarias para mantener la totalidad de la que la parte es una parte. Cuanto mayor sea la profundidad de un hol3n, en tantos más entramados de comuniones estar3 implicado y, en consecuencia, tanto *mayores ser3n sus responsabilidades* en comuni3n (correlativas a los mayores derechos de su individualidad)¹².

As3, cada uno y todos los holones del *K3smos* tienen el mismo *valor-Fundamental* como manifestaci3n del Esp3ritu o Vac3o. Adem3s, como *totalidad* particular, cada hol3n tiene *valor intr3nseco*, valor de profundidad, es valioso precisamente porque abarca internamente aspectos del *K3smos* como parte de su propio ser (y cuantos m3s aspectos abarca, mayor es su profundidad y su valor intr3nseco, mayor es su significaci3n). Finalmente, como *parte*, cada hol3n tiene valor extr3nseco o *instrumental*, porque los holones externos a 3l, sin embargo, dependen de 3l de distintas maneras para su existencia y supervivencia (y de cuantos m3s entramados y totalidades participe ese hol3n, tanto mayor ser3 su valor extr3nseco, tanto m3s fundamental ser3: su existencia es instrumento de la existencia de muchos otros holones)¹³.

La causa por la que menciono ahora este ejemplo es simplemente que este tipo de 3tica medioambiental multidimensional est3 totalmente corrompida por el holismo plano, que tanto prevalece en los planteamientos centrados en Gaia. El hecho de que todos los holones tengan el *mismo valor Fundamental* se confunde con la noci3n de que, por tanto, deben tener el *mismo valor intr3nseco* («bioigualdad»), y esto paraliza totalmente cualquier tipo de acci3n pragm3tica.

Es *mucho mejor* matar una zanahoria que una vaca, *aunque* ambas son manifestaciones perfectas del Esp3ritu. Ambas tienen el mismo Valor Fundamental, pero una tiene m3s valor intr3nseco porque tiene m3s profundidad (y por tanto m3s conciencia). El intento general del campo Eco de «salvar la biosfera» privilegi3ndola y nivelando las distinciones en ella (bioigualdad), *paraliza* cualquier

paso pragmático que se pudiera tomar para reformar nuestra postura antropocéntrica.

Aún peor: en un mundo plano, el *valor intrínseco* es concedido tan sólo al sistema de la trama de la vida como un todo (el gran orden interconectado), y de esta forma somos básicamente, fundamentalmente, profundamente, sólo hilos en la maravillosa trama. Este intento de introducir la «totalidad» realmente nos *instrumentaliza* a todos, instrumentaliza a cada uno de los seres vivos, porque ahora los seres vivos sólo tienen valor como parte, valor extrínseco, instrumental. ¡El holismo siempre instrumentaliza todo! (Es otro ejemplo de la paradoja del daño, *inherente* al holismo plano: trata de de holistizarlo todo, convirtiéndolo en partes, fragmentos, sin valor individual, sin valor intrínseco aparte de la maravillosa trama)¹⁴.

Resumiendo: este planteamiento confunde valor-Fundamental igual con igual valor intrínseco («bioigualdad»), lo que deja *sólo* a la biosfera como totalidad con valor intrínseco, y esto convierte a cada individuo vivo meramente en una parte, una hebra, un medio instrumental de la gloriosa trama; es decir, el ecofascismo.

Como he dicho, creo que la intuición original es en muchos casos verdadera y buena, a saber: todos los holones tienen el mismo Valor-Fundamental (creo que esta es la intuición principal detrás de los nobles intentos de desantropocentrizar la ética). Pero al desempaquetar esta noble intuición sólo en términos de un holismo plano (el sendero de la derecha, que *siempre* encarna una distinción cualitativa que niega todas las demás distinciones cualitativas: en este caso, «la bioigualdad»), acabamos instrumentalizándolo todo: precisamente el paradigma de la Ilustración, el más responsable de la explotación de Gaia, bajo un nuevo disfraz, pretende estar salvando lo que está destruyendo inexorablemente¹⁵.

Una intuición noble y a menudo correcta del Alma del Mundo y del Yo Eco-Noético es malinterpretada en términos de un holismo plano que, al nivelar toda distinción cualitativa, paraliza las acciones que facilitarían el descenso de esa Alma del Mundo. Y en este caso es verdad que lo que no es parte de la solución es definitivamente parte del problema.

Ego y Eco: los ascendentes y los descendentes

No hay nada que pueda curar los sentidos sino el alma; Y nada que pueda curar el alma sino los sentidos.

OSCAR WILDE

Por tanto, creo que el Alma del Mundo está siendo intuitiva correcta y profundamente pero no está siendo interpretada de forma muy airosa. Tiende a ser interpretada como Yo superior o el yo de Gaia, ambos conceptos dualistas hasta la médula, y ambos intentan convertir al otro a hacer proselitismo de sus heridas. No representan, respectivamente, a Eros y Ágape sino a Fobos y Tánatos.

Es como decir que, en la medida que los individuos modernos intentan practicar una espiritualidad genuina, tienden a caer bajo las categorías de un Yo superior exclusivamente ascendente, o un yo biosférico exclusivamente descendente.

Los ascendentes recurren a diversas formas de gnosticismo, budismo theravada, un tipo del advaita vedanta, la «Voz Interna superior», el Espíritu Santo interno, la psicología arquetípica, el cuidado del Alma, el contacto con el Yo superior... Todo lo cual es cierto y *muy importante*; pero en su *parcialidad*, debida a la tendencia exclusivamente ascendente, intentan salir de la planicie negándola totalmente: es Fobos, la mano temerosa de la huida hacia arriba que niega la tierra, la comunidad, el cuerpo, los sentidos.

Los descendentes, por otro lado, recurren al Dios(a) visible y sensible, pero esa *profunda verdad*, cortada de su corriente ascendente complementaria, degenera en posturas egocéntricas, centradas en Gaia, altamente individualistas y «antiautoritarias», que quieren preservar el libre intercambio de las sombras libres¹⁶. Convirtiéndonos en uno con las sombras, e insertándonos en la naturaleza desnaturalizada sin dejar rastro, encontraremos finalmente la salvación; y si esto no parece funcionar, lo volveremos a intentar con más brío.

La idea sigue siendo que si puedo dar a la sombra un profundo beso, veré la Luz. Todas las situaciones trascendentales son reducidas a abrazar este mundo: Tánatos, la mano muerta y pesada de la reducción y la regresión.

Estos planteamientos meramente descendentes desprecian los senderos ascendentes, y les culpan de todos los problemas de Gaia y de la humanidad. Pero no hay que preocuparse porque la condena es mutua: los ascendentes mantienen que los descendentes están simplemente atrapados en la ignorancia ligada a los exteriores, la verdadera fuente de todas las alteraciones de la humanidad.

Ascendentes y descendentes... *Después de dos mil años*, aún se

tiran al cuello entre sí: cada uno de ellos aún pretende ser la Totalidad, cada uno acusa al otro del Mal, cada uno perpetra la misma locura fragmentada que desprecia en el otro.

Ascendentes y descendentes... Aún locos después de todos estos años.

En el filo de la historia

La gran búsqueda de la posmodernidad, argumentaré, es la integración cuerpo-mente del centauro anclada en la visión-lógica mundicéntrica; por todas partes hay signos de que esto está ocurriendo. Pero lo más importante, desde dentro y más allá del centauro, ahora están apareciendo visiones de la Sobre-Alma como Alma del Mundo (y creo que las pruebas de esto también son muy evidentes)¹⁷.

Pero la malinterpretación del Espíritu no ayuda a su descenso; el aplanamiento e igualación en términos monológicos sabotean su mismo nacimiento y bendición. No podemos integrar las corrientes ascendente y descendente en el Alma del Mundo emergente, sólo enfrentarlas entre sí en un brutal tormento ideológico.

Pero los componentes cruciales ya han sido logrados. La apertura a la no-dualidad fue lograda por Plotino en Occidente y por Nagarjuna en Oriente (y no sólo por ellos). Y la comprensión evolutiva de la misma ha sido lograda por Schelling en Occidente y por Aurobindo en Oriente (y no sólo por ellos). Lo que ellos (y sus numerosos descendientes) han logrado ya es la base para una Federación Mundial y un consejo de todos los seres. Y mientras que en sus tiempos eran personajes raros y aislados, el tipo medio ahora les está alcanzando: sus caminos pueden ser los nuestros, colectivamente, ahora.

Queda, por supuesto, mucho trabajo que hacer. Pero los cimientos ya existen, ya han sido puestos para nosotros; las bases ya existen. Estos caminos están abiertos: son caminos presentes pero no transitados; rutas claramente definidas pero no elegidas.

¿Podemos no abrazar estas raíces? ¿Podemos no ver el Espíritu como la Vida de la Evolución y el Amor del *Kósmos* mismo? La Bondad del Espíritu, su Eros, ¿no libera tanto a la Naturaleza como a la Mente de los enormes tormentos que les hemos inflingido en los vanos intentos de hacerlos una fuente de valor infinito? ¿No abraza la Bondad del Espíritu, su *Ágape*, a la Mente y a la Naturaleza

en una caricia amorosa que cura las heridas autoinflingidas? ¿No abarca el movimiento de reflujo de Dios y el flujo de la Diosa todo el Círculo de Ascenso y el Descenso? ¿No podemos coordinar las intuiciones y ver que el Espíritu se manifiesta en los cuatro cuadrantes de igual manera? ¿No está el Espíritu eternamente presente con toda su gloria radiante, aquí y ahora, como cada uno de los «yoes», de los Nosotros y como cada Ello? Nuestra mejor interpretación del Espíritu, ¿no le facilitará nuestro rescate?

Como sabía Plotino: que el mundo se calme, que los cielos, la tierra y los mares se tranquilicen. Que el mundo espere. Que la autocontracción se relaje en la base vacía de su propia conciencia y muera allí calladamente. Observa cómo el Espíritu se vierte sobre la confusión a través de cada apertura y concede un nuevo esplendor al ocaso del sol, a su gloriosa Tierra y a sus radiantes habitantes. Mira cómo el *Kósmos* baila en el Vacío; mira el juego de la luz en todas las criaturas, grandes y pequeñas; mira los mundos finitos cantar y alegrarse en el juego de lo Divino, flotando en la Gloria que hace a cada uno de ellos transparente, inundado de una alegría que niega el terror o el tiempo, que deshace la locura del yo sin amor y lo sumerge en el esplendor.

Ya lo creo: que la autocontradicción se relaje en la base vacía de su propia conciencia, y muera allí suavemente. Que el *Kósmos* se levante en su lugar, bailando loca y divinamente, autoluminoso y autoliberado, embriagado por una Luz que nunca amanece ni desaparece. Ve los mundos surgir y desaparecer, nunca atrapados en el torbellino del tiempo, imágenes transparentes que destellan en el Abismo radiante. Observa a la montaña caminar sobre agua, bebe el océano Pacífico de un sorbo, pestañea y un millón de universos surgen y desaparecen; espira y crea el *Kósmos*, inspira y observa cómo se disuelve.

Que el éxtasis rebose y deslumbré al yo sin amor, loco en medio de los tormentos de su ensimismamiento mientras se aferra fuertemente al samsara en una agonía sin fin. Por el contrario, canta triunfante junto a Santa Catalina: «Mi ser es Dios, no por simple participación, sino por una verdadera transformación de mi Ser. ¡Mi yo es Dios!» Y que tu alegría cante con Dame Julian: «¡Mira!, ¡soy Dios! ¡Mira!, ¡estoy en todas las cosas! ¡Mira!, ¡hago todas las cosas!» Y que tu alegría grite con Hakuin: «¡Este cuerpo es el Cuerpo del Buda!, ¡y esta misma tierra es la Tierra Pura!»

Esta Tierra se convierte en un ser bendito, y cada Yo se

convierte en un Dios, y cada Nosotros es la adoración más sincera de Dios, y cada Ello se hace el templo más grácil de Dios.

La búsqueda sin Dios, atormentada y torturante, llega a su fin. El nudo en el corazón del *Kósmos* se suelta para dejar lugar a su único Dios, y el Espíritu rebosa, maravillado y extasiado por el Amado que estaba perdido y ha sido hallado. Se va el destino de muerte y desesperación, el destino sin Dios; se va la locura de una vida dedicada al descuido y se alejan las lágrimas y el terror de los días brutales y las noches sin fin en las que sólo el tiempo gobernaba.

Y Yo-yo me elevo para saborear el amanecer, y hallo que sólo el amor brillará hoy. Y el brillo dice: amadlo todo, y amadlo locamente, siempre, sin final, y siempre con más brío, amad sin elección y entrad así en el Todo, para amarlo sin mente y así ser el Todo, abrazando al Divino único y radiante: en un momento como Vacío, en el otro como Forma, juntos para siempre; la búsqueda sin Dios está acabada, sólo el amor brillará hoy.

El que tiene que venir

El mundo actual de la modernidad está un poco loco: mitos para los campesinos, naturalismo plano para la intelectualidad. Es más que irónico que sea la ciencia, la ciencia descendida la que en las últimas décadas del siglo XX redescubra la naturaleza autoorganizada y autotrascendente de la evolución misma. Es más que irónico que unir las «dos flechas» del tiempo hace de Eros el único y omnipenetrante principio de manifestación. Es más que irónico que la ciencia prepare el camino para una *evolución más allá de la racionalidad*, ya que ha demostrado claramente que la evolución no se detiene para nadie, que cada estadio pasa a un mañana más amplio. Y si hoy es la racionalidad, mañana será la transracionalidad; ningún argumento científico puede estar en desacuerdo con esto, y todos deben favorecerlo.

Ahí estamos, en la racionalidad, situados en el filo de la percepción transracional, una *scientia visionis* que está trayendo aquí y allá, cada vez con más claridad y a todo tipo de gente y por todas partes, poderosos destellos de un verdadero Descenso de la omnipenetrante Alma del Mundo.

NOTAS

Capítulo 1. La trama de la vida

1. Véase, a este respecto, la perspicaz discusión de Roger Walsh en *Staying alive* (Shambhala).

2. Warwick Fox ha hecho un resumen muy útil de estos desarrollos históricos; véase *Toward a transpersonal ecology* (Shambhala).

3. Capra, *The turning point*, Simon & Schuster, p. 16 [*El punto crucial*, Integral (N. del T.)].

4. Diamond y Orenstein, *Reweaving the world*, Sierra Club.

5. Devall y Sessions, *Deep ecology*, Gibbs Smith, pp. 8 y 20.

6. Lazslo, *Evolution: the grand synthesis*, Shambhala, pp. 9 y 4.

7. *Ibíd.*, p. 5.

8. La forma exacta de relación entre estos dominios, si son esferas concéntricas o tres aspectos de una única esfera más amplia, y cómo se pueden relacionar individual o colectivamente con la «teosfera» (el Dominio Divino): estas son las preguntas que queremos plantear. Entretanto, quizá podamos aceptar provisionalmente estos dominios tal como están dados.

Proponemos, de momento, un único ejemplo: En *Ecology, community and lifestyle* (Cambridge University Press), Arne Naess señala que «la humanidad es la primera especie de la Tierra que tiene la capacidad intelectual de limitar su número de manera consciente y vivir en un equilibrio dinámico permanente con las demás formas de vida», pero que «una cultura global..., se está inmiscuyendo en todos los medios del mundo, profanando las condiciones de vida para las generaciones futuras» (p. 23; la cursiva es mía). Esto es verdad, sin duda, y el hecho de que la cultura humana puede estar de acuerdo con la biosfera (condiciones de vida) o desviarse de ella muestra con precisión que la cultura no es siempre y de todas las maneras posibles lo mismo que la biosfera: se diferencia de ella de formas significativas, aunque dependa de ella para su propia existencia; a esa diferenciación le llamamos noosfera. Volveremos a este tema una y otra vez a lo largo del libro, refinándolo cada vez; por tanto, pido a mis amigos ecologistas, muchos de los cuales sospecharán profundamente de que haya algo parecido a una «noosfera», que se mantengan conmigo hasta que la

argumentación esté más avanzada.

9. Bertalanffy, *General system theory*, Braziller, p. 87.

10. Lovejoy, *Great chain of being* (Harvard Univ. Press), cuyos temas examinaremos detalladamente en el capítulo 9.

11. *Ibíd.*, p. 26.

12. Laszlo, *Evolution*, Shambhala, p. 14.

13. *Ibíd.*, p. 13.

14. Así, por ejemplo, esto es lo que dice Ilya Prigogine: Éste, después de citar a Ivor Leccre, quien apunta: «En nuestro siglo todos estamos sufriendo las consecuencias de la separación entre la ciencia y la filosofía que siguió al triunfo de la física occidental en el siglo XVIII», comenta: «Sin embargo, creo que la situación actual es mucho más favorable en el sentido de que el reciente redescubrimiento del tiempo [irreversibilidad] nos lleva hacia una nueva perspectiva. Ahora el diálogo entre las ciencias puras, por un lado, y las ciencias humanas y la filosofía, por otro, puede volver a ser fructífero como lo era en la Grecia clásica o durante el siglo XVII de Newton y Leibniz» —este es el punto exacto después del cual ocurrió lo que podríamos denominar la «gran fractura» (entre la vida y la materia o, con más precisión, la interioridad y la exterioridad). *Nobel Prize convéasesations*, Saybrook, 1985, p. 121.

15. Gardner, *Quest for mind*, Vintage, p. 172.

16. Jakobson, *On language*, p. 11. Este es el resumen que el editor hace del punto de vista de Jakobson.

17. Gardner, *Quest for mind*, Vintage, p. 172.

18. *Encyclopedia of philosophy*, ed. Paul Edwards, vol. 2, p. 474.

19. Koestler, *Ghost in the machine*, Random House.

20. Eisler, *The chalice and the blade*, Harper, p. 205. [*El cáliz y la espada*, Cuatro Vientos. (N. del T.)].

21. Taylor, *Sources of the self*, Harvard Univ. Press, pp. 19, 20.

22. *Ibíd.*, p. 31; la cursiva es mía.

23. *Ibíd.*, pp. 27, 28.

24. *Ibíd.*, pp. 22, 98.

25. *Ibíd.*, p. 88.

26. En «The evolution of consciousness? Transpersonal theories in light of cultural relativism», Winkelman recorre todos los argumentos de los relativistas culturales contra la clasificación de cualquier logro en la conciencia como superior o inferior a otro en las diferentes culturas. Ninguna posición cultural es o puede ser

superior a otra, dice; es algo que tiene que ser decidido por sus propios méritos, y no sólo por ellos: ninguna posición es intrínsecamente superior. Entonces, continúa con su explicación, que nos relata por qué su posición es intrínsecamente superior.

Sintiendo vagamente que hay una contradicción, entonces *exime* a su postura global-teorizante de tener ningún valor *adaptativo*. Debe hacerlo porque si admite que la posición centrada en el perspectivismo global tiene ventaja *adaptativa* sobre las perspectivas más estrechas, entonces tiene que admitir que su postura cultural de perspectivismo global-universal es *superior* a la de aquellas culturas que él estudia y *no* comparten su pluralismo universal.

La contradicción de Winkelman se muestra de manera evidente en el hecho de que está convencido de que su postura general es superior a los planteamientos rivales o alternativos, pero su propia teoría no puede expresar por qué es así, ya que su postura superior existe en un universo en el que se supone que nada es superior. Por el contrario, simplemente fustiga a quienes profesan algún tipo de sistema de clasificación (y lo hace utilizando *su* sistema de clasificación implícito). Esta contradicción se extiende entonces a la religión con el mismo resultado: nadie puede decir algo más elevado o más profundo; todo lo que funcione para una cultura es absolutamente igual de bueno que lo que funciona para cualquier otra, mientras *funcione* de forma *adaptativa*.

Además de ser una suposición en conjunto incorrecta (¿los nazis son tan buenos como cualquier otro? Después de todo no podemos juzgarlos con nuestros estándares), esta postura es profundamente irrelevante. La reducción de los *valores culturales* al *encaje funcional* adaptativo es, como veremos con gran detalle, parte del paradigma fundamental de la Ilustración, y como tal es profundamente etnocéntrica, en el peor de los sentidos (lo examinaremos en los capítulos 4, 11, 12 y 13).

Las pocas pruebas teóricas que presenta Winkelman para justificar su posición vienen principalmente del estructuralismo sincrónico (Lévi-Strauss), del que actualmente se reconoce casi universalmente que no puede justificar la evolución (o las estructuras diacrónicas) en absoluto. Lévi-Strauss (*The savage mind*, Weindenfeld) creía que las culturas primitivas presentaban patrones estructurales ocultos que, cuando eran *representados objetivamente*, eran tan complejos como las estructuras que presentan las culturas

avanzadas, y por tanto la riqueza cognitiva de aquellas culturas no era inferior a las modernas. Esto le llevó también a afirmar que no hay diferencia fundamental en cuanto a cognición entre un niño de cinco años y un científico

Pero esto es como decir que como la ecuación onda de Schroedinger, que representa la probabilidad del comportamiento de un electrón, es tan compleja como las fórmulas de la lógica formal de Aristóteles, entonces no hay una diferencia fundamental entre la capacidad cognitiva de un electrón y la de Aristóteles. La afirmación de que tanto el científico como el niño de cinco años poseen estructuras increíblemente complejas no es suficiente para demostrar que no hay también profundas diferencias de capacidad. Evidentemente, Lévi-Strauss retiró subsiguientemente su afirmación sobre la equivalencia esencial entre el científico y el niño de cinco años; esta retirada del estructuralismo *sincrónico* (no cambiante) marcó el final de una falta de sensibilidad *evolutiva* (diacrónica). La cultura no es estática, sincrónica y ahistórica como imaginaron los primeros estructuralistas, sino que implica profundas corrientes históricas y evolutivas, y el *desarrollo* cultural/histórico nos muestra amplias tendencias de *aprendizaje*, en sus aspectos cognitivos, morales, legales y tecnológicos (como veremos).

Así, si reconocemos (con Winkelman) que el perspectivismo universal es mejor (en cualquier sentido de la palabra) que el estrecho etnocentrismo (esta es la parte *verdadera* de la postura de los relativistas culturales), como este perspectivismo global no les es dado a las culturas en su comienzo sino que se desarrolla y evoluciona lentamente a lo largo de los milenios, nuestro examen de los estadios evolutivos que nos llevan a la capacidad de tomar la postura global está justificado. Esto nos lleva inexorablemente a las teorías de la comunicación y a la evolución de las sociedades, precisamente el camino emprendido por Habermas.

Habermas llega a una serie de pruebas de validez interculturales, extralingüísticas y abiertas a criterios de falsación. No hay, por así decirlo, otra forma de proceder si queremos reconocer realmente los puntos de verdad en el relativismo cultural, puntos que si son seguidos con sinceridad (y no simplemente liberados de sus propias afirmaciones) llevan inexorablemente a pruebas de validez universales (como veremos). Estas afirmaciones no se pueden clasificar entre culturas, sino dentro de ellas: las culturas mismas reconocen lo superior y lo inferior, o lo más

profundo y lo más superficial, o los valores mejores y peores. Lo que se puede clasificar *no* es el valor per se sino el *tipo* de valor —y lo hacen las sociedades mismas (los criterios serán investigados a medida que el libro avance).

En los capítulos sucesivos explicaremos la visión de Habermas con mucho detalle y su significado se hará aparente. (Para una crítica de la posición de Winkelman a partir de estos nuevos desarrollos, véase la nota 26 del capítulo 5, p. 668.)

27. Así, la postura del pluralismo universal mundicéntrico es muy difícil que se dé, muy poco frecuente y muy especial y elitista. En muchos aspectos estoy de acuerdo con la posición de esta élite. Pero no me siento impresionado cuando esos elitistas la llaman antielitista.

28. Repasaremos esto detalladamente en los capítulos 9 y 10; por el momento, algunos breves ejemplos serán suficientes. En su libro *Forgotten truth* (Harper & Row), Huston Smith resume las principales religiones del mundo en una frase: «Una jerarquía de ser y de conocimiento.» Chögyam Trungpa Rinpoche señaló, en *Shambala*, que *la* idea esencial y trasfondo presente en todas las filosofías orientales, desde la India al Tíbet y China, desde el sintoísmo al taoísmo, es «una jerarquía de tierra, humanidad, cielo», que según señaló es equivalente a «cuerpo, mente, espíritu». Y Coomaraswamy, en *Hinduism and buddhism* (Philosophical Library, 1943), señaló que las grandes religiones del mundo, «en distintas medidas, representan una jerarquía de tipos o niveles de conciencia que se extienden desde el animal a la deidad, y según la cual uno y el mismo individuo pueden funcionar en situaciones diferentes».

Capítulo 2. El patrón que conecta

1. Volveremos sobre este tema a lo largo del libro; no puedo definir mi posición final hasta que comentemos el principio IOU en el capítulo 14. Baste de momento decir que tratar de decidir entre «leyes invariables» o «hábitos aprendidos» nos pone en una serie de contradicciones. Decir que no hay leyes fijas, únicamente hábitos aprendidos, es en sí mismo una ley fija. Pero decir que sólo hay leyes fijas es ignorar las leyes que, de hecho, evolucionan.

2. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*, Vintage, pp. 142, 146. Como señaló Jakobson: «Una particularidad importante de la lengua es que en ningún estadio, al resolver las unidades superiores en sus

partes componentes, nos encontramos con fragmentos que no tengan sentido informativamente» (*On language*, Harvard University Press, p. 11).

3. Edwards, *Encyclopedia of philosophy*, vol. 5, pp. 202-3.

4. Bataille, *Visions of excess*, A. Stoekl, p. 174.

5. *Ibíd.*

6. *Ibíd.*, p. xi.

7. Culler, *On deconstruction*, Cornell Univ. Press, p. 215. La cursiva es mía.

8. *Ibíd.*, p. 123.

9. *The Philosophical discourse of modernity* (MIT Press), p. 197. Como señalo en el próximo párrafo del texto, los contextos deslizantes no invalidan la existencia de la verdad, simplemente la sitúan. Hay muchas formas no arbitrarias de que los contextos se mantengan en su lugar para que pueda darse esa situación. Habermas señala que en la comunicación, por ejemplo, debe hacerse la presunción de un significado idéntico, porque, de otra forma, la comunicación no puede darse; ni siquiera comenzar: esto detiene el deslizamiento.

10. Varela, en *Gaia* (Lindisfarne Press), de W. I. Thompson, p. 50.

11. Koestler, *Ghost in the machine*, Random House, p. 63.

12. «Category of the Ultimate», de Whitehead, incluye tres conceptos: *creatividad, muchos y uno*. En cierto sentido, hubiera podido reducirlo a *creatividad y holón*, ya que *holón* es *uno/muchos* (ya que *muchos y uno* nunca existen de forma separada). La unificación aprehensiva de Whitehead es el *holón presente*, subjetivo, que pasa a ser objeto del *holón subjetivo siguiente*, de forma que cada *holón* aprehende su universo real completo y sigue presente en la unificación aprehensiva de todos sus descendientes («causalidad»); por supuesto, toda la serie tiene distintos grados (jerarquía) dependiendo del grado de *creatividad inyectado* en la corriente en un momento dado.

Esta es la razón por la que la «emergencia» tal como se usa en la ciencia no *explica* realmente nada, sólo *describe* lo que ocurre de hecho. La *explicación* debe residir en algo así como la categoría de *creatividad última* de Whitehead, un rasgo de la realidad misma que explica la emergencia y que en sí mismo no puede ser explicado. Volveremos a este tema a lo largo de todo el libro, matizándolo cada vez. Pero está claro que algún tipo de Eros está implicado en el

proceso o, de otra forma, no hubiera podido comenzar. Eros/creatividad se muestra de manera especial en la capacidad de autotranscendencia de cada holón.

13. En la autotransformación o autotranscendencia, la individualidad de los subholones está sumida en la nueva individualidad del supraholón, y esa nueva individualidad existe entonces en su propio entramado de nuevas comuniones.

14. Jantsch, *Self-organizing universe*, Pergamon, p. 11.

15. *Ibíd.*, p. 183. La cursiva es mía.

16. Laszlo, *Evolution*, Shambhala, pp. 76, 78, 35, 36.

17. Resumen de Murphy del punto de vista de Simpson. Murphy, en *The future of the body*, Tarcher, p. 28.

18. *Ibíd.*, pp. 28-29.

19. Jantsch, *Self-organizing universe*, Pergamon, p. 49.

20. Citado por Gardner en *Quest for mind*, Vintage, pp. 199-200.

21. Foss y Rothemberg, *The second medical revolution*, Shambhala, p. 151.

22. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*, Vintage, p. 308.

23. Laszlo, *Evolution*, Shambhala, p. 36.

24. Varela *et al.*, *The embodied mind*, MIT Press, pp. 88, 90.

Volveremos a este importante trabajo en distintos lugares de los próximos capítulos, fijándonos en sus puntos fuertes, que son considerables (y sugiriendo algunos posibles puntos flacos). No puedo hacer referencia a su trabajo tanto como me gustaría en este capítulo, porque tengo que introducir algunos temas nuevos antes de que los contornos de su valiosa contribución puedan ser plenamente apreciados. Pero creo que las líneas generales presentadas en este capítulo están en consonancia con sus principales temas de trabajo (la cognición actuante y el emparejamiento estructural), y cuando más tarde volvamos a su trabajo estos paralelismos se harán, creo, más aparentes. Véanse las notas 49 y 52 de este capítulo; 13 y 43 del capítulo 4; y 1 del capítulo 14.

25. Mayr, *The growth of biological thought*, Harvard Univ. Press, p. 63.

26. Podemos *ver por qué* un holón actuó de una manera particular, pero no que siempre actuará sólo de esa manera.

27. Las ciencias naturales monológicas estudian holones que, a través de una emergencia relativamente libre, se han situado en unos hábitos tan fijos, tan estables, con tan poca creatividad, que su

comportamiento es cercano (y por tanto erróneamente parece seguir) a las leyes inmutables. Esta es, tal como yo lo veo, la esencia de la posición de Sheldrake.

28. Laszlo, *Evolution*, Shambhala, p. 196.

29. Bertalanffy, *General system theory*, Braziller, p. 74, 87.

30. Goldsmith, *The Way*, Shambhala, p. 28.

31. Sheldrake, *New science of life*, Tarcher, pág. 74 [*Una nueva ciencia de la vida*, Kairós (N. del T.)].

32. Varela, *Principles of biological autonomy*, North Holland, p. 86.

33. Naess, *Ecology, community and lifestyle*, Cambridge Univ. Press, p. 58.

34. *Ibíd.*

35. Jantsch, *Self-organizing universe*, Pergamon, pp. 33, 16.

36. Esto no significa que cada trascendencia incluya necesariamente a cada predecesor con todo detalle, simplemente significa que cada trascendencia está construida sobre algunos de los rasgos fundamentales de sus predecesores. Veremos muchos ejemplos de ello a medida que avancemos.

37. Varela, *Principles of biological autonomy*, North Holland, p. 86.

38. Mitchell, *Nobel Prize conversations*, Saybrook, p. 59.

39. Esto resulta ser muy importante en el desarrollo, cuando tiene lugar la fijación o una identidad extremadamente estrecha como consecuencia de no poder renunciar a una estructura de exclusividad. En el desarrollo humano esta es la diferencia entre, por ejemplo, un impulso oral y una fijación oral: la necesidad de alimento es una estructura básica que sigue existiendo en el desarrollo posterior, pero si el niño se aferra a ella exclusivamente se obtiene como resultado la fijación oral; se niega a ser preservada y negada, sólo quiere ser preservada, de ahí la fijación; por ejemplo, Hawaii quiere ser parte de Estados Unidos sin renunciar al derecho de acuñar su propio dinero.

Todo desarrollo es fundamentalmente la conversión de estructuras de exclusividad en estructuras básicas, otra forma de decir que uno aún posee la función pero no se identifica exclusivamente con ella.

40. Sheldrake, *New science of life*, Tarcher, pp. 83, 87, 88. La cursiva es mía. [*Una nueva ciencia de la vida*, Kairós (N. del T.)].

41. Laszlo, *Evolution*, Shambhala, p. 54.

42. Sheldrake, *The presence of the past*, Viking, pp. 120-121. [*La presencia del pasado*, Kairós (N. del T).

43. Koestler, *Ghost in the machine*, Random House, p. 50.

44. En el mismo sentido, algunos críticos ponen objeciones al uso de términos como «vertical» y «horizontal» (por no hablar de «superior» e «inferior»), porque sienten que estas nociones son, entre otras cosas, antropocéntricas o patriarcales (androcéntricas) o del «viejo paradigma». Estos críticos rechazan también la noción misma de holarquía, que es entendida de una forma equivocada, pues la mayoría de ellos pretenden ser holísticos.

Esta confusión surge, como intentaré mostrar más adelante, de confundir gran alcance con gran profundidad, de confundir lo «más extenso» con lo «superior» (lo que les lleva a rehazar el concepto de «superior» o «vertical» en su conjunto, ya que creen que no es necesario, pues están inmersos en el concepto de «más extenso»). En mi opinión, es una forma de reduccionismo —una forma de heterarquía extrema y desequilibrada—, y tendremos mucho que decir sobre los problemas inherentes a este planteamiento en nuestro comentario sobre el ecofeminismo y la ecología profunda.

De momento, entonces, permitidme repetir que creo que estos críticos están poniendo objeciones (justas) no a la holarquía per se (como Laszlo dijo: «Las pruebas empíricas de esto son irrefutables»), sino más bien a la holarquía patológica allí donde aparece, y en concreto; tal como aparece en el antropocentrismo y androcentrismo, donde la individualidad está drásticamente desequilibrada respecto a la comunión y donde ciertos holones arrogantes han usurpado un lugar en el *Kósmos*. Este es uno de los principales temas del volumen II de esta serie.

45. La transcripción ya está funcionando en los modelos de partículas subatómicas: ¿cómo se manifiesta realmente lo que nosotros reconocemos como, por ejemplo, un electrón (su estructura profunda) en tanto que partícula concreta? El colapso de la función onda es un ejemplo de transcripción (después de todo, el electrón se manifiesta como electrón y no como sapo). En la biosfera, vemos la transcripción de forma explícita en la reproducción de los ácidos nucleicos, que implica ambas, translación y transcripción (son llamadas así); la transformación en este dominio es llamada «mutación». En la noosfera, los behavioristas cognitivos y los lingüistas, desde Piaget a Chomsky, han estudiado diversas reglas de

transcripción, según las cuales los potenciales de la estructura profunda se despliegan en estructuras superficiales reales. Y una gran parte del trabajo relativo a las «visiones del mundo», desde Gebser a Heidegger y Habermas, implica la elaboración de estructuras prearticuladas profundas de la visión del mundo (o precomprensión) que tienden a gobernar las percepciones superficiales reales de sus habitantes. Veremos muchos más ejemplos a medida que avancemos.

46. Por supuesto, tanto la traducción como la transformación tratan realmente con totalidades/partes (sólo existen holones); pero la transformación trata con los holones emergentes que abarcan a sus predecesores; por tanto, es «más holística». Las totalidades del nivel previo ahora son partes del nivel de rango superior, de forma que las «unidades totales» de la traducción previa ahora son «partes» de la nueva. El superior tiene más profundidad, y por tanto es más abarcante.

La diferenciación divide y produce más regímenes en un nivel dado, pero la integración produce un nuevo nivel, una nueva totalidad, un nuevo régimen, una nueva estructura profunda; es una transformación, no una mera traducción (volveremos más adelante a este tema de la diferenciación e integración en el principio 12).

Oímos decir a Jantsch que la evolución no es simplemente la expansión de comuniones (o autoadaptación), porque eso produce únicamente más de lo mismo, no algo nuevo. De la misma forma, Laszlo nos recuerda que la individualidad expandida, incluso en su forma viva y autoorganizada (como autopoiesis), tampoco puede dar cuenta de la evolución: «Autopoiesis no es evolución, incluso si modelos celulares autómatas pueden simular ciertos fenómenos evolutivos tales como la convergencia de células en sistemas pluricelulares. Para entender la evolución, uno tiene que entender también cómo tienen lugar los cambios discontinuos y no lineales en los sistemas dinámicos del mundo real» (*Evolution*, p. 39). En otras palabras, uno no necesita solamente, modelos de traducción, sino también modelos de transformación.

En cuanto a la traslación misma, el hecho de que todos los holones estén implicados en la traslación significa, en el sentido más amplio, que todos los holones son signos. Defino un signo (tomando prestada la definición de Peirce) como cualquier aspecto de la realidad que representa a otro, para un tercero. Así, incluso los átomos traducen las fuerzas físicas a su alrededor en términos a los

que responden: una capa orbital vacía es un signo, para un electrón, de que puede entrar en ella. Es un aspecto de la realidad (la capa vacía) que representa a otro (puede ser penetrada), para otro (el electrón). Todos los holones son signos porque todos los agentes son siempre individualidad-en-comunión (o agentes-en-contexto), y todos los signos son deslizantes porque los contextos son ilimitados.

Finalmente, esta es la causa por la que ningún signo, en ningún dominio, es *meramente* «representacional», o meramente un holón que representa a otro; los signos son siempre un holón que representa un holón para otro holón. Véase la interesante discusión a este respecto de Jakobson con Peirce: «Toda significación no es sino “la traducción de un signo a otro sistema de signos”» [*Framework of language* (MSH), página 10], lo que entre otras cosas es la razón por la que la teoría lingüística nunca puede definir un signo sin referencia al sistema en el que ese signo ocurre (Saussure), y el estructuralismo ha podido señalar el hecho de que la significación es indefinidamente deslizante (aunque esto no es tan «deconstructivo» como ellos se imaginan, sino la simple vida normal en cualquier mundo). Esto evita, asimismo, que el conocimiento sea *meramente* representacional; en la cognición se contruye un momento interpretativo (lo examinaremos en detalle en el capítulo 4). [Para una «semiótica integral» véase *The eye of spirit*, capítulo 5, nota 12.]

47. Todos los tipos de holones del mismo nivel serían destruidos; los distintos tipos que también son destruidos son superiores; los distintos tipos no destruidos son inferiores.

48. Este principio también es válido para todo tipo de secuencias del desarrollo humano. Por ejemplo, si destruyéramos todos los estadios morales convencionales, destruiríamos también todos los estadios posconvencionales, pero no los preconconvencionales. Destruye todos los conceptos y toda regla desaparece, pero las imágenes aún permanecen, y así sucesivamente.

Este principio también señala la bancarrota total de la heterarquía pura. Si *sólo* existiera la dimensión horizontal de la heterarquía *pura*, en la que todas las cosas existen *sólo* en función de sus conexiones internas o relaciones con *todo lo demás*, y entonces yo destruyera todas las cosas de un mismo tipo, simultáneamente se destruirían todos los tipos de todas las cosas, dado que en una heterarquía *pura* no hay ninguna graduación ontológica. Aquí es donde la ontología plana se desmorona; ignoran la evolución y el concepto de emergencia. Hay aspectos de la evolución que son

perfectamente continuos, y otros cuantificados o discontinuos, y resaltar *exclusivamente* unos sobre otros nos lleva respectivamente, a una heterarquía patológica y a una jerarquía patológica.

49. El hecho de que la individualidad sea siempre individualidad-en-comunión es un rasgo central, tal como lo describo, de la problemática *de la escenificación* de Varela. Tal como yo lo diría, la individualidad de un holón («propiedades autoorganizativas intrínsecas») pone en escena un espacio en el mundo (hace aparecer un dominio de distinción) y lo hace de forma relativamente autónoma, con la adición crucial de que la individualidad de un holón es, en parte, resultado de «emparejamientos estructurales» con el espacio asociado (explicaremos todo ello con más detalle a medida que continuemos adelante). La individualidad como individualidad-en-comunión explica, por tanto, la autonomía relativa y la codeterminación micro/macro. Según lo expresan Varela, Thompson y Rosch:

«El punto crucial aquí es que no retenemos la noción de un entorno previo e independiente, sino que lo dejamos difuminarse en el trasfondo para favorecer los llamados factores intrínsecos [individualidad]. Por el contrario, destacamos que la noción misma de lo que es un entorno no puede ser separada de lo que son los organismos y de lo que hacen. Este punto ha sido explicado de forma elocuente por Richard Lewontin: “El organismo y el entorno realmente no están determinados de forma separada. El entorno no es una estructura impuesta a los seres vivos desde fuera sino que, de hecho, es una creación de esos seres...”».

Continúan: «El punto clave, entonces, es que las especies hacen surgir y especifican sus propios dominios de problemas a resolver o satisfacer; este dominio no existe “allí fuera” en un entorno que actúa como pista de aterrizaje de los organismos que, de alguna forma, caen sobre el mundo. Por el contrario, los seres vivos y sus entornos están en relación entre sí a través de la *especificación mutua* o *codeterminación*. Así, lo que describimos como regularidades ambientales no son rasgos externos internalizados como asumen la representación y el adaptacionismo. Son el resultado de la historia conjunta, una congruencia que se desarrolla a partir de una larga historia de codeterminación» (*The embodied mind*, Mit Press, p. 198).

Esta es la causa también de que la «unidad» evolutiva sea, básicamente, una unidad micro/macro, es decir: casi cualquier holón

de la existencia. «Una lista completa de unidades tendría un aspecto bastante formidable: secuencias cortas de ADN, genes, familias completas de genes, la célula misma, el genoma de la especie, el individuo, grupos “inclusivos” de genes llevados por individuos diferentes, el grupo social, la población cruzada dentro de sí misma, la totalidad de la especie, el ecosistema de especies interactuantes y la biosfera global. Cada unidad [holón] incluye formas de emparejamiento y constricciones selectivas [comunidad], tiene cualidades autoorganizativas únicas [individualidad] y, por tanto, tiene su propio estatus emergente con respecto a los demás niveles...», pp. 192-93.

Para más información sobre el paradigma de representación, véase la nota 52 de este capítulo; capítulo 4, notas 13 y 43, y capítulo 14, nota 1.

50. Jantsch, *Self-organizing universe*, Pergamon, p. 85.

51. Dentro de mil años, se encontrará que los quarks tienen tantos subniveles de partículas como los niveles de conciencia que los investigadores hayan descubierto en sí mismos; pero esa creencia, no hace falta mencionarlo, es innecesaria para este argumento.

52. En *Up from Eden* (Doubleday/Anchor) [*Después del Edén, Kairós. (N. del T.)*]. intenté demostrar que esta era la única forma en la que podríamos entender realmente las patologías evolutivas, a saber: como alteraciones en las relaciones de intercambio «al mismo nivel» con un entorno social de la *misma profundidad*, teniendo en cuenta que las alteraciones en un nivel (físicas, emocionales, lingüísticas) reverberan por todo el sistema, inclinando a otros sistemas a reproducir la distorsión evolutiva.

Como veremos a lo largo del libro, la relación de intercambio al mismo nivel no significa que lo micro intercambie con un macro preestablecido: se cocrean mutuamente en un espacio emergente. El significado de esto se hará más obvio a medida que avancemos. Por el momento, citemos a Varela y colaboradores: «El punto clave es que estos sistemas no operan por representación [de un mundo predeterminado]. En vez de *representar* un mundo independiente, ponen en juego un mundo como dominio de distinciones inseparable de la estructura encarnada por el sistema cognitivo» (o más generalmente, por la estructura profunda o individualidad del holón; [*Embodied mind*, MIT Press, p. 140]).

53. Jantsch, *Self-organizing universe*, Pergamon, p. 75.

54. Laszlo, *Evolution*, Shambhala, p. 25.
55. Lowee, *Understanding Whitehead*, Johns Hopkins Press, p.
36. Son las propias palabras del autor.
56. *Ibíd*; la última frase es de Lowe.
57. Derrida, *Positions*, Univ. Chicago Press, p. 101.
58. Coward, *Derrida and Indian philosophy*, SUNY Press, p. 40.
59. *Ibíd.*, pp. 40, 135, 137, 148.
60. Derrida, *Positions*, Univ. Chicago Press, p. 26.
61. Traducción de Culler en *Structuralism and since*, de Sturrock, p. 164.

62. O, como dice Saussure: «El lenguaje es un sistema de signos interdependientes en el que el valor de cada término es el resultado de la presencia simultánea de los demás»; es decir, el signo nunca está presente por sí mismo. Citado por Hawkes, *Structuralism and semiotics*, p. 26.

En cuanto al proceso diferenciador del lenguaje, la famosa cita de Saussure lo expresa radicalmente: «En el lenguaje únicamente hay diferencias sin términos positivos. Su característica más precisa está en ser lo que los demás no son. Tomemos el significante o el significado, el lenguaje no tiene ideas ni sonidos que existieran con anterioridad al sistema lingüístico, únicamente diferencias fónicas y conceptuales que han surgido del sistema.»

Ahí es donde la integración es crucial, como resume Hawkes: «El lenguaje es el ejemplo supremo de estructura de relación autocontenida [relativamente autónoma] cuyas partes constituyentes no tienen significado a menos, y hasta que, sean integradas dentro de sus límites.»

La gran innovación de Saussure fue la de tratar el lenguaje como un holón relativamente autónomo, de forma que su estructura y régimen constituían los modelos diferenciadores e integradores que gobiernan cada elemento (subholón) del sistema, de forma que un montón de elementos que, en otro caso serían insignificantes, se agrupan para formar signos significativos por medio del sistema, el holón superior confiere significación a los subholones al mantenerlos en una relación común. Saussure no llegó a una visión totalmente holónica, pero fue un paso importante en la dirección adecuada y tuvo un enorme impacto histórico (virtualmente todos los estructuralistas, y por tanto los posestructuralistas, y muchos semióticos, son descendientes de Saussure). Volveremos a estos pensamientos sobre los signos lingüísticos en el capítulo 7.

Finalmente, el hecho de que «nada está simplemente presente» no tiene nada que ver con la presencia mística, como veremos más adelante. Tampoco debe ser confundido con el vacío budista.

63. Habermas, *Philosophical discourse of modernity*, MIT Press, p. 359.

64. *Ibíd.*, pp. 345-46. Habermas deja claro que está, en parte, tomando ciertos temas de Hegel y desarrollándolos a lo largo de un camino no transitado con anterioridad, el de la razón como acción comunicativa. Toda la filosofía de Hegel es, en cierto sentido, la filosofía de los holones y la dialéctica diferenciadora-e-integradora que impulsa todo desarrollo.

65. Dreyfus y Rainbow, *Michel Foucault*, Univ. Chicago Press, p. 55.

66. Laszlo, *Evolution*, Shambhala, p. 35.

67. Futuyma, *Evolutionary biology*, Sinauer, p. 289; la cursiva es mía.

68. Esto es así porque, como señaló Varela, un nivel de una holarquía es externo a sus holones menores e interno a sus mayores.

69. Toda la teoría literaria puede ser contemplada como un animado intento de definir lo que identificaremos como *holón literario*, y por tanto donde podemos localizar el *significado* de un texto. Antes se consideraba que el «significado» era algo que el autor creaba y ponía dentro de un texto, y el lector simplemente lo extraía. Esta visión ahora es considerada muy inocente por todos los implicados.

Con la llegada del psicoanálisis, que minó el ego autónomo con los impulsos orgánicos (hay impulsos orgánicos que motivan al ego supuestamente «autónomo»), se reconoció que parte del significado pudiera ser inconsciente, o estar generado inconscientemente, y este significado inconsciente se abriría camino en el texto, aunque el autor fuera inconsciente de ello. Por tanto, era trabajo del psicoanalista el extraer este significado inconsciente, y no del inocente lector.

La «hermenéutica de la sospecha» (Ricoeur), en sus diversas formas, llegó a contemplar los textos como receptores de significados inconscientes que podían ser extraídos únicamente por el crítico conocedor. Cualquier contexto reprimido, oprimido o marginalizado de la forma que fuera, se mostrará, disfrazado, en el texto de forma que este era el testamento de la represión, opresión, marginalización.

El contexto marginalizado era el subtexto oculto.

La variante marxista era que los críticos mismos existían en un contexto de prácticas sociales capitalistas-industriales de dominio encubierto, y estos contextos ocultos (y por tanto significados) podían ser encontrados (y por tanto extraídos) en cualquier texto escrito por cualquier persona en ese contexto. De la misma forma, los textos se leían en un contexto de racismo, sexismo, elitismo, «especismo», patriotismo, imperialismo, logocentrismo, falocentrismo.

Distintas formas de estructuralismo y hermenéutica lucharon enérgicamente para encontrar el contexto «real» que, *por tanto*, proveyera un *significado* real y final, que cortaría (o suplantaría) todas las demás interpretaciones. Foucault, en su periodo arqueológico, sobrepasó a ambos, situándolos (al estructuralismo y a la hermenéutica) en un epistema (más tarde dispositivo) que en sí mismo era la causa y el contexto del tipo de gente que quería hacer hermenéutica y estructuralismo en primer lugar.

En parte como reacción a esto, el «nuevo criticismo» (ahora ya tiene muchas décadas) dijo fundamentalmente que «a la porra todo eso». El texto, en y por sí mismo, es el holón literario autónomo. Ignórese la personalidad del autor (consciente o inconsciente), el tiempo, el lugar, y mírese únicamente la integridad estructural del texto (su régimen, su código). La teoría «afecto-respuesta» o «lector-crítica» (Fish) reaccionando fuertemente a la anterior, afirmaba que como el *significado* sólo se genera al leer (o al mirar la obra de arte), entonces el *significado* del texto es hallado realmente en *respuesta* al lector. Los fenomenologistas (Iser, Ingarden) intentaron una combinación de los dos anteriores: el texto tiene lagunas («puntos de indeterminación»), y el significado de esas lagunas puede ser hallado en el lector.

Cuando llegó la deconstrucción, dijo: «Estáis todos equivocados (es difícil ganarle a eso)»; el significado depende del contexto y los contextos son ilimitados.

Aunque estoy de acuerdo con esta argumentación de la deconstrucción, es debido a la razón contraria, porque lo que me interesa no es por qué todas esas teorías del significado están equivocadas, sino por qué todas ellas tienen razón. Todas ellas son (relativamente) instantáneas verdaderas de un contexto concreto, y todas pueden ser relativamente precisas porque los contextos siempre son contextos dentro de contextos, dejando sitio para todos

ellos (*excepto* en el caso de que nieguen otros contextos).

En resumen, el estudio de la holarquía es el estudio de verdades dentro de otras verdades. La deconstrucción, en su forma americana, simplemente es el negativo fotográfico de esto y declara que cualquier planteamiento (aparte del suyo) es el estudio de mentiras dentro de otras mentiras; es precisamente la causa que le hace aterrizar en el nihilismo, mientras que el estudio de verdades dentro de verdades no lleva al nihilismo sino al Vacío, la plenitud creativa del *Kósmos*. (Véase *The eye of the spirit*, capítulos 4 y 5.)

70. Laszlo, *Evolution*, Shambhala, p. 41.

71. *Ibíd.* Comparado con Varela y colaboradores: «Lo que todos estos fenómenos tienen en común es que en cada caso una trama da lugar a nuevas propiedades, las cuales los investigadores tratan de comprender en su generalidad. Una de las formas más útiles de captar las propiedades emergentes que estos diversos sistemas tienen en común es a través de la noción de “atractor” de la teoría dinámica de sistemas» (Varela y colaboradores, *The embodied mind*, MIT Press, p. 88).

72. Laszlo, *Evolution*, Shambhala, p. 43.

73. *Ibíd.*

74. *Ibíd.*, p. 46.

75. *Ibíd.*

76. Laszlo, *The choice*, Tarcher, p. 93.

77. O Jonas Salk: «Está en la naturaleza misma del organismo el orientarse para el cambio que está ocurriendo. La naturaleza intrínseca del organismo [régimen, estructura profunda] influencia el rango y la dirección del cambio que puede ocurrir; el cambio ocurrido se añade a los demás, todo lo cual parecen ser “causas” hacia las que son atraídos los organismos en desarrollo, y la palabra “causa”, en este contexto, tiene el significado filosófico de “finalidad o propósito”.» Todas las citas son de Jakobson en *On language*, Harvard Univ. Press, pp. 481, 482, 483.

Y, por supuesto, la aplicación inmensamente inteligente de los campos morfogénéticos de Sheldrake (que ahora llama simplemente campos mórficos), en un intento de explicar muchos de los hechos incontrovertibles del desarrollo teleológico que simplemente no pueden ser explicados por el reduccionismo materialista.

78. Gardner, *Quest for mind*, Vintage, pp. 187-88. He sustituido «desarrollo» por «génesis».

Esto señala también hacia un hecho que todos los teóricos del crecimiento psicológico han sabido desde hace mucho tiempo (en especial los psicólogos humanistas y transpersonales): la mayoría de las neurosis no se deben a las condiciones anteriores per se, sino a un futuro omega del que se evita la emergencia. Incluso las fijaciones de Freud, *cuando* ocurrían, eran puntos omega abortados: la libido no se puede distribuir según su modelo perfecto y normal; y por el contrario, es traumatizada en su crecimiento, algo así como pisar una bellota. Estos impulsos omega abortados se convierten *entonces* en condicionados y aparecen como fijaciones *pasadas*, pero no es así como *comenzaron*. Las terapias de recuperación en general («regresión al servicio del ego») intentan volver al punto en el que ese condicionamiento anterior se convirtió en un crecimiento futuro abortado; entonces se retira el pie de la bellota, lo que permite que continúe el crecimiento según un modelo más normal, siguiendo su omega natural. (Por supuesto, es un poco más complicado que esto: la bellota ha seguido creciendo, aunque de manera un poco torcida, y esto no se puede deshacer limpiamente; pero el punto queda suficientemente aclarado.) Si los condicionamientos pasados no tuvieran un modelo preferido (omega), no podrían haber sido abortados en primer lugar.

79. Citado en Jakobson, *On language*, Harvard Univ. Press, p. 483.

80. *Ibíd.*, pp. 481, 20

81. Habermas, *Philosophical discourse of modernity*, MIT Press, p. 347.

82. En palabras de Harold Coward, *Derrida and Indian philosophy*, SUNY Press, p. 92; la cursiva es mía.

83. Como la holarquía es el estudio de verdades dentro de verdades, no importa cuánto expandamos nuestros contextos, esto no invalida las verdades relativas de los contextos menores. *Niega* su exclusividad (o su ser definitivas), pero *preserva* su verdad del momento, su verdad en dependencia del contexto. Incluso si vamos más allá de Freud (lo que confío que hagamos), incluso si expandimos nuestros contextos más allá del ego aislado de la sociedad comunitaria, o a toda la biosfera, o incluso al Dios Atronador y Todopoderoso, esto no cambia el hecho de que si realmente tengo una fijación oral enfermiza, en general no tendré una vida muy divertida.

Capítulo 3. Individual y social

1. Capra, *Belonging to the universe*, Harper, p. xii.
2. En Diamond y Orenstein, *Reweaving the world*, Sierra Club, p. 227.

3. De *The self and its brain*, Routledge, p. 17.

4. Jantsch, *Self-organizing universe*, Pergamon, pp. 117, 118.

5. Está indicado por la profundidad o grado de profundidad estructural. En *Gödel, Escher, Bach*, Hofstadter declara que, como la evolución es trascendencia e inclusion («abrazo»), lo que está incluido en todo caso es el código, canon o régimen, y no siempre el material físico; o, a veces, el material físico se «encoge» mientras el código es incluido. Por ejemplo, el cerebro paleomamífero incluye y desarrolla al cerebro reptiliano, pero los dinosaurios son mucho mayores que los mamíferos. Lo que incluyen los mamíferos no es el tamaño del cerebro sino las funciones y capacidades del cerebro reptiliano y sus códigos. Así, mientras que el tamaño a veces es un indicador, en sí mismo difumina lo que está ocurriendo realmente: un aumento de la profundidad del abrazo, no de la extensión espacial.

Además —y este es realmente el punto más importante, aunque no puedo argumentarlo hasta introducir los conceptos del capítulo siguiente—, el factor tamaño, o la extensión física, se aplica únicamente al exterior o superficie de los holones y no a sus interiores. En la cognición, por ejemplo, los conceptos incluyen símbolos pero no son físicamente mayores que éstos. Los interiores tienen que ver con grados de intención, no con la extensión, e intentar convertir todos los cambios evolutivos en cambios del tamaño físico es parte del aplanamiento del *Kósmos*, parte de la brutalización de las distinciones cualitativas que ha marcado el instrumentalismo de las ontologías planas.

6. En otras palabras, las comunidades se hacen más pequeñas entre niveles, más grandes dentro de un nivel dado (hasta llegar al eco-equilibrio).

7. Ya hemos oído a Varela señalar que una dimensión dada dentro de una holarquía es interna a sus mayores y externa a sus menores —es lo mismo que decir que el cosmos es interno al bios y el bios es externo al cosmos: literalmente, a partir del mundo físico se trasciende e incluye.

8. Jantsch, *Self-organizing universe*, Pergamon, p. 157.

9. Citado en Koestler, *Ghost in the machine*, Random House,

pp. 277-78.

10. *Ibíd.*, p. 279.

11. *Ibíd.*, p. 283.

12. Jantsch, *Self-organizing universe*, Pergamon, p. 167.

13. *Ibíd.*, p. 168.

14. *Ibíd.*, p. 169.

15. En *Evolution and consciousness*, de Jantsch y Waddington, Addison-Wesley, p. 173.

16. Tómese nota de que estos holones sociales se hacen mayores, no más pequeños, en tamaño físico, porque una vez que estamos en un nuevo nivel este se expande hasta sus niveles sostenibles.

Capítulo 4. Una mirada desde dentro

1. Teilhard, *Phenomenon of man*, Harper Torchbooks, p. 57.

2. Mi afirmación, sin embargo, es que la distinción interior/exterior *no* es una cualidad emergente, sino que existe desde el *primer momento en que se traza una demarcación*; es decir, existe desde el momento de la creación. Lo que la mayoría de los panpsíquicos quieren decir cuando dicen conciencia o mente *no* es a lo que yo me refiero cuando digo conciencia, es decir, profundidad. Como la conciencia es profundidad, es en sí misma literalmente *incalificable*. Es profundidad, no un nivel particular, cualificable, de profundidad (tales como sensación, impulso percepción o intención); formas todas ellas de conciencia, no conciencia en sí.

En otras palabras, la profundidad no es una cualidad, como la sensación, el impulso, o la idea, sino una relación (o apertura) entre holones. Nunca me he sentido satisfecho con *ninguna* de las teorías panpsíquicas porque *cualifican* la profundidad con sus manifestaciones particulares (tales como sensaciones, sentimientos o intenciones); éstas no existen a lo largo de toda la holarquía de seres, sino que emergen únicamente en niveles *concretos* de profundidad, mientras que la profundidad misma está presente desde el principio (o dondequiera que haya una delimitación). Soy un panprofundista, no un panpsiquista, ya que la psique misma emerge únicamente en un nivel *concreto* de profundidad.

Esta es la causa por la que sigo diciendo que no importa realmente hasta donde quiera el lector llevar la «conciencia», y que no importa si las plantas tienen sensaciones, etc., porque por

«conciencia» la mayoría de la gente se refiere a una de sus formas de conciencia favoritas (sensaciones o intenciones o deseos, etc.) y ninguna de éstas llega hasta el fondo. Pero la profundidad sí que llega hasta el fondo, y es incalificable.

Cuando digo que la profundidad o conciencia es incalificable, quiero, en sentido absoluto, evocar el concepto de *shunyata*, o puro Vacío, del budismo mahayana; por el momento estoy siguiendo la noción del budismo yogachara de que Conciencia pura y Vacío puro son sinónimos. La Conciencia no es una cosa o un proceso: podríamos, junto con William James, negar su existencia, porque en última instancia es Vacío, la apertura en la que *la forma* de los seres se *manifiesta*, y no una manifestación *en particular*; un tipo de reconstrucción zen de Heidegger que se libra *per se* de Dasein y *desantropocentraliza* la profundidad. El Ser de los seres es la profundidad, que al ser incalificable en sí misma es, en última instancia, Vacío como tal (conciencia como tal); pero como Dasein participa de forma autorreflexiva en la profundidad, puede realizar el Vacío (volveré a este tema más adelante a medida que la historia de desarrolle hacia los dominios transpersonales).

3. Teilhard, *Phenomenon of man*, Harper Torchbooks, p. 60, nota 1.

4. La interioridad de un estadio es asumida en la interioridad del siguiente, y así se hace forma *externa dentro* de esa interioridad, un detalle del ajedrez tridimensional al que volveremos después.

5. La mayoría de los teóricos de sistemas absolutizan *B*; es decir, absolutizan los sistemas vivos (o la biosfera). Como señala Habermas, lo que hacen no es metafísica (absolutizar *A*), sino metabiología (absolutizar *B*). Con la metabiología intentan explicar la evolución cultural (el planteamiento de Luhman es con diferencia el más sofisticado), pero excluyen precisamente aquellas cosas que hacen que la cultura sea la cultura y no simplemente la vida.

Los ecoteóricos llevan esta absolutización metabiológica más allá y no sólo intentan explicar la cultura en sus términos, sino que ven la cultura como una lamentable desviación de esos términos: todas sus conclusiones están garantizadas por esa absolutización previa. Volveremos a este tema en posteriores capítulos, cuando hagamos el seguimiento del crecimiento de esa absolutización desde su origen en el paradigma de la Ilustración.

6. Jantsch, *Self-organizing universe*, Pergamon, p. 56.

7. Shelldrake, *Presence of the past*, Viking, p. 105, [*La presencia*

del pasado, Kairós (N. del T.)].

8. Murphy, *Future of the body*, Tarcher, p. 27.

9. Véase especialmente *The philosophical discourse of modernity, communication and the evolution of society*, y *The Theory of communicative action*. Después de dar la versión de Habermas, algunas veces la traduciré a los términos más familiares que hemos venido usando, sin que de momento esto implique que Habermas estaría de acuerdo con toda la argumentación subsiguiente; en cualquier caso, la propia visión de Habermas se indicará claramente.

10. Wuthnow y colaboradores, *Cultural analysis*, Routledge, pp. 1, 3, 4, 2.

11. *Ibíd.*, pp. 7, 6.

12. Como veremos, el método arqueológico de Foucault simplemente se enfoca en el *comportamiento* de los actos serios de discurso (objetos de discurso) dentro una formación discursiva. No sólo puse entre paréntesis *la verdad* de estas afirmaciones (la puesta entre paréntesis fenomenológica habitual), sino también, o lo intentó, el *significado* de las afirmaciones; y después simplemente describió, desde una postura distanciada, el comportamiento de estas formaciones discursivas, de forma parecida a como uno describiría el comportamiento de las partículas de gas o de una colonia de hormigas. Después buscó las reglas de rarefacción (transformación) que gobernaban la formación discursiva sistemática misma; un tipo de estructuralismo existencial.

No es que este planteamiento estuviera simplemente equivocado, sino que depende de factores que Foucault no tuvo en cuenta, y uno de los principales es que el discurso mismo no puede ser identificado sin al menos una comprensión rudimentaria de su significado (sus interiores). Algún tipo de hermenéutica o medida interpretativa tuvo que introducirse en el estudio junto al «cuasiestructuralismo» arqueológico: el estudio desimplicado de formaciones lingüísticas externas tenía que ser complementado por una comprensión interna de su significado; así, la arqueología de Foucault dio lugar a su «análisis interpretativo», que es más equilibrado. La razón de esto se aclarará a medida que continúe la narración.

13. Como ya he sugerido brevemente, en la medida en que reconocemos que los holones tienen un interior, y en la medida en que todos ellos existen gracias a alguna relación de intercambio con otros de la misma profundidad, entonces decir que un grupo de

holones comparten un espacio físico común (lo que todo el mundo acepta) es lo mismo que decir que comparten un espacio interior común.

«Visión del mundo» es demasiado panpsíquico y sugiere que, por ejemplo, las células comparten un mapa cognitivo del mundo externo, lo que es un poco excesivo (aunque la cognición biológica de Várela se acerca a esto y me siento comfortable con su manera de presentarla). Pero para nuestros fines, utilizaré el término general de «espacio en el mundo», que significa la suma total de estímulos a los que se *puede* responder (que tienen significado real, registro o impacto). Esto no puede ser registrado por un mero análisis empírico de los sistemas de acción, porque *ya* existimos todos en el *mismo* universo físico, y por tanto los parámetros físicos por sí mismos no pueden explicar las *diferencias*. Los espacios en el mundo son un *a priori* de los parámetros físicos (pero no un *a priori* último de la conciencia, como veremos).

En otras palabras, espacio en el mundo, tal como yo uso el término, no tiene las connotaciones o implicaciones panpsíquicas habituales. El panpsiquismo típico confunde la conciencia con un *nivel concreto* de conciencia (percepción, intención o sentimiento) y después *es forzado* a llevar *esa* «conciencia» hasta lo más básico. Este planteamiento no me interesa en absoluto. ¿Los átomos tienen realmente aprehensión (Whitehead) o percepción (Leibniz)? No lo sé; me parece un poco excesivo. Pero tienen profundidad, y por tanto comparten una profundidad común. Y una profundidad común es un espacio en el mundo, un espacio creado/revelado por un grado particular de profundidad compartida. (Continuaré utilizando la noción de «aprehensión» de Whitehead, pero únicamente en este contexto considerablemente cambiado.)

Señalé anteriormente que un signo es cualquier aspecto de la realidad que representa a otro para un tercero. De esta forma, los holones existen gracias a una trama de interrelaciones con otros holones; todos los holones son signos. Es decir, el régimen de cualquier holón *traslada* únicamente una *serie* particular de *signos* (sólo *registra* una banda concreta de estímulos); la banda de signos traducibles comunes es el espacio en el mundo del holón. (Dentro de un momento añadiré la cualificación esencial: el significado de la noción «signos registrables» implica que los signos están, de hecho, codeterminados por el registro, y es a esa codeterminación a lo que me refiero cuando hablo propiamente de espacio en el mundo.)

Si un holón ha de entrar en un espacio en el mundo más profundo, tendrá que *transformarse*, no únicamente *trasladarse*, y esta transformación le abre a un rango más profundo y amplio de signos: un nuevo mundo, un nuevo espacio en el mundo, dentro del cual ahora trasladará de acuerdo a su propio régimen o principios básicos de autoorganización, en emparejamiento estructural (individualidad-en-comunión).

En cuanto a la problemática de Varela en relación con el paradigma de puesta en escena, la actividad de un holón *encarna* un espacio en el mundo (propone un dominio de distinciones), y lo hace de una forma reactivamente autónoma, con la comprensión añadida de que la individualidad de un holón es en parte el resultado de sus «emparejamientos estructurales» históricos con el medio apropiado. La individualidad como individualidad-en-comunión encarna, por tanto, un espacio en el mundo codeterminado por el sujeto y el objeto.

Várela, Thompson y Rosch: «Los estados emergentes [están] constituidos por una historia de emparejamientos con un mundo apropiado. Enriqueciendo nuestro relato con la inclusión de las dimensiones de *emparejamiento estructural* [comunión codeterminante], podemos comenzar a apreciar la capacidad de un sistema complejo para encarnar un mundo... El resultado es que a lo largo del tiempo, este emparejamiento selecciona o encarna a partir de un mundo de posibilidades abiertas, un dominio de distinciones. En otras palabras, basándose en su autonomía, el sistema selecciona o pone en escena un dominio de significación» (*Embodied mind*, páginas 151, 155-56).

Así, como dije anteriormente, un espacio en el mundo no está simplemente predeterminado y después es *representado* a través de la *correspondencia* entre la individualidad y sus comuniones supuestamente separables (otras actividades). Más bien, la coherencia de su individualidad (autonomía), emparejada estructuralmente con otras individualidades de esa comunidad, encarnan un espacio en el mundo mutuamente codeterminado. Usaremos un autómatas celular (llamado Bittorio) como ejemplo: «Podemos decir que hay un tipo mínimo de *interpretación* implicada, donde la interpretación se entiende como la encarnación de un dominio de distinciones a partir de un trasfondo. Así, Bittorio, basado en su autonomía (encerramiento), representa una interpretación en el sentido de que selecciona o extrae un dominio

de significación del trasfondo de su medio aleatorio... Estas regularidades constituyen lo que podríamos llamar el mundo de Bittorio [su espacio en el mundo]. Debe quedar claro que este mundo no está predeterminado y después es recuperado a través de una representación... Bittorio provee, por tanto, un paradigma de cómo el cerramiento [individualidad] y el emparejamiento [comunidad] son suficientes para producir un mundo de relevancia [un espacio en el mundo] para un sistema [un holón].» (Para más información sobre el paradigma de escenificación, véanse las notas 49 y 52 del capítulo 2; nota 43 de este capítulo, y nota 1 del capítulo 14.)

Tengo muchas cosas que añadir sobre el paradigma de representación más adelante en el capítulo 13 (y a lo largo del libro), y su relación con la interpretación. Evidentemente, una gran porción histórica de este libro es un examen de la aparición (y final dominio) del paradigma de representación (o reflejo) (capítulo 12: «El colapso del *Kósmos*»); comenzaremos este examen más adelante, en este mismo capítulo, bajo el título de «El paradigma fundamental de la Ilustración» (véase p. 187).

Espacio en el mundo, tal como yo uso el término, tiene también un rico trasfondo filosófico que comienza de manera destacada en Leibniz y Kant, y pasa a través de los hermeneutas hasta Nietzsche, Heidegger, Gebser, Foucault, Gadamer, Piaget, Habermas, los estructuralistas, etc. (se hará evidente más adelante, en este mismo capítulo). Mi propia posición puede resumirse sucintamente: la individualidad de cada holón establece una apertura en la que los holones de la misma profundidad se pueden manifestar entre ellos y para ellos mismos: individualidad-en-comunidad (hasta abajo). Estos puntos se aclararán a medida que sigamos adelante.

Una última nota: en los trabajos previos utilicé el término *pleromático* para designar la suma total de estímulos que el mundo físico puede poner en acción; *protoplásmico* para el celular; *urobórico* para el reptiliano; *tifónico* para el mamífero (límbico)..., lo que después se desplaza hacia lo mágico, mítico y mental..., y después los espacios superiores o transpersonales. Seguiré utilizando esa misma terminología aquí.

14. Véase Wilber, *Los tres ojos del conocimiento*, Kairós, capítulo 2.

15. En relación a Foucault, véanse notas 12, 17, 23 y 28 de este capítulo.

16. Donald Rothberg hace un resumen excelente del equivalente a los senderos de la derecha y de la izquierda: «La epistemología contemporánea reconoce dos formas principales e interrelacionadas de conocimiento: 1) naturalista, y 2) interpretativa. (Algunos, por supuesto, mantienen la prioridad e incluso la exclusividad de una de las dos formas.) La investigación naturalista se dirige hacia la *explicación* empírica, concebida como desarrollo de teorías que identifiquen regularidades explicables por leyes y conexiones causales entre variables... La investigación interpretativa se dirige a la *comprensión* de significados, ya sean subjetivos o intersubjetivos. La meta es comprender el significado de la acción de un individuo (¿qué significó eso para ella? o ¿qué significó eso en el contexto específico?) y las reglas, a menudo únicamente implícitas, de un grupo o sociedad (por ejemplo, ¿qué reglas explícitas e implícitas seguimos en la interacción social como estudiantes, compañeros de trabajo, o como marido y mujer?; y los significados implícitos y explícitos de textos y otras expresiones de la actividad creativa humana... Estos significados no pueden reducirse a la identificación de conexiones causales y requieren relatos que utilicen el lenguaje intencional más que el simple lenguaje descriptivo»: Donald Rothberg, «Epistemología contemporánea», en *Problem of pure consciousness*, Forman, pp. 175-77.

17. En cuanto a que es casi así de simple (fenomenológicamente, quiero decir), tomemos como ejemplo la hermenéutica de Heidegger (lado izquierdo o interno) y la arqueología de Foucault (lado derecho o externo); esta última es una variante del paradigma estructural/funcional aplicado a las estructuras lingüísticas, o un intento de describir estructuras discursivas «exclusivamente» desde *fuera*. Dreyfus y Rabinow: «Esta devoción por la descripción de estructuras concretas, entendidas como condiciones de existencia, mantiene un parecido sorprendente con lo que Heidegger, en *Being and time*, llama una analítica existencial. Pero hay una diferencia importante. Aunque tanto Heidegger como Foucault tratan de... (relacionar principios “fácticos” que estructuran el espacio [espacio en el mundo] y gobiernan el surgimiento de objetos y sujetos, el método de Heidegger es hermenéutico o *interno*, mientras que el de Foucault es arqueológico o *externo*. Foucault rechaza de forma explícita tanto la fenomenología de Husserl como la hermenéutica de Heidegger cuando opone al relato exegético la *exterioridad* de la actitud arqueológica» (*Michel*

Foucault, p. 57; la cursiva es mía).

Foucault mismo afirmó que el arqueólogo aísla afirmaciones «para analizarlas desde su *exterioridad*... Quizá deberíamos hablar de “neutralidad” más que de exterioridad; pero incluso esta palabra implica con demasiada facilidad una suspensión de la creencia, mientras que es una cuestión de redescubrir *ese fuera* en el que, desplegados en su espacio, los sucesos enunciados están distribuidos» (pp. 57, 51; la cursiva es mía).

Más detalladamente: «Foucault y los hermeneutas están de acuerdo en que las prácticas liberan a objetos y sujetos al situar lo que Heidegger llama una “apertura” [espacio en el mundo], en el que sólo ciertos objetos, sujetos o posibilidades de acción pueden ser identificados e individuados. Están de acuerdo también en que ni las relaciones primarias de causalidad física y social, ni las relaciones secundarias de causalidad mental intencional, pueden dar cuenta de la manera en que las prácticas liberan a las entidades. Pero difieren de forma fundamental en su descripción de cómo funciona esta liberación. Según los hermeneutas, que describen los fenómenos desde *dentro* [lado izquierdo], las prácticas no discursivas “gobiernan” la acción humana al situar un horizonte de inteligibilidad en el que sólo ciertas prácticas discursivas y sus objetos y sujetos tienen sentido. Foucault, el arqueólogo que mira desde *fuera* [lado derecho], rechaza este acercamiento al significado. Argumenta que, vistas con neutralidad externa, las prácticas discursivas mismas proveen un espacio sin significado de transformaciones gobernadas por reglas en las que las afirmaciones, sujetos, objetos, conceptos y demás son tomados por quienes están implicados como significativas... El arqueólogo estudia afirmaciones mudas, y por tanto evita implicarse en la búsqueda seria de la verdad y el significado que describe» (pp. 79, 85; la cursiva es mía).

Estas son estrategias conocidas de los senderos izquierdo y derecho. El planteamiento externo de Foucault, su puesta entre paréntesis de la verdad y el significado, su confinamiento a las «afirmaciones» mudas (monológicas), su «positivismo feliz»..., todo esto son maniobras del sendero de la derecha, aplicadas no a la demoledora concreción de las realidades físicosociales sino a los remanentes externos, materiales, arqueológicos de las prácticas discursivas: el lenguaje observado desde fuera como sistema gobernado por reglas. (Incluso en su fase genealógica: «La genealogía evita la búsqueda de la profundidad. Por el contrario, busca la

superficie de los sucesos...» p. 106).

La arqueología de Foucault y la genealogía son tareas legítimas, pero como pronto se dio cuenta, no pueden mantenerse por sí mismas. De hecho, este planteamiento, per se, es perfectamente contradictorio: como pone entre paréntesis la verdad (la verdad es meramente algo etiquetado de esta forma en el sistema discursivo, o empleada de esta forma al servicio del poder), entoces este planteamiento no puede pretender que lo que está diciendo verdad. Se queda colgando por encima del suelo sin que haya ninguna razón para tomarlo con seriedad. Más bien, Foucault llegó a ver que había de ser suplementado por aproximaciones del sendero de la izquierda y una visión general más equilibrada, que incluya no sólo prácticas sociales no discursivas sino interiores hermenéuticos (o, al menos, una mejor interpretación de la interpretación). Dreyfus y Rabinow: «Lo que Foucault ofrece en *The history of sexuality* es un ejemplo incisivo de la apariencia que tiene una interpretación mejor.» Como Gilles Deleuze comentaría, Foucault llegó a «pensar en el pasado tal como está condensado en el *interior*». Dreyfus y Rabinow concluyen que el planteamiento de Foucault podría ser llamado «analítica interpretativa», que está bien, pero ellos señalan, junto con otros muchos críticos, que aunque el trabajo de Foucault era muy sugerente en este área, sin embargo «nos debe una descripción interpretativa de su propia manera correcta de hacer la interpretación. Aún no nos ha dado ninguna». Sin embargo, su muerte evitó esa posibilidad.

18. El reduccionismo sutil reduce el lado izquierdo a las dimensiones del derecho; y a menudo reduce la parte superior derecha a la inferior, resaltando así el sistema holístico por encima de los individuos; la teoría de sistemas a menudo lo hace, y la mayoría de paradigmas Nueva Era y de ecoteóricos siguen esta versión de reduccionismo sutil.

19. Habermas, *Philosophical discourse*, MIT Press, pp. 363, 367.

20. Taylor, *Hegel, pp. 10, 22, y Sources of the self* Harvard Univ. Press, p. 233.

21. *Essay on Man*.

22. Lovejoy, *The great chain*, Harvard Univ. Press, p. 211.

23. Como señalamos, en sus primeros trabajos, especialmente en la arqueología, Foucault puso entre paréntesis tanto la verdad como el significado («doble fenomenología»), y por

consiguiente desdeñaba cualquier cosa que se pareciera a un lenguaje de la «profundidad» (realmente estoy de acuerdo con muchas de sus conclusiones, pero a menudo por razones muy diferentes, tal como veremos). Su doble paréntesis («una fenomenología que acabe con la fenomenología») fue por tanto excluida de la profundidad y de la interpretación desde el principio: únicamente los exteriores. Sin embargo, las ciencias, que según él estaban comenzando a dejar atrás la «Era del Hombre» y el «humanismo», eran precisamente aquellas que habían reintroducido la noción de profundidad (psicoanálisis, etnología, lingüística). Cuando más adelante Foucault cambió el objeto de sus estudios de la arqueología y la genealogía a la ética, él mismo comenzó a usar más juiciosamente el «entendimiento desde dentro», o una hermenéutica reconstruida («analítica interpretativa»).

Pero incluso cuando Foucault rechazaba la profundidad como estrategia metodológica del lado derecho, seguía teniendo sus propias versiones de ello (de otra forma no podría haber tenido un juicio, para empezar). Él mismo describe de esta forma su planteamiento: «Mientras que el intérprete está obligado a ir a la profundidad de las cosas, como una excavadora, el momento de interpretación [su genealogía] es como una visión general, desde un punto cada vez más alto, lo que le permite ver la profundidad extendida ante él de forma cada vez más visible; la profundidad es resituada como un secreto absolutamente superficial» (Nietzsche, Freud, Marx).

Lo que Foucault está llamando «altura» aquí, es una versión de lo que yo llamo profundidad, y lo que él llama, de forma desviada, profundidad es ciertamente más bien superficial, tal como él mismo afirma. La «psicología profunda» de Freud, por ejemplo, excava «hacia abajo», hacia la libido: un aspecto muy fundamental pero poco significativo del ser humano: es muy superficial, muy poco profundo (capítulo 13). El hecho de que los seres humanos pasen la vida mirando a sus inconscientes pensando que están a punto de descubrir algo enormemente significativo, era, para Foucault, motivo de risa, ¿y quién no está de acuerdo? Se podían adoptar puntos de vista superiores (más profundos).

Como veremos después, los lenguajes del nivel *centauro* son preeminentemente los *lenguajes de la profundidad* (y la dialéctica). Los lenguajes del ego racional son los lenguajes de la representación, la explicación monológica y la comprensión (*Vernunft* frente a

Verstand). Mi tesis es que una forma legítima de leer los primeros trabajos de Foucault es tener en cuenta que la Ilustración y la Era del Hombre subsiguiente («humanismo deshumanizante») supone la emergencia generalizada de la estructura egoico racional a partir de la participación mítica, lo que supuso muchos beneficios genuinos, pero atrapada por lo que Hegel llamo una «vanidad del entendimiento» (pensamiento empírico-analítico y monológico), estaba obligada a un aplanamiento e igualación de las distinciones cualitativas (y la retroflexión de esa estructura plana sobre el sujeto mismo produjo los aspectos más brutalizantes de las «ciencias del hombre»). La subsiguiente aparición del centauro, con su visión-lógica (dialéctica de la profundidad), era la razón madura (*Vernunft*) en intercambio comunicativo subjetivo (dialógico, no sólo monológico), y esta apertura a la comprensión dialógica y profunda señaló el comienzo de «el final del hombre».

Esto pone, asimismo, los relatos de Foucault más en línea con los de Habermas y Taylor, como veremos en los capítulos 12 y 13.

Más allá del centauro, los lenguajes de la profundidad tienen cada vez menos aplicabilidad, dando lugar a los lenguajes de la visión y la vibración (psíquico), después a los lenguajes del arquetipo e iluminación (sutil), los lenguajes del vacío y el sueño (causal), y después los lenguajes de la «ordinaridad» extraordinaria (no-dual); examinaremos todos ellos más adelante (véase nota 58 del capítulo 8 para una discusión ampliada). El presente volumen está escrito intencionadamente a nivel centáurico de profundidad del lenguaje.

24. Podría ser obvio que la distinción sendero derecho/sendero izquierdo es otra versión de cuerpo/mente, o mente/cerebro, o conciencia/forma. En mi sistema, no es una dualidad rígida, porque las partes interactúan mutuamente; tampoco es una dualidad *final*, porque en los dominios transpersonales se hace obvio que «forma es vacío [conciencia], vacío es forma». Volveremos más adelante a este importante punto y veremos las distintas soluciones transpersonales, desde Plotino a Aurobindo o el budismo mahayana.

Igualmente, los *significantes* lingüísticos (o componentes *materiales* del signo, los símbolos escritos o las vibraciones en el aire de la palabra hablada) son todos ellos componentes del lado derecho, mientras que los *significados* (los significados internos que la persona asocia con la palabra) son sucesos del lado izquierdo, y definitivamente, en la deconstrucción, significantes y significados se

deslizan unos sobre otros: otra versión más de la interacción cuerpo/mente (y otra de cómo los exteriores son envueltos por los nuevos desarrollos).

Al mismo tiempo, el ansioso intento de la posmodernidad de reemplazar el programa de la modernidad no tiene éxito precisamente en el área donde se imagina tenerlo. Hay, en los estructuralistas posmodernos, un intento apenas disfrazado de cambiar el énfasis desde el significado interior al significante material, unido a la noción de que los significados son libres de posarse allí donde se les antoje (sujetos únicamente a los cambiantes paradigmas de poder y prácticas discursivas). Vimos que la intuición significativa de los posestructuralistas posmodernos es que el significado está determinado por el contexto y los contextos son ilimitados. Pero esto ha degenerado rápidamente en la afirmación de la primacía del significante material tal como es visto desde el exterior. Este reduccionismo exterior o del lado derecho se encuentra tanto en la arqueología de Foucault como en la gramatología de Derrida, y como tal, como *reduccionismo sutil*, es precisamente el heredero del paradigma de la Ilustración. (Habermas alcanza las mismas conclusiones con un análisis parecido, en el que ve a ambos infectados por la filosofía ilustrada del sujeto.)

En Habermas, el sendero izquierdo y el derecho aparecen, entre otros lugares, en la distinción entre la intersubjetividad generada lingüísticamente (izquierda) y los sistemas autorreferenciados cerrados (derecha) que, según él, «son objeto de las controversias que toman el lugar de la desacreditada problemática cuerpo/mente» (*Philosophical discourse*, p. 385).

En cuanto al problema cuerpo/mente mismo, más adelante argumentaré que su problemática específica no puede resolverse; únicamente puede ser disuelta en la conciencia contemplativa, donde el vacío y la forma desvelan su relación última. Mientras tanto, llamo a mi posición «interaccionista» no porque crea que realmente resuelve algo, sino como forma de desaprobación de otras «soluciones» (identidad, paralelo, dualismo, preestablecimiento) que en mi opinión, tienen aún más dificultades.

Como he señalado, mi uso del «interaccionismo» o «codeterminación» es de alguna forma muy parecido a la «puesta en escena» de Varela, pero asimismo difiere en algunos puntos, como veremos (nota 43 de este capítulo; nota 1 del capítulo 14).

25. El colapso de la dimensión vertical de profundidad en la

horizontal de extensión significa que interior-y-exterior se convierte en, y se confunde con, dentro-y-fuera (por no mencionar que mejor-y-peor colapsa en mayor-o-más pequeño). Esta reducción no puede entender de ninguna forma el hecho de que algo puede estar simultáneamente «dentro» de la frontera de la piel y ser una dimensión «externa». El *dentro* o *interior* real del cerebro *no está dentro* del cerebro. *Dentro* del cerebro simplemente hay más fisiología cerebral. Puedes examinar el cerebro empíricamente cuanto quieras, con microscopios u otras máquinas, y seguirás teniendo únicamente más de la interioridad del cerebro, más superficies internas, no el interior o el dentro del cerebro, que es profundidad o conciencia (y sólo puedes hallarla *hablando* conmigo e *interpretando* lo que digo). El cerebro mismo es externo a la conciencia, es otra forma (potencial) en la conciencia. La conciencia, profundidad o dentro, no está dentro sino que es interna al cerebro, y el cerebro es exterior a ese dentro, a ese interior.

En otras palabras, la conciencia no está *dentro* del cerebro, y tampoco está *fuera*. Rompe con todo eso y se mueve en la dimensión de la interioridad, que no se encuentra ni se mide en términos de forma física, y por tanto se mueve a donde quiere sin dejar nunca el cerebro, porque nunca estuvo *dentro* de él para empezar (ni tampoco fuera). ¿De qué otra forma se puede explicar, por ejemplo, el fenómeno de la identidad individual y grupal? Si yo (conciencia) soy solamente mi cerebro, cómo es que el desarrollo psicológico de la identidad se traslada del cuerpo-ego a una nueva posición, ya sea egocéntrica, sociocéntrica o mundicéntrica? ¿Cómo podría esto ocurrir si la conciencia estuviera simplemente en el cerebro? Las formas de identidad van más allá de la frontera de la piel de tantas maneras diferentes e importantes que un punto de vista que dé primacía a los exteriores no puede ni siquiera encuadrarse adecuadamente. Las experiencias de salida fuera del cuerpo son algunas de las menos sorprendentes (y menos interesantes) que puede lograr la conciencia, y lo puede hacer precisamente porque no está dentro del cerebro ni fuera (los dentro y fuera del cerebro están *en* la conciencia).

En la nota 4 anterior, mencioné que «la interioridad de un estadio es tomada dentro de la interioridad del siguiente, y así se hace una forma *externa dentro* de esa interioridad, un detalle del ajedrez tridimensional al que volveremos después». La parte tridimensional implica la diferenciación entre los distintos ejes de

traducción y transformación, de forma que tanto los dentro como los fuera de un nivel inferior son exteriores a un nivel superior pero están plegados en su propia interioridad, y así, por el contrario, el nivel superior parece «externo» a sus componentes e «interno» a sus sucesores.

Evidentemente, aquí el lenguaje es un problema fundamental porque estamos hablando de tres ejes, y cada uno de ellos implica un «fuera» y un «dentro». Llamémosles dentro/fuera, interno/externo e interior/exterior. En la ontología plana, simplemente tenemos el dentro y el fuera que crea una sola frontera. Pero si varios holones se unifican transformativamente, como en el caso de muchas células dentro de un organismo, entonces el dentro y el fuera de cada una de las células son ahora *internos* al organismo (todas están dentro del organismo, sólo que no en el *mismo nivel* de interioridad que las células originales, razón por la que a esto le llamo «interno», y por la que el organismo, para las células, parece *externo*; señalado por Varela).

Pero todo esto *sigue* siendo un conjunto de formas *externas*; no fuera, y no externas sino *exteriores* a la interioridad *que junto a todo esto*, en cada punto, es conciencia. Y la conciencia no envuelve los interiores previos en términos de tamaño (de forma distinta a la célula que real y físicamente contiene moléculas, o el organismo que realmente contiene células); más bien, la conciencia envuelve intenciones previas o aprehensiones, que existen *a lo largo de* todos esos exteriores. Como tales, las distintas estructuras de conciencia mismas tienen también interiores y exteriores, dentro y fuera; por ejemplo, algo está «dentro» de la estructura mental, no en términos espaciales sino en términos de si sigue la estructura profunda, régimen o código de esa estructura mental (de forma parecida a como se está dentro del juego de damas, no se está físicamente dentro de algo, sino que se están siguiendo las reglas del juego). Cuando dos estructuras profundas se juntan a través de una transformación, entonces ambas son internas a la nueva superestructura (pero ahora tienen formas externas en la interioridad), y la superestructura aparece como externa a ellas, y así sucesivamente.

Esta es la razón por la que creo que es un grave error contemplar la conciencia como una *cualidad emergente* en lugar de verla como *profundidad*, en sí misma *incalificable*. Si pensamos que la conciencia es una *cualidad específica*, entonces sólo tenemos dos

opciones básicas en cuanto a cómo situarla: 1) definir la cualidad que la conciencia es supuestamente (sentimiento, intención, percepción o lo que fuera) y después llevar esa cualidad hacia abajo, hasta los átomos. Este es el planteamiento panpsíquico habitual, que encuentro inaceptable en conjunto (aunque, por conveniencia, a veces utilice su terminología). Pero aún es menos aceptable: 2) definir la conciencia como *cualidad emergente*, y después buscar el punto de la evolución en el que creemos que ha emergido (discutiendo interminablemente sobre los términos: ¿los primates tienen conciencia rudimentaria o autoconciencia? ¿Las gambas que hervimos para cenar tienen realmente sentimientos?).

Pero la conciencia no es una cualidad emergente, porque la dimensión del sendero izquierdo *no emerge* del derecho. Es decir, el interior no emerge del exterior; obviamente, *ambos emergen a la vez*, mano a mano, con la primera frontera que crea el universo, desde la primera diferenciación del *Kósmos* en un dentro y un fuera (es decir, la primera frontera, un interior y un exterior). La dimensión del sendero izquierdo no emerge de la del derecho, más bien *va con ella*, como el dentro, el interior del exterior, en *cada uno de los estadios*. Es la profundidad interna de cada estadio, algo que no estalla sorprendentemente en un estadio peculiar a lo largo del proceso. Las *formas de conciencia* efectivamente emergen (como lo hacen las formas de la materia), pero la conciencia misma simplemente está presente a *lo largo de* todo el proceso, como el interior de la forma que esté presente (desde el momento de la creación). Como las superficies son superficies *de* profundidades, las formas son formas *de* conciencia, y el interior y el exterior, como dicen los budistas, son coemergentes desde el principio, no algo que llega a ser en algún momento del proceso.

Dicho de otra forma, la conciencia es la apertura (o Vacío) del régimen de los holones —una apertura que en *sí misma* no es una cualidad emergente, sino lo que permite que las cualidades *emerjan* (como distintos regímenes o espacios en el mundo).

Finalmente, los exteriores pueden entrar en la conciencia: los interiores abrazan los exteriores (pero nunca al revés). El punto de vista de Leibniz era muy similar a este «ajedrez tridimensional» (es lo que hace de él un autor complicado de leer), excepto que eligió resolver la relación real entre interior y exterior con una armonía preestablecida (solución que no es peor que sus alternativas, podríamos añadir). Volveré a todo esto cuando sugiera la

(di)solución contemplativa del problema.

26. No estoy diciendo que el behaviourismo esté equivocado; digo que es un estudio preciso del cuadrante superior derecho; relata fielmente todo lo que ve allí, y lo que ve es real. Sólo que es únicamente una cuarta parte de la historia, más o menos.

Igualmente, la psiquiatría médica es el estudio de las intervenciones farmacológicas en el cuadrante superior derecho. Lo que el psicoanalista ve como rabia causada por el abandono del padre, convertida en depresión y tratable mediante la conversación, la psiquiatría médica lo contempla como un problema de serotonina en la sinapsis neuronal que puede tratarse con medicación. Ambos son precisos en sus cuadrantes respectivos (volveremos a este tema a lo largo de este volumen).

27. Conocido también como el paradigma de representación, cuyo emerger histórico estudiaremos en los capítulos 12 y 13. La verdad proposicional pertenece generalmente al sendero de la derecha, como está indicado, pero a menudo está confinado al cuadrante superior derecho, siendo el encaje funcional el criterio usado para el cuadrante inferior derecho (como explicaré en el texto), y allí contiende con el paradigma de producción (que también veremos en los capítulos 12 y 13).

Como la postura objetiva puede ser asumida con respecto a cualquiera de los cuatro cuadrantes, la verdad proposicional tiene aplicaciones importantes en las dimensiones del lado izquierdo; la cuestión es que no agota esos dominios ni capta lo esencial y definitorio de esas dimensiones del sendero izquierdo.

28. Si miramos a la investigación hecha en cada uno de los cuatro cuadrantes, encontramos que cada uno de ellos tiene una «superficie» y una dimensión «profunda». O, utilizando «verdad» en el sentido más amplio, cada cuadrante tiene una verdad superficial y una verdad profunda (aunque, como veremos, los versiones varían respecto a lo que constituye la verdad en cada caso).

Podríamos comenzar con las dimensiones generales del sendero izquierdo y del derecho (y subdividir las en superiores e inferiores, individuales y sociales, a medida que avancemos).

Tanto la hermenéutica del sendero izquierdo como el estructuralismo funcional del derecho reconocen una dimensión *superficial* y otra *profunda* (o manifiesta y latente); la primera es mayormente *consciente* y la última es mayormente *inconsciente* (aunque el inconsciente o dimensión latente u oculta puede ser

traído a la conciencia por medios especiales, como veremos).

En la hermenéutica, la interpretación de «superficie» y la «profunda» fueron presentadas con mucho cuidado por Heidegger (en las divisiones I y II de *El ser y el tiempo*). Los nativos de una cultura pueden no ser plenamente conscientes de una interpretación de superficie en la vida diaria (o en la vida personal), pero si se les señala generalmente la reconocen y responden a ella con un: «Es verdad, eso es justamente lo que significa.» Esta «hermenéutica del día a día» es de alguna forma conocida (consciente o preconscientemente) aunque no esté necesariamente articulada. La capa superficial de la hermenéutica trata de articular estas interpretaciones comunes (o hacer manifiestos los distintos aspectos del *trasfondo* cultural que mantienen el significado de las prácticas diarias; el *trasfondo* no se puede hacer manifiesto plenamente ni se puede articular intelectual y discursivamente de manera *exhaustiva*, porque una gran parte de él no es discursiva y por tanto, al estilo de Husserl, no puede ser expuesta conceptualmente). Esta «hermenéutica de cada día» ha sido asumida de forma fructífera por autores como Garfinkel, Geertz, Kuhn y Taylor. Simplemente quiere articular y explicar los *significados* comunes de las prácticas culturales a través de una comunión simpática o investigación desde la posición de participante-observador.

La *hermenéutica profunda*, por otro lado, intenta socavar debajo de la superficie de las interpretaciones (debajo de la hermenéutica de todos los días), porque sospecha que nuestras comprensiones e interpretaciones cotidianas quizás estén distorsionadas, sean parciales o estén equivocadas; y podrían (como sugirió Heidegger) estar realmente motivadas por la ocultación de la verdad, el oscurecimiento o encubrimiento de verdades más profundas (o más atemorizantes). «La hermenéutica de la sospecha» (como Ricoeur llamaba a estos planteamientos) busca, por tanto, excavar debajo de la superficie y exponer las verdades y significados interpretativos más profundos.

Varias verdades profundas han sido halladas, de hecho: debajo de la superficie de la conciencia de cada día, está la libido freudiana, la lucha de clases marxista, la carencia de fundamento de Heidegger, el Ser llevado por la tradición de Gadamer, el poder de Nietzsche, y así sucesivamente.

En cada uno de estos casos, se dice que a menudo nuestros significados comunes de cada día y nuestras verdades e

interpretaciones (que son más o menos *conscientes*) están diseñados precisamente para esconder, oscurecer o distorsionar las verdades más profundas y dolorosas que acechan debajo de la superficie (verdades que, por tanto, tienden a permanecer *inconscientes* o *profundamente* ocultas: no caen simplemente en el inconsciente, son empujadas allí. Lo que podríamos denominar una barrera dinámica de dolor psicológico; una barrera de represión de un tipo u otro sella estas verdades perturbadoras de la conciencia inmediata, y levantar esta barrera es difícil, doloroso, chocante y produce un profundo malestar).

En cada uno de estos casos de hermenéutica profunda, el nativo de una cultura debe confirmar la verdad profunda, una vez desenterrada, *reconociéndola*, y es probable que este viaje sólo ocurra con ayuda de un/una guía profesional que, por así decirlo, haya hecho del viaje a la profundidad su asunto. El nativo de esa cultura, de hecho, tiene una gran resistencia a la verdad profunda (debido a la barrera del dolor), y gran parte de las interpretaciones y prácticas de cada día han sido generadas precisamente para tapar esta verdad profunda y a menudo dolorosa. Sin embargo, la hermenéutica profunda mantiene que una vez que la barrera de la represión se ha soltado y la verdad profunda es expuesta y reconocida, entonces ocurre una cierta *liberación*, una liberación de las distorsiones, mentiras y engaños contruados para ocultar esa verdad.

La hermenéutica profunda es obviamente un asunto truculento: muchas de las «verdades profundas» ofrecidas a la humanidad han sido realmente ideologías y profundos prejuicios diseñados, en primer lugar, para conformar la conciencia de los demás según los propios impulsos de poder. Hemos visto lo que las «verdades profundas» del marxismo han hecho al espíritu humano y lo que las «verdades» de Freud, profundamente reduccionistas, han conseguido destruir. Tanto Marx como Freud revelaron verdades profundas *de gran importancia*: pero esas verdades, ¿son toda la verdad, por así decir? ¿Cómo sabe uno que una verdad más profunda es *verdadera* pero *parcial*? Y si a uno le hacen tragar una verdad a la fuerza, bajo el disfraz de ayudarlo a «desreprimirse», ¿cuándo se pasa esa verdad de la raya y se convierte en una nueva forma de represión? ¿Cuándo ocurre que la parcialidad de la *cura* comienza a *reprimir* el resto de la realidad?

La hermenéutica profunda, en otras palabras, se enfrenta con

dos problemas extraordinariamente delicados. Primero: ¿la verdad propuesta como más profunda es realmente verdadera? Y segundo: ¿la verdad más profunda es la única verdad? ¿O es una verdad parcial que oculta aún mayores descubrimientos? ¿Cómo sabemos cuándo parar?

Utilizando a Freud como ejemplo reconocible, el primer problema sería: ¿existe la libido? ¿La verdad profunda de Freud es verdadera? En términos generales, ¿las ideas culturales y conscientes ocultan a menudo, distorsionan o reprimen impulsos emocionales-sexuales reprimidos? La gran mayoría de los teóricos de la psicoterapia reconocerían que a menudo es así; la gente pierde el contacto con sus impulsos y sentimientos más profundos de distintas maneras, y por tanto, expresa esos impulsos de formas poco directas. En otras palabras, la verdad profunda de Freud es más o menos verdad: hay algo que puede ser llamado la libido, y puede ser reprimida/distorsionada en la vida ordinaria, causando con frecuencia alteraciones emocionales muy molestas. Levantar la barrera de la represión (como quiera que haya sido concebida) puede realmente ayudar a la gente a recontactar con estos sentimientos más profundos y expresarlos de forma más adecuada, liberándolos de la constricción de las emociones distorsionadas.

Pero el segundo problema es: dando por hecho que hay algún tipo de inconsciente, ¿la libido es todo lo que vamos a encontrar allí? ¿La verdad profunda de Freud que, como ya hemos reconocido es verdadera, es toda la verdad? ¿Podría haber otras verdades que cuando se negaran, reprimieran u oscurecieran causarían aún mayor angustia psíquica? ¿Qué ocurre si la verdad profunda que estoy descubriendo implica el inconsciente colectivo de Jung y no sólo mi *id* personal? ¿Y qué pasa si implica el inconsciente social de Marx, y es la sociedad misma la que está bastante enferma y desencajada? En este caso, levantar la represión implicaría no un psicoanálisis sino una revolución política. ¿Y qué pasa si la verdad profunda es la de Heidegger, la de la carencia total de fundamento o base, y todas estas otras verdades son intentos desesperados de fijar y solidificar lo que es cambiante e informe? Además, ¿qué ocurre si la verdad profunda es el Espíritu de Hegel, y no puedo «des-reprimirme» hasta que encuentre a Dios?

Como sugerí en el capítulo 2, cada uno de estos autores, en el mejor de los casos, intenta señalar un contexto más amplio que, una vez descubierto y reconocido, nos ayuda a liberarnos de nuestra

prisión estrecha y superficial. Somos holones dentro de holones dentro de holones eternamente, y cada uno de estos autores nos ayuda a orientarnos dentro de conexiones más profundas y más amplias, para encontrar allí significados y liberaciones más profundas. Pero cada uno de estos investigadores tendió a resolver el primer problema y fracasar en el segundo. Es decir, después de demostrar que su recién descubierta verdad era real (personalmente creo que lo demostraron sobradamente), continuaron adelante y afirmaron que *otras* verdades profundas eran únicamente *distorsiones* de su verdad profunda: esas otras «verdades» profundas eran únicamente verdades *superficiales* con las que su análisis debería haber acabado para siempre.

Así, sus verdades parciales, aumentadas hasta ser toda la verdad, se pasaron de la raya y comenzaron a constituir una nueva forma de represión para el resto del *Kósmos*. Una cosa es decir que las condiciones materiales y económicas influyen en las tareas culturales y espirituales, y otra muy diferente es decir que Dios es sólo una excusa para la opresión. Una cosa es decir que la libido reprimida alimenta una creencia fanática en el Espíritu, y otra muy distinta es decir que el Espíritu es simplemente libido reprimida.

Pero si crees que el Espíritu *per se* es libido reprimida, entonces, si un cliente cree en el Espíritu, esto *debe* ser interpretado como parte de un mecanismo de defensa y como una barrera de represión que esconden la verdad más profunda de la lujuria. La verdad *más profunda* de Hegel es interpretada inmediatamente como una verdad *superficial* que oculta la verdad *real* profunda de la libido.

Así seguiría la batalla de verdades parciales, resolviendo el primer problema pero fracasando miserablemente en el segundo. Y, por tanto, convirtiendo verdades parciales en batallas entre superficies y profundidades. El hecho de que muchos de estos autores favorecieran sus propios contextos profundos, para excluir a los demás, condena su parcialidad pero no el proyecto hermenéutico mismo, ni la *verdad* de sus verdades parciales.

Evidentemente, los usos erróneos de la hermenéutica profunda son legión («sé lo que necesitas realmente»), y los numerosos éxitos de estos autores y sus muchos fracasos suponen agudas lecciones dentro de este delicado viaje. Las superficies se pueden *ver* pero las profundidades deben ser *interpretadas*, y en esa interpretación, tú y yo nos podemos *equivocar* y, por tanto, algún tipo de hermenéutica de la sospecha siempre nos acompañará en las

profundidades.

Volviendo ahora a las dimensiones del lado derecho (trasladándonos del «¿Qué *significa?*» al «¿Qué es lo que *hace?*»): en el funcionalismo estructural (Parsons), la distinción entre superficie y profundidad se muestra generalmente como función «manifiesta» (lo que los nativos de una cultura dicen que están haciendo), y como función «latente» (lo que el investigador/autoridad descubre que es la función «real», en términos de sistemas sociales y encaje funcional, una función desconocida e inconsciente para los nativos). Esto es una investigación útil y legítima (aunque parcial; un planteamiento del sendero derecho que depende de una postura distanciada y objetiva y de un observador relativamente desimplicado).

Y, como todos somos holones dentro de holones dentro de holones, el planteamiento estructural funcional llega al mismo tipo de problemas de «límites» o «fronteras» como la hermenéutica o planteamiento del sendero izquierdo, a saber: ¿cómo sabes cuándo parar? Suponemos que el comportamiento individual está en gran medida determinado por el holón social más amplio. Pero por la *misma lógica*, ¿qué pasa con el holón social mismo? Está situado en numerosos contextos dentro de contextos dentro de contextos..., eternamente.

Así, los relatos estructural-funcionales siempre se están yendo a contextos más amplios: el individuo está situado dentro de una familia que fija ciertos parámetros; la familia está situada en una subcultura; la subcultura en una cultura más amplia; la cultura en una comunidad de culturas, que están situadas en bloques geopolíticos mayores, que...

Consecuentemente (e igual que en el planteamiento hermenéutico), las *fronteras* tal como están situadas, a menudo sólo tienen una finalidad *pragmática*. Situaré arbitrariamente las fronteras de mi investigación en el límite familiar, o en el límite de mi ciudad, o pueblo, o nación..., y simplemente retomaré la historia desde ahí (al igual que el terapeuta hermenéutico podría decir: «Está claro que la sociedad está enferma. Pero tú, cliente mío, has venido en busca de ayuda y como no podemos arreglar la sociedad ahora mismo, trabajemos contigo»).

Aunque en esta nota no entraré en detalles, podríamos señalar simplemente que el funcionalismo estructural (en cualquiera de sus formas) encara, por tanto, los mismos dos delicados problemas cuando trata con sus propias versiones de superficie y

profundidad: primero, la verdad funcional profunda, ¿es realmente verdadera (la verdad latente del encaje funcional concreto)? Y segundo, ¿es toda la verdad? (o es el contexto *más importante* para el problema al que nos dirigimos? Volveré a esto dentro de un momento).

Este es un breve resumen de los tipos de «verdades inconscientes» encontradas en cada uno de los cuatro cuadrantes y tratados por estos diversos planteamientos: En las dimensiones de la izquierda («¿Qué significa?») tenemos significados e interpretaciones superficiales, cotidianos, que pueden ser entendidos y articulados por la «hermenéutica de cada día». Los significados de mi realidad dependen de una serie de contextos del trasfondo: tanto preconocimiento no articulado como prácticas culturales no discursivas, algunos de los cuales son conscientes y otros no lo son de forma directa (pero pueden llegar a serlo fácilmente si me son señalados, aunque parte del trasfondo se difumina en la inaccesibilidad). Esto es verdad tanto a nivel individual (SI) como colectivo (II).

Pero debajo de las representaciones de cada día hay varios tipos de verdades profundas, realidades más profundas, significados más profundos, que las interpretaciones de cada día a menudo tienden a encubrir, oscurecer o distorsionar. Estos significados más profundos se enfrentan a una *resistencia* dinámica, porque su reconocimiento implicaría algún tipo de dolor o sorpresa. Tanto las prácticas culturales en general (LL) como mi propia conciencia personal (SI) pueden contener represiones u oscurecimientos de estos significados más profundos (hay histerias de masas y connivencias colectivas con la misma frecuencia que la represión individual, y evidentemente, a veces, ambas están coaligadas: la represión cultural está internalizada como super-ego individual, que a menudo es el puente para las distintas teorías de integración freudo/marxistas).

Estos significados más profundos, pero dolorosos, pueden ser llevados a la luz por la «hermenéutica de la sospecha», en la que una autoridad que haya viajado por el sendero profundo puede ayudar al individuo (y posiblemente a la sociedad) a relajar la barrera de una represión concreta y reconocer la verdad profunda escondida y oscurecida por la hermenéutica de cada día. El contacto con el significado más profundo es una liberación de los significados distorsionados y superficiales, y esta liberación es experimentada

como un tipo de libertad de un sufrimiento o limitación anteriores.

En las dimensiones del sendero derecho («¿Qué es lo que hace?» o funcionalismo estructural general) tenemos un significado superficial o *manifiesto*, que es simplemente cualquier cosa que los nativos de una cultura digan que están haciendo. Pero el científico social encuentra que las prácticas y significados de cada día están sirviendo realmente a una función *más profunda* (la función *latente*), una función desconocida para los nativos de la cultura pero que el científico puede descubrir.

Sin embargo señalemos que, según el funcionalismo estructural, los nativos de una cultura no están *reprimiendo esa verdad más profunda* (la verdad del encaje funcional); simplemente son *inconscientes* de ella. Este «inconsciente funcional» simplemente es desconocido; no es un conocimiento anterior que una vez fue consciente y después se reprimió volviéndose inconsciente. Cualquier nativo de la cultura puede aprender este conocimiento simplemente estudiando la teoría social de sistemas.

Todo esto está bien, pero la razón por la que no hay teorías de la represión en el sendero de la derecha exclusivo es que no hay conciencia en las dimensiones del sendero derecho (no hay interiores), y por tanto no hay nada que pueda instaurar la represión para empezar (no hay represión interior, porque no hay interiores, y punto). En el sendero de la derecha, simplemente está el conocimiento de cómo funcionan los objetos o la ausencia de ese conocimiento (esto es lo que «inconsciente» significa en este caso: simplemente *te falta* el conocimiento pero podrías hacerte con él fácilmente), aunque realmente no hay un *sujeto* que pueda *reprimir* nada. El sendero de la derecha es simplemente una descripción objetiva de cómo funcionan los exteriores, y por tanto aquí no surgen problemas de «caja negra». Los únicos «problemas» no están causados por una batalla de valores internos, sino por la simple falta de conocimiento objetivo que los científicos naturales estarán contentos de facilitarte si los pides.

En el sendero derecho, tenemos la división entre lo superior e inferior (individual y social). Acabo de describir la parte inferior derecha, la teoría social de sistemas con su significado *manifestado* (*cualquier cosa* interior: conciencia, valores, represiones, etc.) y su función latente (la realidad real o fundacional del encaje funcional).

En el cuadrante superior derecho, tenemos las funciones exteriormente observadas del individuo: fisiología del cerebro,

ciencia cognitiva, neurociencia, etc. Aquí tampoco hay conciencia: únicamente la mente «computacional», o los neurotransmisores sin mente, o los fuegos artificiales de las sinapsis. Todo esto es totalmente *inconsciente* para los típicos nativos de la cultura, en dos sentidos distintos: nunca podemos experimentar los neurotransmisores *per se* (ni los procesos computacionales), pero *podemos* hacernos conscientes de ellos teóricamente si estudiamos las neurociencias (podemos extirpar el inconsciente en ese sentido: podemos lograr la conciencia teórica de los procesos no conscientes, de la misma forma que podemos alcanzar un conocimiento científico de los procesos bioquímicos subcelulares, y así sucesivamente).

De esta forma, en el cuadrante superior derecho tampoco hay una teoría de la represión, o resistencia a la verdad, porque no hay conciencia que se resista a nada.

Simplemente se dan procesos absolutamente no conscientes, con la intención de conseguir su objetivo principal, que es el de crear la completa ilusión de que la conciencia es consciente de ellos.

Una vez digerido este sinsentido fundamental (la conciencia es la ilusión que se llama ilusión a sí misma, lo que, para un fantasma, es dar mucho juego), una vez que te has tragado eso (una vez que ignoras todo el lado izquierdo del *Kósmos*), entonces, de nuevo, como en cualquier sendero de la derecha, ya no hay más problemas que resolver, excepto los de seguir descubriendo más hechos objetivos, más objetos sin mente, más funciones exteriores.

Los únicos «problemas» que hay aquí son los problemas del conocimiento técnico. Si la vida no tiene sentido, tenemos una deficiencia de serotonina, y así sucesivamente (se dan muchos ejemplos de esto en el texto).

Así, «inconsciente» en el cuadrante superior derecho significa, para empezar, cualquiera de los procesos fisiológicos/computacionales del cerebro físico, procesos de los que normalmente no somos conscientes (y que nunca podemos experimentar *per se*); pero son procesos que podemos conocer a través del estudio de la teoría cerebral objetiva, no con nuestra mente introspectiva. Y, sin duda, esos procesos están allí, y pueden ser desvelados por la investigación empírico-analítica y la teorización formal.

Pero el «inconsciente» asume el mismo sentido general del sendero de la derecha, a saber: todos nuestros problemas *interiores* están causados por la falta de conocimiento de los *exteriores*. Somos

«inconscientes» en el sentido de que aún no sabemos bastantes hechos objetivos y técnicos para arreglar los problemas. Aunque esto es verdad para las funciones externas de los holones, es un suicidio para las dimensiones internas. (Por no mencionar la autodeconstrucción: todos los problemas se reducen al hecho de que no somos conscientes de que no hay conciencia, que es todo lo que el sendero de la derecha *puede* decirnos.)

Finalmente, hay planteamientos que miran al sendero izquierdo o dimensiones internas, utilizando algunas de las herramientas y la postura cuasiobjetiva del sendero de la derecha. Y lo hacen así porque están basados en un cuidadoso análisis de los interiores de los individuos y las culturas, tal como se manifiestan en el comportamiento exterior o en las formas lingüísticas: miran a la estructura de los *significantes materiales, formas escritas* o al *comportamiento hablado*, no con la idea de reducir el interior a esos exteriores (aunque a veces se haga, desgraciadamente), sino como un intento de reconstruir el patrón interno o estructura que da lugar a, o soporta, el comportamiento exterior. (Así, por ejemplo, cuando uso el *formop*, que es una descripción externa de la forma de una estructura mental particular, me refiero no únicamente a esa estructura externamente descrita, sino también, y especialmente, a la experiencia interior y a la conciencia real que ocurren dentro de esa estructura, razón por la que está apuntada en el cuadrante superior izquierdo.)

Para el planteamiento estructuralista en general (incluyendo sus formas muy modificadas en Piaget, Kohlberg, Foucault, Habermas, y muchos aspectos de mi propio trabajo) hay *estructuras de superficie* conocidas por los nativos de una cultura, y *estructuras profundas* descubiertas por el análisis sistemático de distintos conjuntos de estructuras superficiales. (Utilizo estos términos *superficie* y *profundidad* en sentido general, y no, por ejemplo, en el sentido estrecho y específico que les dio Chomsky, uso que ahora le parece demasiado estrecho.)

Las estructuras profundas mismas, como cualquier estructura externa-descriptiva, *no están reprimidas*, simplemente *son desconocidas* para la mayoría de individuos y podrían reconocerse fácilmente si se señalan. Las distintas estructuras de superficie, sin embargo, pueden ser reprimidas dinámicamente o sumergidas: por ejemplo, uno no reprime la capacidad general de crear imágenes pero puede reprimir imágenes concretas, y eso es el inconsciente

sumergido o reprimido (recuperado hermenéuticamente). Pero el *inconsciente estructural* se refiere al patrón profundo mostrado por las diversas estructuras de superficie dentro de ese patrón, y es inconsciente no porque esté reprimido sino porque aún no es conocido.

Así, una estructura superficial es la que los nativos reconocen conscientemente, y una estructura profunda es un patrón (generalmente universal, en cualquier caso no individual) que es común a diversas estructuras de superficie (pero no conocido conscientemente a las estructuras individuales mismas, aunque puede ser mostrado).

Los investigadores reconocen abiertamente que cada una de estas estructuras profundas está situada en el contexto de otras estructuras profundas, de las que ellas mismas podrían emerger. Así, por ejemplo, Jane Loevinger afirmará que las estructuras cognitivas son las estructuras profundas sobre las que las interpersonales emergen a la superficie; las estructuras interpersonales, a su vez, son las estructuras profundas sobre las cuales las estructuras morales emergen a la superficie, y así sucesivamente. Intento evitar este uso concreto porque puede implicar que las estructuras morales son únicamente locales; pero el punto general es simplemente que afirmar que una estructura es profunda no supone negar sus propios contextos.

Este *inconsciente estructural* (el patrón profundo seguido por las estructuras superficiales individuales) normalmente es inconsciente porque habitualmente no entra en la conciencia inmediata de los nativos de una cultura, aunque de hecho lo estén siguiendo (de la misma forma que la mayor parte de los nativos pueden hablar su lengua natal sin ser capaces de articular las reglas gramaticales que gobiernan su uso). Esta es la razón por la que los distintos planteamientos culturales van más allá de la simple fenomenología de la experiencia inmediata e intentan también analizar, a la manera del sendero derecho, los patrones, formas o reglas que muestran las distintas experiencias inmediatas (reglas que en sí mismas *no* aparecen en la experiencia ordinaria).

Por ejemplo, este fue el ataque de Piaget contra Husserl y la fenomenología tradicional: los distintos fenómenos siguen patrones que no se muestran, ellos mismos, como fenómenos (de la misma forma que las reglas de un juego no aparecen en ninguna de las cartas). El *espacio subjetivo* en el que surge el fenómeno

experimentado está construido y sigue patrones que generalmente no se muestran en las experiencias simples (incluso en las puestas entre paréntesis); y además, el espacio subjetivo mismo se desarrolla únicamente por medio de patrones *intersubjetivos* de cogniciones dialógicas e interpretativas, y *ninguno de ellos se muestra en la fenomenología simple de la experiencia inmediata vivida*. (Véase nota 17 del capítulo 14.)

La existencia de estos patrones normalmente ocultos (de diversas maneras) es una de las duraderas contribuciones de la lingüística estructural (de Saussure), estructuralismo (Lévi-Strauss), neoconstruccionismo o arqueología (Foucault), estructuralismo genético (Piaget), y hermenéutica y estructuralismo evolucionista (Habermas). Este inconsciente estructural se puede hacer consciente en el sentido de que cualquier nativo puede estudiar y aprender los patrones «detrás» o «debajo» de la experiencia consciente.

Resumiendo esta discusión general en un párrafo: los distintos tipos de «inconsciente» se refieren a las diferentes pruebas de validez en cada uno de los cuatro cuadrantes, y a la presencia o ausencia de *conciencia válida* que puede afectar a cualquiera de ellos de manera particular: falta de conciencia de verdades proposicionales más profundas (SD), encajes funcionales más profundos (ID), significados culturales más profundos (II), mayor veracidad o sinceridad (SD). Todo ello descansa en última instancia sobre el hecho de que somos contextos dentro de contextos, holones dentro de holones, eternamente...

Y, por supuesto, creo que todos estos planteamientos tienen algo importante que decirnos; sólo se ponen en ridículo cuando intentan acaparar el mercado de las dimensiones ocultas.

29. Obviamente, suministraré una gran cantidad de «pruebas» empíricas para «apoyar» esta contienda de que la conciencia simplemente es fisiología cerebral básica. Si me desafías, simplemente diré: «Bien, entonces, ¿dónde están *tus* pruebas empíricas?», deslizándome así hacia un test empírico o monológico de lo que es, por definición, no empírico o dialógico, un movimiento escurridizo que convierte lo «no empírico» en «no existente» (sin importar que esta posición sea perfectamente contradictoria en sí misma, como vimos en el capítulo 1: es una distinción cualitativa que niega la existencia de distinciones cualitativas. ¿Cómo un cerebro que no implica valoraciones puede producir un investigador que sí las implica? Decir que los valores *emergen* de los estados cerebrales es

decir que no pueden ser reducidos a, o contados como, o explicados por ellos, lo que rápidamente es negado por medio de una demanda de pruebas empíricas).

30. Técnicamente, las holarquías internas y externas de profundidad y extensión colapsaron únicamente en las holarquías externas de profundidad y extensión.

En otras palabras, las holarquías aún eran reconocidas; como dije: los dominios superior derecho e inferior derecho son ambos holárquicos, eso no se niega; estas holarquías del lado derecho, como todas las holarquías, poseían técnicamente tanto profundidad como extensión, pero *no interioridad* (no profundidad o extensión interior). Más bien, las únicas holarquías reconocidas eran holarquías de *exteriores* empírico/positivos, superficies que podrían ser vistas empíricamente con los sentidos o sus extensiones instrumentales, y así cualquier valor (cualquier correlato del sendero izquierdo) estaba *excluido automáticamente*. Como las dimensiones interiores eran negadas, no había holarquías de distinción cualitativa, de conciencia, de bienes o hiperbienes (de la izquierda, interiores); no era necesaria ninguna transformación de conciencia para llegar a la verdad, y no había ninguna otra verdad que la que podía ser formulada analíticamente acerca de datos empíricos y carentes de valores.

Aunque el sendero de la derecha reconoce jerarquías con profundidad y extensión, las *profundidades* de estas holarquías del lado derecho tienen todas el *mismo valor*, a saber: *nada* (es decir, son superficies «sin valor»). De esta forma, desde el punto de vista de los interiores o sendero de la izquierda, toda la «profundidad empírica» de las holarquías externas no son sino variaciones de la misma extensión (a saber empírico o funcional).

Así, cuando las profundidades internas (de «yo» y «nosotros») quedaron reducidas a sus correlatos en las profundidades externas de los «ellos» (por ejemplo, valores reducidos a señales del sistema límbico), entonces la profundidad misma (de cualquier tipo) fue separada de su conexión intrínseca con la conciencia. Mayor profundidad ya no significaba mayor conciencia, sólo mayor complejidad física. Ya no había un *Kósmos* en el que los valores conceptuales trascendían e incluían a los emocionales, que trascendían e incluían a los impulsos, sino simplemente un cosmos donde el neocórtex envolvía físicamente un sistema límbico que envolvía físicamente un tronco cerebral.

Profundidad ya no significa profundización de conciencia, significa materia más compleja. Materia holística, en realidad, pero «ellos» de todos modos. Y la materia se hace más compleja, pero sólo como un *correlato* de la mayor profundidad y conciencia, todo lo cual fue ignorado convenientemente.

Cuando la adición número 1 dice que profundidad es sinónimo de conciencia, no especifica si en un individuo se refiere a profundidad de la banda izquierda o de la derecha, porque la cuestión es que son isomórficas: más de una de ellas es más de la otra de manera homóloga. Pero, con el colapso del *Kósmos* en el cosmos de la banda derecha, la profundidad externa ya no tenía un correlato en la profundidad interior (o conciencia), y así la conexión *intrínseca* entre mayor conciencia, mayor profundidad y mayor complejidad física quedó cortada a un nivel fundamental. El mundo plano de «ellos» holísticos ya no tenía lugar para «yoes» y «nosotros» holísticos, y la visión del mundo del materialismo científico empezó su larga carrera imperial.

(Aunque los cuatro cuadrantes son holarquías con profundidad y amplitud, a menudo doy a la palabra «profundidad» el significado de «profundidad interior» o conciencia, precisamente por la correlación intrínseca entre conciencia y profundidad en cualquier holarquía natural: más profundidad física en la banda derecha significa más profundidad de conciencia en la banda izquierda. Con el colapso del *Kósmos*, la «profundidad» a menudo significaba algo que estaba meramente «dentro» de la persona, asociado derogatoriamente sólo con los interiores y la subjetividad, y a los tres se les negó realidad irreducible.)

Todas estas distinciones son examinadas detalladamente en el capítulo 12; esto simplemente es una breve introducción al tema general del «paradigma fundamental de la Ilustración». Sus dimensiones más precisas son estudiadas en los capítulos 12 y 13.

31. Charles Taylor: «Las causas finales y la visión correspondiente del universo como orden significativo de niveles diferenciados cualitativamente [*Kósmos* holárquico] dio lugar primero a una visión del orden matemático, y después, finalmente, a la “moderna” visión de un mundo de relaciones [cuantitativas] que han de ser cartografiadas por la observación empírica» (*Hegel*, p. 4).

En cuanto a la reducción del sendero izquierdo al derecho, que fue el paradigma fundamental de la Ilustración, generó tanto un sujeto autodefinido y desimplicado como una visión holística del

mundo natural (o teoría de sistemas). Habermas ve esto como la «filosofía del sujeto» que fácilmente se deslizó hacia un planteamiento de sistemas, porque el «sistema autoorganizado», con unos pocos ajustes, simplemente reemplazó al «sujeto autodefinido» (los dos polos del paradigma Ilustrado). Según él, la teoría de sistemas es «la continuación ingeniosa de una tradición, que ha dejado una profunda huella en el autoentendimiento de la temprana modernidad europea. La unilateralidad cognitivo-instrumental de la racionalización social y cultural era expresada en intentos filosóficos como el establecimiento de un autoentendimiento objetivo [lenguaje-ello] de los seres humanos y su mundo» (*Philosophical discourse*, p. 384).

Este planteamiento plano fue inicialmente, según señala Habermas, pintado en *términos fisicalistas* y *mecanicistas*, pero éstos pronto fueron reemplazados por una teoría de sistemas *biologizantes* (la *metabiología* reemplazó a la *metafísica*). «En la medida en que la teoría de sistemas penetra en la vida del mundo, introduciendo una perspectiva *metabiológica* desde la que después aprende a comprenderse como sistema en un entorno-con-otros-sistemas-en-el-entorno, en esa medida, hay un efecto objetificante. De esta forma, la razón centrada en el sujeto es reemplazada por la racionalidad de sistemas...» (p. 385).

La versión de Taylor es similar, en el sentido de que el *Kósmos* multinivel de distinciones cualitativas colapsó, debido al «sujeto desimplicado», en «órdenes interconectados del ser» representables *cuantitativamente* y *empíricamente*, un entramado a través del cual los valores y los bienes constitutivos necesariamente se perdieron. Entonces procede, como vimos en el capítulo 1, a mostrar que la creencia misma en esta visión sistémica es *autocontradictoria*.

32. En resumen, el paradigma fundamental de la Ilustración, que era la reducción del *Kósmos* al sendero de la derecha, tenía dos polos: el sujeto desimplicado y la trama plana del mundo reticular. El mundo plano presentaba dos campos en contienda: el atomismo (o reduccionismo general) y el holismo (reduccionismo sutil). A pesar de sus contribuciones positivas, que resaltaré más adelante, el pensamiento de la Ilustración fue, sin embargo, una serie de extrañas oscilaciones entre estos dos polos y estos dos campos (vemos una versión de estas oscilaciones en las aporías de Foucault). Este es el tema principal de los capítulos 12 y 13.

Habermas es un crítico particularmente hábil respecto a la reducción de la profundidad interna a una amplitud funcional externa. Afirma que es un reduccionismo masivo, que hace colapsar la verdad y el significado en la capacidad funcional, y reduce la intersubjetividad a un egocentrismo más bien craso. «La teoría de sistemas permite a los actos cognitivos, incluso los suyos propios, cantar los logros del sistema en cuanto al dominio de la complejidad. La razón, tal como es especificada con respecto al ser, al pensamiento o a las proposiciones, es reemplazada por el automantenimiento y autoengrandecimiento del sistema... La razón funcionalista se expresa a sí misma en la irónica autonegación de una razón encogida que reduce su complejidad “encogida” porque el marco de referencia metabiológico no va más allá de las limitaciones logocéntricas de la metafísica... Con un concepto de significado concebido en términos funcionales, la conexión interna entre significado y validez se disuelve. Lo mismo ocurre con Foucault [en su arqueología, que como vimos es fundamentalmente estructural-funcionalismo]: el interés en la verdad (y la validez en general) está restringido a los efectos de mantener-algo-como-verdad» (*Philosophical discourse*, pp. 371-73). Esto es a lo que me refería cuando dije que el funcionalismo estructural colapsa la verdad proposicional y la comprensión intersubjetiva en un encaje interobjetivo o encaje funcional, e irónicamente disuelve su propio estatus de verdad en la trama monológica.

La conversión de profundidad interna en extensión funcional hace que colapse también cualquier tipo de entendimiento y comunión intersubjetivos genuinos porque si no hay grados de profundidad, no se puede unir a los elementos aislados. «Así —dice Habermas—, no se puede construir ningún denominador común entre los distintos términos psíquicos, a menos que sea un sistema social emergente auto-catalizado, que inmediatamente se cierra sobre sus propias perspectivas sistémicas y se retira a sus puntos de observación egocéntricos.» (p. 381). Una y otra vez, Habermas señala el *egocentrismo* de la perspectiva de sistemas, lo que tiene sentido cuando entendemos que la visión sistémica era el otro polo del paradigma fundamental de la Ilustración, autodefinido y autoglorificado, un remanente de la filosofía del sujeto.

El egocentrismo del planteamiento de sistemas puede ser visto en muchas de las teorías «ecológico/holísticas actuales, que, increíblemente, se llaman a sí mismas «nuevo paradigma» (ese

proyecto tiene tres siglos). Estas teorías mantienen que: 1) cada uno de nosotros es una parte integral del Sistema Total, hebras de la red total, y 2) encontramos la liberación cuando nos identificamos con la Totalidad del Sistema, lo que a su vez sería 3) la Autorrealización.

Sin embargo, según la teoría de sistemas, ninguna parte nunca es, o puede ser, consciente de la totalidad. Lo único que es consciente de la totalidad es el *régimen real* del holón, su «nexus regnant» (Whitehead) o «mónada dominante» o núcleo de conciencia. La única forma de que los tres principios anteriores sean verdad es que, de hecho, el ser humano sea la mónada dominante de todo el *Kósmos*; y aquí sale a la luz el extraordinario egocentrismo (y antropocentrismo) de la visión que propone la teoría de sistemas.

Evidentemente, creo que existe la conciencia cósmica o conciencia mística (como veremos en el capítulo 8); lo que quiero decir es que la teoría de sistemas no puede captarla, ni siquiera de forma cruda.

33. Este es el resumen que hace Charle Spretnak de la posición de Berman. Véase Spretnak, *States of grace*, p. 298.

34. Habermas señala que estos tres tipos de racionalidad básica (cognitiva, moral, estética) son un resultado de la intersección de las tres actitudes básicas (objetivante, normativa, expresiva) aplicadas a los tres dominios (objetivo, social, subjetivo). En términos muy simplificados, esto significa que cada uno de los tres grandes dominios puede ser estudiado con las «actitudes» de los demás (el dominio subjetivo puede ser estudiado objetivamente, aunque no puede ser captado objetivamente sin más).

Estoy de acuerdo con esta postura general. Y, evidentemente, el presente volumen es la visión-lógica utilizada en su modo objetivante, presentando un mapa proposicional de los distintos cuadrantes y dominios. Sin embargo, esto no es simplemente proposicional o positivista, porque algunas partes del mapa explican otras partes que no pueden ser meramente representadas en el mapa mismo (es proposicionalmente verdad que la comprensión intersubjetiva no es meramente proposicional).

35. Taylor, *Sources of the self*, Harvard Univ. Press, p. 105. Taylor se refiere al espacio cultural como el «espacio común» del bien moral que habitamos colectivamente, una «concepción del bien humano como algo realizado entre gente más simplemente dentro de ellos».

36. Habermas, *Philosophical discourse*, MIT Press, pp. 313-14.

37. *Ibíd.*, p. 313.

38. Y su contrario, el paradigma de producción (Marx). En el paradigma de reflejo, el pensamiento desimplicado refleja el cosmos en un intento de construir, a partir de sus medios desimplicados, un «mapa» correcto. En el paradigma de producción, el cosmos material construye el pensamiento como superestructura de su propia producción.

39. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton Univ. Press. Sin embargo, estoy de acuerdo con la crítica que hace Habermas de la postura general de Rorty: el hecho de que los valores culturales y las «verdades» no sean reducibles a reflejos de la naturaleza «inmutable» (la verdad no es reducible a una mera correspondencia representacional con un mundo permanente, predeterminado y objetivo) no significa que las producciones culturales sean conversaciones cambiantes sin sus propias pruebas de validez. Hay formas mejores de encontrar un camino entre el objetivismo sin mente y el subjetivismo sin objeto.

40. Este reduccionismo es atacado particularmente (y creo que apropiadamente) por Taylor en *Sources of the self* Harvard Univ. Press.

41. El «más puro» paradigma de reflejo es el positivismo, y la forma «más pura» de encaje funcional es el funcionalismo estructural. Para el positivismo puro, las únicas cosas *reales* son los objetos físicos y los números (Quine), y la verdad proposicional pura es, por tanto, una afirmación matemática que en última instancia se refiere a objetos físicos individuales (toda proposición se refiere en última instancia al cuadrante SD únicamente; se permite que los números sean reales para poder tener algo *con lo que* aprehender o señalar o significar a los objetos físicos). Esto es reduccionismo puro del cuadrante SD, como son las formas más típicas (pero menos rigurosas) de empirismo.

En el encaje funcional, toda realidad es finalmente reducida a términos ID (términos sociales), y por tanto toda otra afirmación de validez (desde la verdad proposicional al significado cultural o la integridad personal) se juzga en última instancia en términos de su capacidad para servir el funcionamiento autopoiético del sistema social. En otras palabras, a toda otra afirmación de verdad le es, en el mejor de los casos, concedido un «valor manifiesto», mientras que «el valor latente», el valor *real*, es el encaje funcional. Este es el reduccionismo puro del cuadrante inferior derecho. Toda distinción

cualitativa es reducida a términos de eficiencia y eficacia; nada es «verdadero», porque todo entra en la ecuación de la utilidad.

Para escapar de la contradicción intrínseca resultante de considerar que el encaje funcional es verdadero en sí mismo, muchos teóricos del encaje funcional han tomado el único camino que les quedaba abierto: afirman que sus teorías son la forma que tiene el sistema de preservarse a sí mismo: los teóricos mismos son meras funciones manifiestas del impulso real latente del sistema para automantenerse auto-poiéticamente: la teoría del encaje funcional encaja así funcionalmente (aquí detienen la discusión).

Esto acaba llevando a la postura reaccionaria que mantienen estos teóricos: ningún holón es mejor ni peor, sólo es eficiente o no. En estas teorías, no hay razones para librarse de los nazis: son muy eficientes, encajan muy bien a nivel funcional, son muy expeditivos. Si el régimen de Stalin *funciona adecuadamente*, entonces es válido, y ¿quiénes somos nosotros para cuestionar la matanza de veinte millones de ucranianos? ¡Funciona!

Pero este es el juego final de la descripción de exteriores, en la que nunca se pueden hallar valores o distinciones cualitativas.

42. El hecho de que la psiquiatría médica cae finalmente en la «adaptación» como criterio de salud mental puede ser observado a partir de Heinz Hartmann, generalmente considerado como el abuelo tanto de la teoría de las relaciones de objeto como de la psicología del ego/yo; estaba indicado en el título de su obra maestra, *Ego psychology and the problem of adaptation* (International Univ. Press). «Llamamos a un hombre bien adaptado si su productividad, su habilidad de disfrutar de la vida y su equilibrio mental no están alterados..., y adscribimos el fracaso a la falta de adaptación.» En otras palabras: el encaje funcional y de comportamiento (sendero de la derecha), sin preguntarse si la situación social es tal que merece la pena de encajar en ella o no. Si la vida de las amas de casa es aburrida y carente de significado, la prescripción no serán más derechos culturales sino más Valium.

Harry Guntrip, en su admirada obra *Psychoanalytic theory, therapy, and the self* (Basic Books), libró una valiente batalla (aunque la perdió) contra estos reduccionismos en la psiquiatría. La adaptación, dice Guntrip, es en conjunto inadecuado como medida de «salud mental», en gran medida porque está, según señaló, basada únicamente en factores biológicos y no en valores específicamente humanos (para ampliar más, yo añadiría que los primeros son del

sendero derecho, los segundos del izquierdo: naturalista frente a hermenéutico, pero el punto general es muy similar). Una rana no se cuestiona si el entorno al que tiene que adaptarse merece la pena o no: se adapta o muere. Así, cuando este criterio de adaptación biológica se hace en base al de la salud mental humana, entonces el valor de la cultura no se cuestiona de forma profunda: estás feliz y sano si encajas, y enfermo y alterado si no lo haces. La adaptación compra encubiertamente los valores a los que se debe adaptar, y por tanto reduce el sendero izquierdo al encaje funcional del sendero derecho.

Pero Guntrip protesta: «El ego debe ser más que solamente un órgano de adaptación. Estaría enfocado no [sólo] a la supervivencia física sino a preservar la *integridad* de la persona y la defensa de sus *valores*»; ambas cualidades del sendero izquierdo. Entonces, en una frase preciosa que capta la esencia de la diferencia entre los planteamientos interior y exterior, Guntrip dice que «en el estudio de la vida humana, la “adaptación” es reemplazada por un concepto superior, el de la *relación significativa* en términos de *valores*» (la cursiva es suya).

Así, según Guntrip, la adaptación tiene un uso importante pero limitado (en el sendero derecho), y son más significativos la integridad, y los valores personales (SI) y el entendimiento mutuo en relaciones que tengan sentido (II). «La adaptación, hablando de forma estricta, puede únicamente expresar el *encaje* unilateral [encaje funcional]. Pero las relaciones personales implican mutua realización del yo en la comunicación y la experiencia compartida.» El desastre, según él, es que cuando el psicoanálisis (o la psiquiatría en general) se reduce a la mera adaptación, su esencia verdadera se pierde: «Entonces el psicoanálisis es tratado como si fuera un intento de adaptar el organismo humano a las estructuras del mundo externo [SD adaptándose a ID], en vez de consistir en un intento de que la psique humana realice el potencial inherente a su individualidad única como persona en relación con otras personas [SI en relación con II].»

Guntrip destaca el hecho de que la diferencia entre los senderos de la izquierda y la derecha implica valores frente a términos de acción, o ser frente a hacer: «El psicoanálisis tiene que entender a la persona, al individuo único tal como vive y crece entre las relaciones significativas y complejas con otras personas que a su vez crecen en relación con él. Esto implica que el ser es más

fundamental que el hacer, la cualidad más fundamental que la actividad, que la realidad de lo que un hombre hace está determinada por lo que él es; como dijo una mujer británica de mediana edad en un programa de televisión: “Me zambullí pronto en el matrimonio y la maternidad, intentado sustituir el hacer por el ser.” En esto reside la diferencia entre *adaptarse* y *relacionarse*.» (?).

Acaba con un maravilloso recordatorio: «La adaptación es unilateral [monológica] y desde luego es una cuestión de acción. Pero las relaciones personales tienen esencialmente dos lados [comprensión dialógica frente a acción monológica]; son mutuas porque son personales, y no son meramente una cuestión de adaptación mutua, sino de mutuo aprecio, comunicación, compartir, y de que cada uno sea para los demás» (todas las citas en pp. 105-12).

Permitidme recordar que yo mismo no propongo la primacía de ninguno de los cuadrantes sobre los demás; argumento contra la reducción de cualquier cuadrante a cualquier otro. La psiquiatría médica y la fisiología cerebral, y el behaviorismo y la adaptación, son crucialmente importantes; simplemente señalo que reducir un cuadrante a otro da como resultado una violenta agresión.

43. El hecho de que esta diferenciación fuera demasiado lejos, llegando a la disociación, es un tema que discutiremos en los capítulos 12 y 13. Esta es la historia del paradigma fundamental de la Ilustración (la reducción del *Kósmos* al sendero de la derecha: todas las dimensiones del sendero izquierdo fueron dadas por hechas, estaban más o menos predeterminadas, y se asumió que la conciencia era un sujeto puntual, desimplicado, que mira sin problemas y de forma transparente a un mundo predeterminado, y el trabajo de este sujeto desimplicado era el de simplemente, fácilmente pero cuidadosamente, reflejar, representar, describir, categorizar y analizar el mundo predeterminado y objetivo); esto podía ocurrir precisamente porque la noosfera se había diferenciado finalmente de la biosfera, una diferenciación que fue demasiado lejos llegando a la disociación (la «vanidad del entendimiento» de Hegel o el «monstruo de desarrollo detenido» de Taylor), de forma que la noosfera disociada era meramente el sujeto autodefinido y desimplicado que mira a, o está colgando sobre, la llanura holística del mundo natural y permanece divorciado de ella. El proyecto fundamental de Hegel fue la curación de este desgarramiento.

Yo defiendo que la sanación de esta separación es aún la

buena, bella y verdadera tarea de los posilustrados (posmodernos).

Entretanto, los paradigmas epistemológicos dominantes (especialmente en los países anglosajones) siguen estando comprometidos con alguna forma de encaje exclusivo en las dimensiones del sendero derecho del *Kósmos*; aún siguen el paradigma fundamental de la Ilustración, ya sea en sus formas más simples, como el paradigma de representación o reflejo, o, a un nivel un poco más sofisticado, alguna forma de conexionismo, holismo, emergentismo o teoría general de sistemas; ambas plenamente enraizadas en el reduccionismo del sendero derecho (general o sutil, respectivamente).

Podemos tomar, como ejemplo principal, el campo emergente de la *ciencia cognitiva*. En la historia de este campo de influencia creciente, podemos ver el movimiento desde un paradigma predominantemente representacional a la emergencia de un paradigma conectivo (ambos totalmente del sendero derecho), con una batalla reciente en pro de la integración de las dimensiones izquierda y derecha en el paradigma de representación.

Esta progresión histórica (desde el representacionismo al conexionismo a la escenificación) es delineada en *The embodied mind: cognitive science and human experience*, de Varela, Thompson y Rosch (MIT Press): «Comenzamos con el centro o núcleo de la ciencia cognitiva, conocido como *cognitivismo*. La herramienta principal y metáfora guía del cognitivismo es el ordenador digital. Un ordenador es un invento físico construido de tal forma que un conjunto concreto de sus cambios físicos pueden ser conocidos como cómputos. Un cómputo es una operación realizada sobre símbolos, es decir, sobre elementos que *representan* a algo... Simplificando, de momento, podemos decir que el cognitivismo consiste en la hipótesis de que la cognición es *representación mental*: la representación de un mundo predeterminado por una mente predeterminada» (pp. 8-9).

Así, en el cognitivismo «tenemos un teoría madura que dice: 1) el mundo está predeterminado; 2) nuestra cognición es relativa a este mundo..., y 3) nuestra forma de conocer este mundo predeterminado es representar sus rasgos y después actuar sobre la base de estas representaciones» (p. 135).

Este es, evidentemente, el paradigma fundamental de la Ilustración. Varela y sus colaboradores señalan que, en contra de la conclusión de Rorty, el cognitivismo es realmente continuador de la noción de «espejo de la naturaleza». «Por el contrario [de Rorty], un

rasgo esencial de la imagen [representacional] permanece vivo en la ciencia cognitiva contemporánea: la idea de un mundo o entorno con rasgos predefinidos, extrínsecos, recuperados a través de un proceso de representación. En cierto sentido, el *cognitivismo es la afirmación más fuerte hasta el momento de la visión representadora de la mente* inaugurada por Descartes y Locke [cuya historia examinaremos con detalle en los capítulos 12 y 13; la cursiva es mía]. Jerry Fodor, uno de los exponentes más elocuentes del cognitivismo, llega a decir que el único aspecto en el que el cognitivismo es un avance importante respecto al representacionismo de los siglos XVIII y XIX es en su uso del ordenador como modelo de la mente» (p. 138).

Y, evidentemente, el mismo representacionismo es el paradigma en la neurofisiología, como indiqué previamente, y como Varela y sus colaboradores señalan: «La idea básica de que el cerebro es un aparato procesador de información que responde selectivamente a los rasgos del entorno sigue siendo el núcleo central de la neurociencia moderna y de la comprensión del público» (p. 44).

Aunque el paradigma de representación/computación puede manejar muchas facetas de la cognición (gran parte de nuestro conocimiento es, después de todo, representación de los hechos después de ocurridos, aunque esa no sea toda la historia; ni incluso la historia más básica), sin embargo, los recalcitrantes problemas que causa la controversia sobre su adecuación en general han llevado a dos descripciones principales de la cognición. «La primera alternativa, a la que nosotros llamamos *emergencia*, es habitualmente llamada conexionismo. El nombre se deriva de la idea de que muchas tareas cognitivas (como la visión y la memoria) parecen ser manejadas de forma óptima por sistemas compuestos de muchos componentes simples, que cuando son conectados según las reglas adecuadas, dan lugar en el comportamiento global correspondiente a la tarea deseada. Los modelos conexionistas generalmente intercambian el procesamiento localizado y simbólico por operaciones distribuidas (que se extienden por toda una red de componentes) y, por tanto, dan como resultado la emergencia de propiedades globales que resisten ante los desarreglos locales.» (p. 8).

En relación con este planteamiento, hay una versión más sofisticada de «la sociedad de la mente» (Minsky): la mente como sociedad de agentes y subagentes. «Los motivos agentes son

procesos bastante complejos. Cada uno de ellos se puede considerar que está compuesto de subagentes, o más precisamente ellos mismos son agencias de los agentes componentes. La tarea, entonces, es organizar los agentes que operan en estos dominios específicos en sistemas más amplios y efectivos o “agencias”, y estas agencias, a su vez, en sistemas de nivel superior. Al hacerlo así, la mente emerge como un tipo de sociedad.» (Una visión holónica, aunque «yo» y «conciencia» siguen siendo problemáticos, como veremos.) «El modelo de la mente como sociedad de numerosos agentes está diseñado para abarcar la multiplicidad de planteamientos en el estudio de la cognición, desde las redes autoorganizadas y distribuidas hasta la concepción clásica cognitivista de un procesamiento localizado y simbólico-serial» (pp. 116, 106).

Pero el punto crucial es que estos planteamientos (cognitivo, conexionista, sociedad de agentes) siguen estando fuertemente enraizados en el reduccionismo del sendero derecho (como Varela y sus colaboradores señalan en sus propios términos). Los modelos conexionista y de sociedad, de hecho, son ejemplos importantes de reduccionismo sutil: al defender la emergencia, las redes, las propiedades globales, holarquías, etc., batallan en voz alta con el reduccionismo grosero del representacionismo atómico simple únicamente para acabar ocultando su propio reduccionismo sutil de una forma que hace más difícil ubicarlo (y por tanto refuerza doblemente el problema primario).

Pero Varela y colaboradores están claramente sobre ellos: el modelo conexionista simplemente reemplaza el símbolo por el estado global, que entonces pasa a representar el mundo predeterminado: «Para los conexionistas una representación consiste en la correspondencia entre ese estado global y las propiedades del mundo» (página 8). Así, no ha cambiado nada fundamental de esta «ceguera profundamente arraigada en la tradición occidental, reforzada últimamente por el cognitvismo. Aunque las ideas de representación y procesamiento de la información cambian considerablemente, como lo hacen en el estudio de las redes conectivas, la autoorganización y las propiedades emergentes siguen siendo una forma de suposición realista. En el cognitvismo, el realismo es al menos explícito y defendido; en el planteamiento emergente, sin embargo, a menudo simplemente permanece tácito e incuestionado [siempre es el gran problema del reduccionismo sutil]. Esta postura no reflejante es uno

de los mayores peligros con que se enfrenta el campo de la ciencia cognitiva; limita el rango de sus teorías e ideas y, por tanto, impide una visión más amplia y un futuro para ese campo» (p. 133). Por no mencionar a la sociedad en general.

Los efectos del reduccionismo sutil no pueden ser comprobados con tanta precisión en ningún otro lugar como en el planteamiento que hace la ciencia cognitiva de la conciencia misma (o experiencia simplemente vivida en general). Lo que aprendemos acerca de la conciencia y la experiencia vivida del campo que afirma ser la autoridad final en esta materia es que, básicamente, no existe. O, como lo expresa Jackendoff: «La conciencia no vale para nada» (Varela y colaboradores, p. 108).

El modelo cognitivo concreto de Jackendoff postula (como lo hacen la mayoría de formas de ciencia cognitiva, aunque de manera diferente) una «mente computacional» encajada de forma no específica en la estructura física del cerebro; esta mente computacional, que opera de forma totalmente *no-consciente*, realiza todas las funciones requeridas por la cognición. La conciencia o experiencia personal vivida es (no nos sorprende) vista como un epifenómeno confuso, proyección o resultado causal de la mente computacional no-consciente. «Los subsistemas reales [cognitivos], como dice Dennett, son presuntamente partes *no-conscientes* ni problemáticas de la maquinaria orgánica, carentes por completo de punto de vista o vida interna, como un riñón o una rótula» (Varela y colaboradores, p. 50.)

El resultado es que, aunque la conciencia es vista como efecto/proyección de procesos no conscientes, sin embargo el cognitivismo, dice Jackendoff, «no ofrece ninguna explicación de lo que es una experiencia consciente..., dejando totalmente opacos los medios por los que ocurren estos efectos» (Varela y colaboradores, páginas 52, 231).

Pero entonces, ¿qué hay de nuevo aquí? No hay conciencia o experiencia vivida en ningún lugar del sendero de la derecha; contiene únicamente dimensiones objetivas que registran únicamente las formas exteriores de la conciencia interna y, por tanto, si observas el *Kósmos* de forma objetivante, monológica, exterior, computacional, *nunca* encontrarás una experiencia subjetiva en ninguna parte. Lejos de ser «un descubrimiento empírico de notable importancia», no descubre nada relevante: es absolutamente un *hecho consumado* apriorístico del paradigma de

representación/computación.

No digo que no haya una mente computacional (de la misma forma que nadie niega la existencia de neurotransmisores); pero el hecho de que la conciencia no se halle en ninguno de ellos (o en los riñones o en las rótulas) es una conclusión previa, no un descubrimiento sensacional. Estos planteamientos tienen la intención de ser «la explicación de la conciencia», y acaban siendo «la desaparición de la conciencia»: toman una esfera, la cortan en círculos, y dicen: «Mira, no hay esfera.»

«La conciencia no sirve para nada.» Es una frase curiosa. La teoría de Jackendoff de la mente computacional le lleva a la conclusión mental, que él *experimenta directamente* en su propia conciencia, de que la conciencia es confusa y, en última instancia, un producto de desecho innecesario de su mente computacional no-consciente. La teoría puede ser verdad o no, pero en cualquier caso, ¿cambia esa teoría algo en la vida real de Jackendoff? ¿Quiere más o menos a sus amigos y compañeros? ¿Trata a sus hijos de manera diferente? ¿Deseará, esperará o querrá más o menos? ¿Y qué pasa si al final la teoría está totalmente equivocada? ¿Habrá algo que será experimentado de forma diferente en su conciencia? ¿La teoría cambia o altera algo fundamental en su experiencia real vivida? Por tanto, basándonos en la vida de Jackendoff, y *si se nos fuerza a elegir*, entonces concluiremos que: «La teoría computacional no sirve para nada». (Ya que no cambia nada en la conciencia y es ahí donde los cambios cuentan, es decir, tienen valor.)

Jackendoff, para bien suyo, es muy sensible a estos temas y su planteamiento es un intento de luchar con la «interacción» entre la mente fenomenológica (experiencia vivida), la mente computacional (mecanismo mental *no consciente*) y la estructura física cuerpo-cerebro; pero este planteamiento está aún encerrado en el paradigma de representación, lo que le asegura el fracaso en esa síntesis concreta desde el punto de partida. Son exactamente este tipo de dificultades las que llevaron a Várela y sus colaboradores al paradigma cognitivo de *puesta en escena*.

Tal como yo lo diría, el paradigma de escenificación es un intento directo y explícito de integrar los planteamientos relacionados con la cognición del sendero izquierdo y del derecho, uniendo la experiencia vivida y las formulaciones teóricas. «Queremos destacar la profunda tensión que hay en nuestro mundo actual entre la ciencia y la experiencia. En nuestro mundo actual, la

ciencia es tan dominante que le damos la autoridad de explicar las cosas incluso cuando niega lo evidente y directo: nuestra experiencia inmediata y diaria.» (p. 12).

Y, sin embargo, «cuando lo que se examina es la cognición o la mente, es insostenible, incluso paradójico, descartar la experiencia»; esta actitud se convierte realmente en una contradicción inherente a toda reducción en el sendero de la derecha, como quien corta alegremente la rama en la que está sentado.

Por tanto, la curación de esta brecha entre experiencia y la ciencia (izquierda y derecha) es importantísima. «La tensión sube a la superficie de manera especial en la ciencia cognitiva porque está en la confluencia entre las ciencias naturales y las ciencias humanas. La ciencia cognitiva tiene por tanto una doble cara porque mira a las dos rutas a la vez: una de sus caras está vuelta hacia la naturaleza y ve los procesos cognitivos como comportamiento [el habitual planteamiento del sendero derecho]; la otra está vuelta hacia el mundo humano, o lo que los fenomenólogos llaman el mundo de la vida, y contempla la cognición como experiencia [sendero izquierdo].(p. 13).

La *mutua codeterminación* de izquierda y derecha, o su «circularidad fundamental», es el núcleo del paradigma de puesta en escena. «En este planteamiento, entonces, la percepción no está simplemente encajada en el mundo que está a su alrededor y constreñida a él; contribuye también a la puesta en escena de ese mundo que está a su alrededor. Así, como señala Merleau-Ponty, el organismo simultáneamente inicia y es moldeado por el entorno. Merleau-Ponty reconoce claramente que debemos ver el organismo y el entorno entrelazados en una especificación y selección recíprocas. (p. 174).

Aunque muchos planteamientos fenomenológicos, hermenéuticos y existenciales han resaltado la importancia de la vida del mundo inmediato (SI) —y los autores reconocen de forma específica el valor de sus contribuciones—, sin embargo hay una tendencia en muchos de estos autores a dirigirse exclusivamente hacia el *discurso* teórico y objetivista *sobre* la vida vivida en el mundo: ellos «intentaron captar la inmediatez de nuestra experiencia no reflejada y trataron de darle voz en el reflejo consciente. Pero precisamente por ser una actividad teórica posterior a los hechos, no podía volver a capturar la riqueza de la

experiencia; sólo podía ser un discurso sobre la experiencia» (p. 19).

Así, aunque el paradigma de puesta en escena les «encaja» a muchos teóricos del mundo de la vida, busca permanecer más cerca de la experiencia vivida misma, y permitir que esa experiencia se desarrolle con un final abierto, especialmente a través de algunas técnicas de investigación como el entrenamiento en la presencia mental/conciencia, de las que no podemos decir que sea un intento de introspección y categorización de la conciencia (análisis teórico), sino más bien un planteamiento bastante directo para experimentar la experiencia de manera simple (un tipo de análisis experimental). Así, «si la ciencia ha de mantener su posición de ser una autoridad de hecho de manera inteligente y responsable, entonces debe ampliar su horizonte para incluir análisis conscientes de final abierto, como el aquí señalado» (página 81).

Estoy sustancialmente de acuerdo con este importante trabajo. Sin embargo, como toca el tema de la meditación, contemplación y el entrenamiento en presencia mental y conciencia, reservaré mis comentarios finales (y mis desacuerdos) hasta que estos temas hayan sido introducidos en el texto. Véase nota 1 del capítulo 14.

Entretanto, como resumen del emparejamiento estructural, es decir el proceso propuesto de conexión circular, Véase nota 13 de este capítulo.

44. Deberíamos señalar que Habermas está discutiendo las interrelaciones entre el cuadrante superior izquierdo (yo), inferior izquierdo (nosotros) y la mitad derecha (ello), y por tanto utiliza lenguajes de los tres. Pero en este momento en particular está enfocado en las correlaciones entre las estructuras individuales de conciencia (SI) como la cognición individual, el desarrollo moral individual, y la identidad individual y las estructuras culturales (II), tales como la moralidad colectiva, las visiones del mundo y las identidades grupales. Pero estos dos también se encajan en, e interactúan con, las instituciones concretas, materiales, sociales y las formas físicas (ID).

En esta sección, y en el siguiente capítulo, estudiaremos en particular las correlaciones («homologías») entre las estructuras individuales de conciencia (SI) y las estructuras culturales, visiones del mundo e identidades colectivas (II). (En el volumen II de esta serie, estudiaremos con más cuidado su interrelación con las formas materiales-institucionales, fuerzas de producción, estructuras

tecnológicas, y así sucesivamente: el ID).

45. Habermas, *Communication and the evolution of society*, Beacon Press, (páginas 98-99).

46. *Ibíd.*, p. 99; la cursiva es mía.

47. *Ibíd.*

48. Isaac Asimov, *New guide to science*, Basic Books, p. 771.

49. Arieti, *Intrapsychic self*, Basic Books, p. 6.

50. Jantsch, *Self-organizing universe*, Pergamon, p. 150.

51. *Después del Edén* y *The Atman project [El proyecto Atmán, Kairós. (Nota del T.)]* son dos libros que cubren las ramas micro y macro de la evolución humana en, respectivamente, la filogenia y la ontogenia. El centro de ambos libros es: 1) una secuencia de estadios de desarrollo o estructuras profundas (holones) en la evolución de la conciencia; 2) una lógica evolutiva que explica internamente e impulsa el desarrollo de estos estadios (una versión de los veinte principios), y 3) una dinámica del Espíritu-telos y los sustitutos del Espíritu. De manera secundaria, a estos estadios de desarrollo se les asignaron fechas de aparición basadas en las pruebas entonces disponibles. Esto es «secundario» porque, en todas las secuencias evolutivas, la naturaleza y secuencia de los estadios abstractos no es alterada por los tiempos en que aparecen, porque estos tiempos pueden variar entre las diferentes personas y culturas. Así, por ejemplo, en la secuencia oral-anal-fálica, la secuencia misma es universal pero la distribución temporal puede variar. La cuarta afirmación central de estos libros es que: 4) hay estructuras homólogas en el desarrollo onto- y filogenético (excepto, por supuesto, en los primeros estadios; como son prehumanos, nunca hubo sociedades *humanas* que los evidenciaran).

He continuado revisando los momentos en que tuvo lugar la aparición real de estos emergentes, tanto en el desarrollo filo- como en el *ontogenético* (así como sus correlatos generales). En *Después del Edén*, subestimé la complejidad cognitiva requerida para las producciones mágicas y míticas, y lo corregí en *Los tres ojos del conocimiento*, donde las correlaciones son tales como las presento aquí (preoperatorio/mágico, operatorio concreto/mítico, y así sucesivamente); estos reajustes los reflejé en *Transformations of consciousness [Psicología integral, Kairós. (N. de T.)]*. Pero los propios estadios, así como su secuencia y *dinámica*, siguen siendo esencialmente las mismas, razón por la que aún mantengo con fuerza las conclusiones expuestas en estas obras; evidentemente, las

investigaciones posteriores las han hecho más, y no menos, plausibles. Véase *Psicología integral*.

En la revisión que Winkelman hizo de *Después del Edén* (1990), no entendió los tres primeros puntos principales y se limitó a contender sobre las fechas; una discusión que, cuando no está simplemente equivocada, es irrelevante porque ya las había reajustado en *Los tres ojos del conocimiento y Psicología integral*. Además, asume una visión esencialmente estructuralista sincrónica, que actualmente, de manera casi universal, es considerada incapaz de explicar la evolución en absoluto (véase nota 26, capítulo 1). Afirma Winkelman que el uso de paralelismos onto/filo está totalmente pasado de moda y nadie sigue usándolos, pasando por alto, por ejemplo, las extensas pruebas recogidas y presentadas por Habermas, Sheldrake, etc. Hace colapsar todas las medidas de validez en el encaje funcional. Y conduce su ataque general desde una postura contradictoria que disuelve su propia posición; afirma una postura sustancial que en sí misma no es sino mera retórica.

Para estudiar la crítica a la postura de Winkelman, que consiste esencialmente en un reduccionismo a las pruebas de validez del encaje funcional, véase la nota 26 del capítulo 5.

52. Ni Habermas ni yo *comenzamos* con la *suposición* de los paralelismos onto/filo. Más bien es una *conclusión* posterior al análisis de las estructuras del yo, la moralidad, las nociones de causalidad, los tipos de cognición, y así sucesivamente, que surgen en distintos estadios del desarrollo. Como señaló Rothberg (1990), tanto Habermas como yo estamos siguiendo el método de la ciencia reconstructiva, lo que significa una reconstrucción de las estructuras de conciencia *después* de que han aparecido en una población suficientemente numerosa para estudiarlas empírico/fenomenológica y dialógicamente. Estas son nuestras conclusiones, no nuestras suposiciones. Y la conclusión es que «ciertas homologías pueden ser halladas».

Capítulo 5. La emergencia de la naturaleza humana

1. «En el contexto actual estamos interesados de manera natural en la cuestión de si el concepto de trabajo social caracteriza adecuadamente la forma de reproducción de la vida humana. Así, debemos reproducir con más exactitud lo que queremos dar a entender con “forma de vida humana”. En la última generación, la antropología ha avanzado en su conocimiento de la larga fase (más de cuatro millones de años) durante la que tuvo lugar la evolución de los primates hasta los humanos, es decir, el proceso de hominización; empezando con el postulado antecesor común de humanos y chimpancés, la evolución continuó a través del *Homo erectus* al *Homo sapiens*. Esta hominización estuvo determinada por la *colaboración de mecanismos de evolución culturales y orgánicos* [biosfera y noosfera, o biogénesis y noogénesis; la cursiva es suya]. Por un lado, durante este periodo de antropogénesis, hubo cambios basados en una larga serie de mutaciones [transformaciones] en el tamaño del cerebro y en otros importantes rasgos fisiológicos [formas exteriores].

Por otro lado, los entornos de los que procedía la presión para la selección *ya no estaban determinados únicamente por la ecología natural* [por la biosfera], sino por los logros adaptativos activos de las bandas de cazadores homínidos [la cursiva es mía]. Únicamente en las puertas del *Homo sapiens* esta forma orgánico-cultural de evolución dio lugar a una *evolución exclusivamente social* [cultura, la importantísima diferenciación de la biosfera y la noosfera]. Los mecanismos naturales de la evolución se detuvieron. No surgían nuevas especies [de humanos]. Por otra parte, la exogamia, que era la base de la socialización del *Homo sapiens*, dio, como resultado una dispersión amplia e intraespecífica y una mezcla de la herencia genética. Esta diferenciación interna [principio 12b de los interiores] fue la base natural para que se produjera la diversificación cultural, demostrada en multitud de procesos sociales de aprendizaje. Por tanto, es aconsejable hacer una demarcación clara del estadio sociocultural de desarrollo en el que sólo tiene lugar la evolución social [evolución sociocultural humana]. La sociedad está atrapada en la evolución [en su propia evolución noosférica] no sólo desde el estado de primate, en el que sólo existe la selección natural (la especie está atrapada en la evolución biosférica) sino desde el estadio homínido, en el que los dos mecanismos evolutivos

trabajan conjuntamente, y la evolución del cerebro es la variable más importante» (Habermas, *Communication and the evolution of society*, Beacon Press, pp. 133-34.)

2. *Ibíd.*, p. 134.

3. *Ibíd.*, pp. 134-35.

4. *Ibíd.*, p. 135.

5. McCarthy, *Critical theory of Jürgen Habermas*, MIT Press, p. 238; la cursiva es mía.

6. Habermas, *Communication and the evolution of society*, Beacon Press, p. 135.

7. Lenski, *Human societies*, McGraw-Hill, cap. 7.

8. Habermas, *Communication and the evolution of society*, Beacon Press, página 135-36.

9. El volumen II trata de las diversas escuelas de feminismo (liberal, radical, social, marxista), de las caras masculina y femenina del Espíritu, del ecofeminismo y ecomasculinismo (ecología profunda), de la ecología transpersonal, de los factores tecnoeconómicos marxistas en la generación de visiones del mundo, y sobre una introducción a las corrientes del pensamiento posmoderno, situadas en una visión general de conjunto.

Asimismo, el término *sexo* se refiere a la dotación biológica y el término *género* al rol sociocultural. *Macho* y *hembra* se refieren al sexo, *masculino* y *femenino* al género. Generalmente no distinguiré entre *sexo* y *género* hasta el volumen II. Del mismo modo, el término *asimetría sexual*, que simplemente significa diferenciación sexual, a veces es tomado como «jerarquía del macho dominante»; tampoco lo diferenciaré hasta el volumen II.

10. En estas sociedades horticultoras que era matrifocales, los Tres Grandes aún no habían sido diferenciados; es decir, la noosfera aún no había sido diferenciada de forma clara de la biosfera y, por tanto, la «matrifocalidad» no integraba estas esferas sino que simplemente las dejaba indiferenciadas o indisociadas, razón por la que no son un modelo para el mundo de hoy. El poder de las mujeres estaba todavía determinado biológicamente, con lo cual no era un poder real en absoluto sino sujeto a las circunstancias del destino (exploraré todo esto en el volumen II).

11. Como veremos, los antecedentes históricos del movimiento de las mujeres tuvieron lugar precisamente en estos lugares (como Grecia), donde la noosfera y la biosfera habían comenzado a diferenciarse claramente (donde la razón comenzó a

emerger).

Esto significa que el feminismo *como tema de debate* no surgió, ni pudo surgir, como amplio movimiento histórico *hasta que la noosfera se hubo diferenciado de la biosfera*; esto es lo que, de hecho, ocurrió.

12. *States of Grace*, de Charlene Spretnak (Harper), es uno de los muchos ejemplos que nos proporciona una visión de la historia en la que la Mujer es la Víctima Eterna, lo que supuestamente va a dar poder a las mujeres, pero en realidad lo que consigue es disolver fundamentalmente su poder al definir las como personas principalmente moldeadas por el Otro. En vez de dotar de poder a las mujeres estudiando de qué manera tanto hombres como mujeres han cocreado todos los estadios previos de desarrollo, este tipo de planteamientos rebuscan en la historia deseando obtener una respuesta para las mujeres. Pero al no encajar en la ideología feminista actual, esa falta de respuesta no puede ser lo que las mujeres «realmente» quieren; por tanto, esta circunstancia se debe adscribir inmediatamente a la opresión masculina, *sustrayéndola* así de las mujeres.

En todos estos planteamientos, el intento mismo de dar el poder a las mujeres les priva de él, por definición. Estos planteamientos no son insultantes para los hombres, son profundamente insultantes para las mujeres.

Las mujeres no necesitan recuperar su poder porque nunca lo cedieron; co-seleccionaron, junto a los hombres, los mejores arreglos sociales posibles bajo unas circunstancias ambientales de dificultad extrema y bajo las condiciones sociales de cada época (la media de vida de los individuos en las alabadas sociedades horticultoras, por ejemplo, era de veinticinco años [Lenski].) Como veremos en el volumen II, ahora hay toda una nueva ola (la tercera ola) de investigaciones feministas que han resituado y redescubierto el poder femenino en el patriarcado; estas investigaciones demuestran que el poder femenino era fuerte, consciente: un co-creador inteligente del patriarcado, un co-creador de ese (y de todos) los estadios del desarrollo humano.

Con la diferenciación entre biosfera y noosfera, el poder femenino ahora podía ser desplegado de formas nuevas; no fue una recuperación o exhumación de un poder perdido sino el despliegue del mismo poder de maneras nuevas y sin precedentes. Las feministas victimistas, por otro lado, están evidentemente atrapadas

en interminables circuitos de impotencia, intentando «recuperar» su poder, por lo que tienen que cederlo en primer lugar.

Este intercambio de poder real por el pálido sustituto de una culpabilidad extorsionada está empezando a volver como un bumerán sobre las feministas victimistas, a las que aún les cuesta mucho asumir la co-responsabilidad de su propia historia y de sus elecciones. Pero la lección de la evolución es que la mayoría de los problemas actuales son el resultado no de lo bueno del ayer que se ha perdido, sino de algo bueno del mañana que está luchando por emerger. Muchas feministas victimistas no quieren asumir responsabilidad por su estado porque éste sigue siendo «mezquino» de diversas formas; pero la cura de esta mezquindad no reside en la *recuperación* de un pasado presentado a través de una ideología de culpabilidad, sino en el *descubrimiento* de un mañana por el que debemos luchar ante un emergente que se resiste. El «enemigo» no es algo que los hombres hicieron ayer a las mujeres, sino algo que una evolución aún insuficiente hizo a ambos.

13. *Patriarcado* tiene dos significados diferentes en la literatura feminista: 1) para muchas feministas radicales, el patriarcado (como dominación masculina) ha estado presente desde el primer día, literalmente desde el principio de la raza (Alison Jagger toma esta postura); a las mujeres que no se sienten dominadas se les ha lavado el cerebro para que acepten su condición; 2) para las ecofeministas, que sienten que las sociedades horticultoras dominadas por la Gran Madre eran ideales (Gimbutas, Eisler), el patriarcado es el cambio de estructuras matrifocales (o equifocales) a estructuras patrifocales, y por tanto ha estado con nosotros los últimos cinco mil años, aproximadamente.

El patriarcado tipo 1) es, de manera efectiva, la familiarización del macho a través del rol de padre, y esto desde luego ha estado con nosotros desde el primer día; era inevitable. El patriarcado 2) ocurrió en todo el globo a medida que la horticultura dio lugar al arado y las sociedades agrícolas, cuyo baremo de selección era la movilidad y la fuerza física; esto tampoco era evitable, excepto deteniendo el desarrollo (son las sociedades alabadas por el ecofeminismo). En ninguna de estas sociedades la biosfera y la noosfera estaban integradas; simplemente estaban indiferenciadas, por lo que no pueden servir en absoluto como modelos de los roles, a pesar de la intensa retórica a que han sido sometidas.

14. Habermas, *Communication and the evolution of society*, Beacon Press, pp. 104, 121.

15. Este tipo de cognición como «simple representación» es, por supuesto, la cognición aún preferida por las teorías empiristas del conocimiento. Es una cognición que estando «cerca del cuerpo» o «cerca de las sensaciones» registra sobre todo las superficies y exteriores, y por tanto es la cognición favorecida por el paradigma de reflejo (monológico, representacional). Pero las teorías empiristas mismas utilizan masivamente el espacio formal operacional, cuyos mecanismos, que no son obvios empíricamente, son simplemente ignorados (o más bien, asumidos implícitamente a pesar de que la teoría niega su existencia).

16. McCarthy, *Critical theory of Jurgen Habermas*, MIT Press, p. 250.

17. Esto no significa que la magia no sirva a funciones cruciales. En su capacidad *cultural* (II) es el centro del *significado* cultural y de los *valores*, y en su capacidad *social* (ID) constituye el punto de *integración social*. Los igualitarios radicales que objetan el uso de la palabra «mágico» imaginan que este término niega de alguna forma estas importantes funciones.

18. Habermas, *Communication and the evolution of society*, Beacon Press, páginas 111-12.

19. Eisler, «*The Gaia tradition*», por Diamond y Orenstein, en *Reweaving the world*, Sierra Club, p. 32.

20. Dubos, *A god within*, citado en «Novak, Tao how?» Recomiendo la lectura de este artículo de Novak.

21. Roszak, *Voice of the earth*, Touchstone, pp. 226, 96. Este libro es comentado ampliamente en la nota 30 del capítulo 13.

22. Habermas, *Communication and the evolution of society*, p. 162. Habermas y sus *asociados* se refieren a las sociedades tribales tal como existieron en un principio, no necesariamente como existen ahora. Roszak señala: «Tal como nos avisan los antropólogos, siempre es arriesgado inferir sobre los grupos tribales prehistóricos a partir de los actuales. Las sociedades tribales actuales han soportado tanta historia como el resto de la humanidad...» (*Voice of the earth*, p. 77).

Así, cuando a los miembros de las sociedades indígenas actuales se les facilita el test de desarrollo cognitivo de Piaget, muestran capacidad para el pensamiento formal operacional, como todo el mundo. Pero la cuestión es, señala Habermas, que las

primeras sociedades tribales, *en su conjunto*, no mostraban pruebas de conocimiento formal operacional en ninguna de sus estructuras sociales reales: ni en los códigos legales, ni en la resolución de conflictos, ni en el arbitrio, ni en las estructuras de identidad colectiva o grupal, ni en sus visiones del mundo, y así sucesivamente. El hecho de que algunos individuos llegaran o no al nivel formal operacional en esas sociedades no es el punto central; lo es el hecho de que los principios organizativos básicos de la sociedades primitivas mismas no mostraban pruebas de ese nivel, sino que seguían las estructuras primarias de la cognición preoperacional (y el arbitrio preconvenional de disputas, etc.). Algunos individuos se desarrollaron por encima, otros por debajo, de ese nivel medio; pero el nivel medio básico era clara y fundamentalmente preoperacional y preconvenional; esta es la conclusión de esta línea de investigación realizada por Habermas y sus asociados (argumentos similares son propuestos por Gebser, Campbell, Piaget, Kohlberg, Bellah, Lenski, etcétera). Es a la *estructura* tribal y no a sus miembros concretos a lo que nos dirigimos.

Al mismo tiempo, tanto Habermas como yo creemos que al menos algunos individuos de las sociedades ganaderas desarrollaron la capacidad de racionalidad; y yo creo que algunos fueron aún más lejos hasta adentrarse en lo transracional (a saber, los chamanes), si no como una adaptación permanente, al menos como experiencia cumbre o estado alterado. Comentaremos estos reinos transracionales en el capítulo 8. [Véase *Psicología Integral*]

23. Habermas, *Communication and the evolution of society*, Beacon Press, página 161.

24. *Ibíd.*, p. 112.

25. *Ibíd.*, p. 104.

Cuando Gary Snyder hizo el comentario muy admirado en algunos círculos ecológicos de que todos los problemas de la humanidad comenzaron cuando los humanos inventaron dioses y diosas de «otro mundo», traicionó la preferencia ecomasculina por el tribalismo reinterpretado. No había manera de que la organización social fuera más allá del aislacionismo si no se encontraba un tipo de cosas en común que estuviera más allá del parentesco, y esto es lo que los motivos míticos aportaron. Lenski nos informa de que la mayoría de tribus recolectoras tenían capacidad para mantener a unas cuarenta personas, las cuales no se podían integrar en colectivos sociocéntricos convencionales sin el poder mítico

trascendental de unos antepasados comunes y una identidad grupal extendida más allá de los limitados lazos de las uniones de parentesco. Lejos de ser «global», la conciencia tribal es totalmente fragmentada en cuanto a estructuras de unidad intersubjetiva y unificación (a continuación, véase también nota 26)

26. Pruebas detalladas de estas correlaciones son presentadas en *Después del Edén*.

En lo relativo a la naturaleza de la visión chamánica de la que tantos hombres blancos americanos de clase media han leído tanto, el único libro que puedo recomendar sin reservas es *The spirit of shamanism*, de Walsh, una excelente revisión de este difícil y truculento tema. Walsh es uno de los principales líderes del movimiento transpersonal y su equilibrada visión, decisiva en muchos sentidos, es una importante contribución a este campo. El trabajo de Walsh es tan valioso porque reconoce las intuiciones espirituales pioneras del chamanismo y simultáneamente lo sitúa en una perspectiva más amplia, un logro que le supuso el elogio de los intelectuales.

A lo largo de su trabajo, breve pero exhaustivo, Walsh señala que es algo normalmente asumido que el viaje chamánico (fenómeno general que quizá sea el rasgo central y característico de las complejas prácticas chamánicas) es el mismo estado que se alcanza con las prácticas yóguicas, budistas, místicas o incluso en los estados esquizofrénicos. Walsh presenta, en primer lugar, un análisis «horizontal» de varios factores (tales como grado de control consciente, conciencia del entorno, concentración, capacidad de comunicación, identidad y elevación), todos los cuales, tomados en conjunto, diferencian claramente el viaje chamánico de los estados yó-guicos, budistas, místicos o esquizofrénicos (que están asimismo claramente diferenciados entre ellos). «Este planteamiento — señala — nos permite avanzar desde las comparaciones unidimensionales a las multidimensionales y distinguir los estados con mayor sensibilidad.»

Walsh no se detiene aquí; después de diferenciar claramente el estado chamánico en su filtro horizontal, aplica un filtro evolutivo o «vertical», utilizando los criterios habituales y aceptados de los estadios de la evolución en general. Llega a la conclusión de que, de los tres estadios principales de evolución transpersonal (sutil, causal y no-dual, que representaremos en el capítulo 8), «los chamanes fueron posiblemente los primeros maestros del reino sutil».

Reconoce que, con toda probabilidad, algunos chamanes trascendieron su propia vía y desarrollaron estados causales y no-duales, pero las características centrales definitorias del chamanismo parecen estar claramente en el nivel de los fenómenos sutiles.

Como hay muchas formas de meditación yóguica y budista que, según los mismos criterios, alcanzan más allá de lo sutil hasta los reinos causales y no-duales, Walsh deduce que estas tareas contemplativas (y otras como ellas) son de alguna forma más avanzadas (o manifiestan una profundidad mayor) que el típico viaje chamánico; no hace falta decirlo: esta desagradable «clasificación» irritó a algunos relativistas culturales, por un lado, y a algunos defensores del chamanismo, por otro.

En representación de los relativistas culturales, Winkelman (1993) volvió a repasar todas las viejas (y perfectamente contradictorias) razones por las que ninguna postura puede ser intrínsecamente superior a otra (excepto, por supuesto, *su* postura, que pretende ser intrínsecamente superior a sus alternativas). Winkelman toma alegremente la postura de que es universalmente verdad que no hay posturas que sean universalmente verdaderas.

Habiendo eximido a su propia posición de la crítica que aplica a los demás, Winkelman continúa con el *análisis funcionalista* habitual de los sistemas sociales y concluye, como deben hacerlo todos los trabajos funcionalistas, con que si una práctica sociocultural es *adaptativa*, es decir, si posee *encaje funcional*, entonces no puede ser juzgada como inferior a cualquier otra producción porque encaja tal como es (y así, dice, los sistemas yóguicos no hubieran funcionado en las culturas chamánicas, y por tanto los sistemas yóguicos no pueden ser llamados «más profundos» o «más avanzados» o cualquier otra distinción cualitativa).

Pero nadie pretende que los sistemas yóguicos (o budistas o contemplativos) encajen en las culturas chamánicas (de hecho, no lo harían; entre otras muchas razones, la base de la cultura chamánica era preconventional, con un recurso escaso de *poder*, mientras que la base de las culturas de las tradiciones contemplativas era convencional con principios de posconventionalidad, cuyos recursos escasos eran la *participación* legal y un principio de reconocimiento del yo).

Así, la conclusión de Winkelman, cuando se trata únicamente de *encaje funcional*, es muy correcta (y tanto Walsh como yo hemos

estado de acuerdo con ella, hasta donde llega); la cuestión es que es muy irrelevante respecto al tema central. El planteamiento de Winkelman es exclusivamente del sendero derecho (inferior derecho, para ser más específico) y reduce todas las pruebas de validez (de verdad, veracidad, significado cultural y encaje funcional) al encaje funcional y a los marcadores monológicos del sistema (reduce todas las dimensiones de la izquierda al cuadrante inferior derecho), y por tanto su planteamiento *ni siquiera puede distinguir las distinciones cualitativas para empezar* (razón por la que debe enterrar *implícitamente su propio* sistema de valores en una postura que niega *explícitamente* esa misma posibilidad: es la contradicción habitual hallada en los planteamientos del sendero derecho exclusivamente).

El encaje funcional, como hemos visto, reconoce únicamente una prueba de validez: ¿funciona el sistema o no?, ¿funciona de forma adecuada en su entorno?, ¿es adaptativo?, ¿es pragmáticamente funcional?, ¿*funciona*? Ante esa única y monológica prueba de validez, el encaje funcional sólo tiene una respuesta: sí, funciona, o no, no funciona. *Si funciona* (a su manera y en su lugar), entonces *aquí se acaba la discusión* acerca de los valores, acerca de qué sistema es superior o inferior, más profundo o más plano, mejor o peor, más o menos abarcante. Si funciona bien, entonces es absolutamente y de todas las maneras posibles tan bueno como cualquier otro y ¿quiénes somos nosotros para juzgarlo más allá de ese punto?

No importa que el juicio del pluralismo universal sea, en sí mismo, *un juicio* que sitúa su posición como infinitamente mejor que el estrecho etnocentrismo, ¡y con razón! La postura funcional relativista hace colapsar todos las *distinciones cualitativas* del sendero izquierdo (incluyendo las que *permiten su propia posición*) en los marcadores de funcionalistas del sendero derecho, luego no puede pronunciarse sobre la verdad o bondad de su propia posición, y de esta forma *se exime* totalmente de cualquier discusión abierta y evaluación de distinciones cualitativas, de las dimensiones del sendero izquierdo en general (hace un juicio poco reflexionado perteneciente al sendero izquierdo que niega la significación de todo el sendero izquierdo).

Como dice Taylor, esta postura entierra sus propias huellas, y pasa el tiempo denunciando en voz alta y retóricamente a todos aquellos que no muestran la misma duplicidad ni esconden su propia

posición. Es *un juicio de valor* (correcto en parte, en mi opinión) que, sin embargo, *niega* oficialmente y con obstinación todo juicio de valor; y la única forma de hacerlo es negándose totalmente a reconocer sus propias escalas de valores *ocultos* (afirma ser superior en un mundo en el que se supone que nada es superior, en el que se supone que los valores son *equivalentes* si encajan funcionalmente. Pero si todos los valores fueran realmente equivalentes, entonces el pluralismo tolerante no podría ser mejor que el estrecho etnocentrismo y el racismo: esta postura no encuentra su propio juicio de valor previo y más profundo —correcto en mi opinión— sobre el que su tolerancia pluralista necesariamente descansa); esta profunda ofuscación permite que todos *los valores se reduzcan* al encaje funcional, donde se vuelve loco en el absurdo de sus propios términos: ¿*si les funciona* a los nazis, quiénes somos nosotros para juzgar? Auschwitz, todos están de acuerdo, fue muy eficaz, y según los criterios expresados por Winkelman, no podemos hacer más juicios.

Así, la principal «crítica» de Winkelman reduce todos los valores al encaje funcional, y allí se esconde, aparentemente inmune a toda crítica. Su análisis funcional es preciso en cuanto a lo que cubre, aunque es, como ya he indicado, totalmente irrelevante. Su análisis nos dice que, en el cuadrante inferior derecho, el chamanismo estaba perfectamente adaptado (y encajado funcionalmente) a las sociedades donde se dio, y por tanto no puede ser juzgado en esos términos como inferior; esto es verdad. Según el criterio de *encaje funcional* (legitimación), el sistema yóguico/contemplativo no era tampoco mejor ni peor que el chamánico (realmente, todos estamos de acuerdo en que hubiera sido peor: no hubiera encajado).

Nadie (ni Walsh, ni yo) ha dicho nunca lo contrario.

Pero según virtualmente cualquier criterio de las dimensiones del sendero izquierdo (desarrollo evolutivo de potenciales estructurales que se muestran como cambios cualitativos más profundos y más amplios), el típico viaje chamánico fue una tarea pionera que sería profundizada y ampliada por las tareas contemplativas construidas a partir de él en la evolución espiritual subsiguiente, una evolución que llevaría de los desarrollos sutiles a los causales y no-duales (todos ellos serán comentados en el capítulo 8). (Véase también *Psicología integral*.)

Winkelman mismo da un ejemplo de lo que él considera su

punto principal. Dice que un mechero puede ser más avanzado que una simple piedra de pedernal, pero habrá momentos en los que ésta será más útil, de manera que ni uno ni otra se pueden considerar intrínsecamente mejores, ya que si encajan en su función práctica/adaptativa son igualmente satisfactorios. Este, evidentemente, es el argumento del encaje funcional que tanto Walsh como yo hemos aceptado como verdadero desde el principio. Completamos, pues, la analogía y señalemos el otro hecho (olvidado) por Winkelman: como dice, el mechero es tecnológicamente *más avanzado*. El mechero incluye una piedra de chispa, *además* de otros descubrimientos cognitivo/técnicos más sofisticados (incluye, por ejemplo, una rueda que la mayoría de las sociedades recolectoras no habían descubierto aún).

Así, la principal analogía de Winkelman, con la que acaba su crítica de manera apoteósica, señala estos dos hechos: hay circunstancias en las que tanto la piedra como el mechero serán igualmente apropiados, es decir, tienen un encaje *funcional igual*; y el mechero es más avanzado cognitiva y tecnológicamente. El análisis de Winkelman sólo cubre el primer caso; el de Walsh cubre ambos; y así, el argumento de Walsh suplanta en su conjunto al de Winkelman por ser éste más estrecho.

Entonces, Winkelman introduce ocultamente sus propios valores en el análisis afirmando (correctamente, a mi juicio) que el perspectivismo centrado en el mundo «tiene ventajas al mostrar múltiples perspectivas que *son más abarcentes y completas*»; una postura correcta en conjunto que, sin embargo, debe ser negada de forma oficial, ya que la mayoría de las culturas etnocéntricas que él estudia no poseen el pluralismo mundicéntrico, y por tanto tendría que admitir que su postura (moderna, occidental) es superior a la estrechez etnocéntrica (no puede hacerlo debido a que su postura oficial de no poder hacer ningún juicio universal intercultural) (Véase nota 26 del capítulo 1, p. 620).

Muchas aproximaciones al chamanismo asumen que está, básicamente, la realidad ordinaria, por una parte, y el «misticismo» (o realidad no ordinaria), por otra. Esta distinción simplista (ordinario frente a no ordinario) permitió a Gary Doore, por ejemplo, decir que «chamanes, yoguis y budistas, todos ellos, acceden al mismo estado de conciencia», y a Holger Kalweit afirmar que el chamán «experimenta la unidad esencial: el samadhi de los hindúes o lo que los espiritualistas y místicos occidentales llaman iluminación,

unión mística». Pero como señala Walsh: «Estas afirmaciones parecen estar basadas en similitudes más bien superficiales.»

El análisis multidimensional y reticular de Walsh (tanto horizontal como vertical) ha roto de manera irrevocable ese planteamiento simplista. Es imposible examinar todas sus variables (que difieren considerablemente entre los diferentes estados) y no sentirse impresionado por las diferencias, grandes o sutiles, entre estos estados. Además, armado de este análisis más preciso, es imposible no detectar factores evolutivos en el desarrollo de los estadios mismos: como todo lo demás en el *Kósmos* parece crecer y evolucionar: la bellota no se presenta inmediatamente como un roble plenamente formado. Los análisis verticales y horizontales de Walsh han hecho avanzar este campo enormemente.

La segunda crítica, relativamente menor del análisis de Walsh, vino de aquellos autores que ven al chamanismo como una vía de «acceso» a los mismos niveles cualitativos de despliegue de profundidad que los sistemas contemplativos más avanzados. Gracias al fino y sofisticado análisis de Walsh, ahora parece muy probable que el típico viaje chamánico fuera una innovación pionera dentro del dominio transpersonal/espiritual: una innovación que descubrió niveles de profundidad no imaginados en el mundo convencional, y una profundidad que las tareas contemplativas posteriores profundizarían y extenderían. Así, estas se aventurarían aún más lejos en las extraordinarias profundidades del gran Más Allá, al ir construyendo sobre los descubrimientos espirituales de los grandes viajeros chamánicos y apoyarse, por tanto, en los hombros de estos gigantes.

27. La estructura «mítico-racional» es un término específico para el operacional concreto, pero yo también lo uso, en sentido general, para referirme a la racionalización de cualquiera de las estructuras míticas.

28. Habermas, *Communication and the evolution of society*, Beacon Press, páginas 112-13.

29. *Ibíd.*, p. 105.

30. *Ibíd.*

31. *Ibíd.*, p. 114.

32. Los pocos movimientos de mujeres que surgieron en las primeras sociedades, como la griega, aparecieron precisamente en los lugares donde la racionalidad ya había emergido, y donde las identidades egoicas estaban emergiendo tentativamente a partir de

las basadas en el rol. Pero allí donde la diferenciación entre biosfera y noosfera no era completa, las identidades biosféricas absorbieron estos movimientos, sacándolos de la noosfera y encajándolos de nuevo en los determinantes biológicos.

Como mencioné anteriormente, en las sociedades horticultoras, en las que las mujeres eran una parte importante de la fuerza productiva, funcionaba un tipo de acuerdo igualitario, pero no estaba asegurado por determinantes legales noosféricos estables sino simplemente por las contingencias biosféricas. La azada puso el poder en manos de las mujeres, de la misma forma que el arado se lo quitó. La biosfera y la noosfera no habían sido diferenciadas en estas sociedades y, por tanto, los determinantes sociales siempre volvieron a la selección biosférica en momentos de tensión, defensa o alteraciones del tipo que fueran. En ningún caso constituían modelos de lo que serían las sociedades igualitarias, *diferenciadas* e *integradas*. (Todo esto se estudia en detalle en el volumen II.)

Asimismo, en el volumen II veremos el papel jugado por la industrialización (el correlato histórico en el cuadrante inferior derecho de la racionalidad egoica del cuadrante superior izquierdo) fue un instrumento de liberación de la mano de obra humana (y de la mujer) de los determinantes biosféricos (aunque podía llegar demasiado lejos, hasta la disociación o eco-crisis). No estoy ignorando de ningún modo la industrialización o el cuadrante inferior derecho; me centro en ellos en el volumen II.

Como señalé en el texto, pienso que muchas ecofeministas sienten que tienen que poder señalar una sociedad en el pasado en la que las mujeres fueran «iguales» para mostrar que esa igualdad es una posibilidad dentro de la condición humana. Pero yo defiendo que la posibilidad reside en un nuevo emergente, no en una resurrección. Si adoptamos el modelo de la resurrección —una gloria pasada que se perdió— entonces tenemos que remitirnos a las culpas: los malvados hombres debieron usurparla y las mujeres deben haber sido estúpidas o débiles para permitirselo. El modelo de la resurrección (romántico) necesita que los hombres sean unos cerdos y las mujeres unas borregas, mientras que el modelo emergente (o de crecimiento) retrata tanto a hombres como a mujeres como esencialmente co-creativos.

33. Hubo, evidentemente, muchos antecedentes del feminismo a lo largo de la historia (en Europa, Grecia, India, África del Norte, etc.); se podría mencionar de forma especial el libro de

Christine de Pisan, *Book of the cities of ladies*. Sin embargo, como Riane Eisler señala: «El feminismo como ideología moderna no surgió hasta mediados del siglo XIX» (*Chalice*, p. 165). Volveremos a la emergencia del movimiento de las mujeres en el capítulo 11.

Referencias: Elise Boulding, *The underside of history*; Sheila Rowbotham, *Woman, resistance and revolution*; Marilyn French, *Beyond power: on women, men, and morals*; Susan M. Stuard (ed.), *Women in medieval society*; Nawal el Sadawii, *The hidden face of eve: women in the Arab world*; Nancy Cott y Elisabeth Pleck (editoras), *A heritage of her own*; Gerda Lerner, *The majority finds its past: placing women in history*; La Frances Rodgers-Rose (ed.), *The black woman*; Martha Vicinus (editora), *Suffer and be still: women in the victorian age*; Jeanne Achterberg, *Woman as healer*.

34. La afirmación de una conexión especial entre la mujer, la naturaleza (tierra) y el cuerpo es examinada en detalle en el volumen II. La afirmación misma ha sido enunciada de forma positiva por muchas feministas y ecofeministas, y ha sido con denada igualmente por muchas feministas liberales. La dificultad, tal como yo la veo, es que, si vamos a hacer esa afirmación, ¿cómo puede hacerse sin «encasillar» a las mujeres o relegarlas simplemente al dominio de la emoción/sentimiento? En otras palabras, se debe encontrar una forma de preservar y negar esa afirmación. Creo que es factible, y el volumen II explorará esa posibilidad.

De momento, estas son las posiciones (muy diferentes) que tenemos en relación a la «conexión especial» entre mujeres, naturaleza y cuerpo: la conexión especial: 1) existe realmente; 2) fue afirmada como existente por algunas mujeres con sentido positivo, y 3) fue afirmada por algunos hombres como preludio a la opresión de toda la esfera. Cualesquiera de estas versiones de la «conexión especial» está comprendida en mis comentarios dentro el texto; mi opinión específica y los detalles reales se encuentran en el volumen II.

35. Habermas, *Communication and the evolution of society*, Beacon Press, p. 114.

36. *Ibíd.*, p. 197.

37. *Ever-present origin* de Gebser, está disponible ahora en inglés (Ohio University Press). He tomado todas las citas de esta sección de Feuerstein, en *Structures of consciousness*, que es, con mucho, la mejor presentación del trabajo de Gebster. Feuerstein hace también una correlación de los estadios de Gebser con los suyos

propios.

38. Todas las citas son de Feuerstein, *Structures of consciousness*. [Para los detalles precisos de la visión-lógica y los subestadios posformales, véase *Psicología integral*.]

39. Algunos términos del cuadrante inferior izquierdo están tomados de *Después del Edén y Los tres ojos del conocimiento*: plerromático (físico/material), urobórico (reptiliano/tronco cerebral) y tifónico (paleomamífero/límbico), aunque todos ellos son usados en sentido muy general (tanto aquí como en *Edén*) para indicar visiones del mundo en las que estos elementos, aunque no son el único determinante, constituyen su parte más importante, definiendo a menudo su atmósfera general (y a veces su recurso más escaso). El «arcaico», tal como señalo en el texto, es un término en el que cabe todo, cualquier estructura anterior a los conceptos (y a veces, como en Jung, sirve para referirse a cualquiera de los conceptos, imágenes, formas míticas..., «heredados» o «arquetípicos»).

Como he indicado previamente, si el lector no se siente cómodo extendiendo la «conciencia» (o aprehensión de cualquier tipo) a cualquiera de los holones «inferiores», y en consecuencia no cree que haya ningún tipo de espacio compartido entre ellos, entonces puede *simplemente* interpretar todo el cuadrante inferior izquierdo como el desarrollo ontogénico del ser humano actual: comienza como cigoto unicelular (protoplásmico), que en sí mismo abarca moléculas, átomos y partículas subatómicas (pleromático), y se sigue desarrollando a través de funciones vitales diferenciadas (vegetativo) hasta el tronco cerebral reptiliano (urobórico, incluido el desarrollo de agallas), el sistema límbico paleomamífero (tifónico) y el sistema del neocórtex, en el que las visiones del mundo se desarrollan desde lo mítico a lo mágico y lo racional.

Mi punto es que estas dos interpretaciones (ontogenia humana y los espacios en el mundo de los holones previos) están diciendo fundamentalmente lo mismo. Incluso las estructuras disipativas bifurcantes muestran «sistemas de memoria» del camino seguido para construirse (retroceden según ese mismo sendero al disolverse, como vimos en el capítulo 2). No parece muy sorprendente que los seres humanos tengan ese mismo sistema de memoria (¡la memoria guardada en las células cerebrales no es el único tipo de memoria que ha generado el *Kósmos!*). Los espacios previos están plegados en nosotros, precisamente en la forma de

sistemas de comunicaciones ancestrales.

No baso mi argumentación, de ninguna manera, en este ejemplo, pero es ilustrativo que los seres humanos bajo los efectos de drogas como el LSD, que hacen estallar la realidad convencional, a menudo informan de recuerdos no sólo de su propio nacimiento, sino «recuerdos» de identificaciones animales y vegetales, incluso de resonancia atómica: los espacios están allí, plegados dentro de nosotros, subholones dentro de nuestra construcción, hablándonos todavía desde la profundidad de nuestro propio álbum de fotos *kósmico*.

40. Esto implica la posibilidad de la existencia de bioenergías más sutiles, que numerosos investigadores (desde William Tiller a Hiroshi Motoyama) sienten que envuelven *holárquicamente* el cuerpo-mente. Pero estas energías aún son *exteriores* y pueden ser *monológicamente* percibidas con el equipo apropiado (o sentidos más sutiles), y por tanto pertenecen a este cuadrante (aunque tengan varios correlatos en los demás, como todos los demás holones).

Igualmente, me gustaría señalar el trabajo de Da Avabhasa, que ha esbozado los diferentes estadios de crecimiento y desarrollo de la conciencia humana (que exploraremos en el capítulo 8); sin reducir estos estados a componentes corporales, señala que todos ellos tienen correspondencias en el cuerpo (incluso el Testigo causal supraindividual tiene su correspondencia en la región del corazón, en la parte derecha). Todas estas correlaciones corporales son del cuadrante superior derecho, y refuerzan mi punto central de que cada holón (sea lo trascendente que sea) tiene estos cuatro cuadrantes, estos cuatro correlatos.

Finalmente, me gustaría destacar el trabajo de Michael Murphy, cuyo libro *The future of the body* es un magnífico estudio de las correspondencias entre el cuerpo y la conciencia en transformación y evolución: otro ejemplo más de que todos los holones manifestados tienen cuatro cuadrantes. Murphy se ha dedicado a destacar la importancia del cuadrante superior derecho en la transformación humana (sin reducir la evolución humana a ese cuadrante).

En el volumen II volveremos al tema de la interacción entre los cuadrantes SD y SI, tanto en el desarrollo convencional como en el superior. Vemos esta interacción no sólo en campos como la psiquiatría médica (donde el papel de los neurotransmisores en el funcionamiento normal y en la enfermedad mental se está haciendo

más obvio), sino también en áreas tan «místicas» como las drogas psicodélicas y las nuevas máquinas «cerebro/mente», capaces de inducir una variedad de estados «meditativos». El significado de todo esto será explorado más adelante con todo detalle.

41. Sin embargo, los propios escritos de Marx no son tan reduccionistas como se dice, ni como se les hace ser en la práctica. En el volumen II, los aspectos más sutiles del materialismo serán examinados y situados en el contexto de visiones evolutivas del mundo. La gran fuerza del sistema marxista, en conjunto, es que mantuvo vivo un modelo *de desarrollo* de la evolución humana, por lo que muchos autores serios (no reduccionistas), como Lenski y Habermas, han vuelto a él una y otra vez para hacerse con intuiciones útiles (todas ellas, como digo, son examinadas detalladamente en el volumen II).

42. Un ejemplo de cuál es el trabajo de Habermas sobre el intercambio comunicativo no restringido, que es el único que puede asegurar un *acuerdo no forzado* sobre *cualquiera* de estos temas. En los capítulos 12, 13 y 14 volveremos al fracaso espectacular de prácticamente todas las ecofilosofías en su trato con la noosfera y sus distribuciones y distorsiones.

43. Es decir, el *movimiento general de transformación cultural* va desde el cuadrante superior izquierdo del potencial cognitivo individual al inferior izquierdo de la visión colectiva; en primer lugar, es marginal pero acaba encajándose en las instituciones sociales (cuadrante inferior derecho), y en ese momento las instituciones básicas automáticamente ayudan a reproducir esa visión del mundo (II) y a socializar al individuo (SD) en las generaciones sucesivas, actuando como «marcadores de la transformación» —una transformación comenzada, en primer lugar, en un momento de emergencia individual creativa y de trascendencia—. Este proceso es discutido con todo detalle en el volumen II.

44. Las grandes «religiones del mundo» (hinduismo, budismo, cristianismo, islamismo, etc.) que existen actualmente (y que examinaremos en el capítulo 7) surgieron en la época general del *imperialismo mítico*, y todas ellas permanecen arrojadas en *estructuras superficiales* (y en éticas) que están dos épocas tecnológicas por detrás en el tiempo. Ninguna de estas religiones (ni las religiones tribales previas) han surgido de una cultura global y, por tanto, ninguna de ellas puede hablar (ni hablará) a la cultura mundial emergente, por muy importantes que sean sus prácticas

específicas (que continuarán siendo importantes).

Más bien, a medida que se va creando una cultura global, y a medida que sus estructuras superficiales comiencen a compartir un lenguaje común, entonces, desde dentro de esa cultura global, surgirá la nueva religión(es), que hablará en parte este lenguaje global, y trabajará este discurso común, señalando también más allá de él. La era en la que una religión específica (por ejemplo, la cristiana o budista) se podía introducir en un territorio y simplemente convertirlo (por la fuerza de las armas o de la persuasión verdadera) ha pasado ya hace mucho. No tengo duda de que estará basada en las religiones anteriores; pero no creo que simplemente venga de cualquiera de ellas.

Las religiones tribales de la Tierra surgieron dentro de una visión del mundo de indisociación mágica y sobre una base tecnoeconómica de estacas y lanzas (con poco poder), en sociedades unificadas por lazos de parentesco. Las grandes religiones del mundo surgieron dentro de una visión mítica y mítico-racional, y sobre una base tecnoeconómica de caballos y arados (pastoril/agrícola), en la que había poca participación, y por tanto las estructuras de poder, participación, riqueza y acceso a lo divino eran muy rígidas. Las prácticas morales específicas de estas religiones a menudo están (todavía) unidas a estructuras superficiales que simplemente tienen poco sentido (si es que tienen alguno) en el mundo de hoy: no comas carne de cerdo, no comas con la mano derecha, no duermas sobre lana, no dejes entrar a las mujeres en el templo...

Por mucho que los componentes esotéricos o místicos de estas religiones penetraran más allá de las formas exotéricas, hay límites en cuanto a la distancia que uno puede saltar más allá de su propia piel. En el cambio de las sociedades agrarias a las modernas, y de éstas a las posmodernas, hay mucho campo que recorrer y mucha distancia que andar para que las prácticas contemplativas lo puedan cubrir por sí mismas (y demasiada escoria de la que deshacerse sin ser condenado por pecador).

No, la nueva religión mundial vendrá de una nueva cultura global y no será algo tomado del pasado. La nueva religión mundial se sentirá como en casa dentro de la conciencia contemplativa, pero será una conciencia que hablará también de forma natural el lenguaje de los chips, y se verá a sí misma de forma igualmente clara tanto en la realidad virtual como interactuando con los elementos naturales; su perspectiva global y su pluralismo universal se darán

por hechos, y el Espíritu se moverá por los circuitos de fibra óptica tanto como por la sangre y la carne. Todo esto será natural, normal y vivo, y desde dentro de ese circuito global las nuevas voces de la trascendencia comenzarán a atraer a quienes sean sensibles a lo Divino. Desde el interior de esa red de información neural, de los nuevos campos comunales, llegarán las voces que proclamarán la liberación.

Los distintos movimientos Nueva Era afirman anunciar esta revolución mundial de la conciencia. Pero, como este libro hará obvio, creo que estos movimientos fracasan estrepitosamente: les falta una visión-lógica sostenida de las dimensiones internas y externas, les falta una tecnología consistente para acceder a las dimensiones internas superiores, les faltan los medios (incluso la teoría) de la institucionalización social (en otras palabras, tienen fallos en el análisis y en la práctica en los cuatro cuadrantes). Además, la mayoría de los planteamientos Nueva Era y nuevo paradigma, a pesar de su pretensión de ser poscartesianos, simplemente reproducen el tipo de fenómenos descritos como posibles en el mundo cartesiano; no desafían decisivamente el paradigma fundamental de la Ilustración. (Volveremos a este tema, con frecuencia, a lo largo del libro.)

Como tales, la mayoría de los movimientos Nueva Era no incluyen la visión racional del mundo de forma que pueda ser trascendida e incluida; más bien, la mayoría de ellos acaban retrocediendo a distintas formas de imperialismo mítico (incluso magia tribal). Estos movimientos destacan la autorrealización, que con frecuencia se reduce a egoísmo mágico; y este narcisismo mágico ha sido trabajado y convertido en una mitología de la transformación mundial que apenas esconde su tendencia imperialista.

45. Habermas, *Communication and the evolution of society*, Beacon Press, página 164-65.

46. *Ibíd.*, pp. 165-66.

47. Véase *The choice: evolution or extinction?*, de Laszlo, una interesante discusión sobre estos temas. Como siempre, la presentación de Laszlo es muy directa y precisa, y todos podemos aplaudir cuando dice que «la cultura de la interexistencia [por la que lógicamente aboga] tiene una lógica inclusiva: es tú y yo, ellos y nosotros. Reemplaza a la lógica del egoísmo y la exclusión, que dice tú o yo, nosotros o ellos. La nueva lógica permite a la gente y a las sociedades jugar juegos positivos en los que todos ganen... La gran

ventaja de la cultura de la interexistencia es que, con su lógica inclusiva, podría armonizar las formas y facetas de la diversidad».

Es evidente que podría; la «lógica inclusiva» es visión-lógica. Pero Laszlo no dice qué estadios son necesarios para llegar a la visión-lógica, y así los pasos cruciales necesarios para la «gran solución» permanecen en la oscuridad. Laszlo tiene mucha razón, creo, cuando dice: «Aunque estos factores son subjetivos y culturales [sendero izquierdo] más que objetivos y físicos [sendero derecho], no debemos ignorarlos ni subestimar su importancia. Cuanto más desarrollada está una persona (no, por supuesto, en el sentido meramente económico sino en el sentido de ser un ciudadano responsable y maduro), tanto más esa sociedad tiene la oportunidad de desarrollarse» (pp. 140-41).

Pero respecto a este «mayor desarrollo», no oímos nada más. Siento mucha simpatía por la presentación que Laszlo hace en *The choice* (en concreto, su énfasis en las dimensiones del sendero izquierdo, en claro contraste con su posición previa que ponía el acento casi exclusivamente en el sendero derecho de la teoría sistémica, incluso insiste en enmarcar sus pensamientos en el holismo objetivo y sistémico; y apoyo totalmente su noción de «modernización», no «occidentalización»). Pero sin una comprensión más clara de los estadios reales de la transformación personal y cultural que dan como resultado una conciencia global capaz de la «interexistencia», la llamada de Laszlo a la «educación», a la «comunicación» y a «más información» sigue siendo incipiente al mapa cognitivo del mundo creado a cada nivel básico u ola (tanto individual como colectivamente).

48. Para leer un relato escalofriante de esta retribalización y su creciente influencia en el futuro inmediato, Véase «The coming anarchy», de Robert Kaplan, en el número de *Atlantic* de febrero de 1994. Kaplan también ve el mundo dirigido hacia la globalización, pero con un periodo de transición previo de retribalización: «Mientras que el futuro lejano verá probablemente el emerger de un híbrido racial, un hombre globalizado, las próximas décadas nos harán más conscientes de nuestras diferencias que de nuestras similitudes.»

Kaplan liga sus tesis al trabajo de Van Creveld, *Transformations of war*, a los estudios medioambientales de Dixon y a los pensamientos de Huntington sobre el hundimiento cultural: bajo diversas tensiones medioambientales y demográficas,

numerosos mecanismos estatales de gobierno se fragmentarán en bandas tribales étnicas. Y Kaplan señala (citando a Van Creveld) que los futuros «conflictos armados tendrán más que ver con las luchas de tribus primitivas que con la guerra convencional a gran escala» (regresión a la guerra tribal previa a la guerra estatal que predijo Von Clausewitz).

Habr^á *guerra*, debido a que a un gran número de seres humanos, a menos que se les contenga, les encanta la emoción de las batallas (a los hombres, la lucha, y a las mujeres, la emoción de ofrecer hijos y maridos por la gloria de la batalla). El libro de Van Creveld comienza «demoliendo la noción de que a los hombres no les gusta luchar». Como señala Van Creveld: «A lo largo de la historia, por cada persona que ha expresado su horror a la guerra hay otra que encontró en ella la más maravillosa de las experiencias otorgadas al hombre, incluso hasta el punto de que después se pasó la vida aburriendo a sus descendientes con los relatos de sus hazañas.» Con una intuición extremadamente aguda, Van Creveld sabe exactamente por qué: «Obligando a los sentidos a enfocarse en el aquí y ahora, la batalla puede hacer que un hombre se libere de ellos.»

Y así, señala Kaplan: «Como cualquiera que haya tenido una experiencia con los chetniks en Serbia, los technical en Somalia, los tonton macoute en Haití o los soldados de Sierra Leona te puede decir que, en los lugares donde la Ilustración occidental no ha penetrado y donde siempre ha habido una pobreza masiva, la gente encuentra liberación en la violencia.» Y «sólo cuando la gente adquiere un cierto nivel económico, educativo y cultural esta tendencia es tranquilizada».

La guerra tribal aumenta: «Porque el radio de confianza dentro de las sociedades tribales se estrecha hasta la familia inmediata y los camaradas de la guerrilla [en gran medida lo preconventional y egocéntrico], entonces las treguas firmadas con un comandante pueden ser inmediatamente rotas por otro.» De la misma forma, «cuando las culturas [etnias], más que los Estados, luchan, entonces los monumentos culturales y religiosos son armas de guerra que participan justamente en el juego».

Niego la posibilidad de que nada de esto ocurra; en conjunto, es coherente con la regresión directa según las líneas de las transformaciones previamente seguidas en el ascenso. «La tribalización» en el mundo de hoy es «mala», mientras que

previamente era la norma (era «buena») precisamente porque *ahora* es regresiva: ahora se mueve por debajo del horizonte del perspectivismo universal, mientras que antes simplemente luchaba por llegar a él.

Esa *regresión* no infecta únicamente a los movimientos sociales, se extiende rampante en muchos tipos de «nuevos paradigmas», desde la «eco-sabiduría» tribal hasta los imperialismos mágicos y míticos de la Nueva Era, hasta la inmersión bio-céntrica y ecocéntrica precisamente en la esfera que no puede asumir un *perspectivismo* universal. Todos ellos son ofrecidos, por supuesto, como salvación «global», pero también prácticamente todos son simples derivados de una retribalización extendida y regresiva.

Capítulo 6. Magia, mito y más allá

1. Como veremos con todo detalle en el capítulo 8, el Espíritu no es sólo, o incluso no de forma especial, la cumbre de la evolución o algún tipo de punto omega Divino (aunque esto es parte de nuestra historia). El Espíritu es principalmente el Fundamento vacío, o Vacío sin base, plenamente presente en cada estadio de la evolución, como la apertura en la que ese estadio particular se desarrolla y, al tiempo, la sustancia de aquello que se desarrolla. El Espíritu *trasciende* e *incluye* el mundo: *trasciende*, en el sentido de que es anterior al mundo, anterior al Big Bang, a cualquier manifestación; *incluye*, en el sentido de que el mundo no es sino Espíritu, y la forma no es sino Vacío. La manifestación no es algo «aparte de» el Espíritu sino una actividad del Espíritu: la evolución del *Kósmos* es Espíritu-en-acción.

Muchos ecofilósofos, que tienen preferencia por un Dios que pueda ser visto con sus ojos empíricos intentan negar cualquier aspecto trascendental del Espíritu y lo pintan, por el contrario, totalmente en términos inmanentes confundiendo lo finito y lo infinito, o confundiendo lo Sin forma con las formas, finitas y efímeras (confunden el Nirmanakaya y el Dharmakaya). A menudo señalan a Spinoza como apoyo de su posición, lo cual es increíble. Spinoza mantenía que el Espíritu tiene infinitas dimensiones, de las que sólo podemos conocer dos (extensión y pensamiento), de manera que *trasciende* infinitamente y sin embargo *incluye* totalmente el mundo manifestado —una versión de la posición que presento aquí.

Por otro lado, quienes ponen el énfasis *únicamente* en la trascendencia o *únicamente* en la inmanencia son extremadamente

dualistas y divisivos en su ontología, que por tanto degenera rápidamente en ideología. La postura de sólo inmanencia ahora es muy popular; encaja bien con la preferencia de los ecomasculinistas por el tribalismo y del ecofeminismo por la horticultura: indisociación confundida con trascendencia e inclusión.

2. Técnicamente, *preop* y *conop* son un único y amplio estadio, pero la costumbre es tratarlos de manera separada, ya que muchas de sus características son muy diferentes. En cuanto a las edades en las que surgen hemos tomado simplemente las medias.

3. Blanck y Blanck introdujeron el término de *fulcro de desarrollo* para referirse a la separación/individuación de un yo infantil de la madre emocional, basándose en el trabajo pionero de Margaret Mahler. En mi libro *Psicología integral*, sugerí que éste no era sino uno de los numerosos fulcros, siendo cada uno de ellos representante de una diferenciación/integración determinada (o trascendencia e inclusión). Cada uno de estos fulcros (generalmente señalo nueve o diez de los más importantes) establece un nuevo, importante y muy diferente *tipo de frontera* del yo. La ausencia de comprensión de estas fronteras del yo (y sus diferentes funciones) lleva a lo que he llamado la falacia de la frontera simple, falacia que ha trabado muchas teorías psicológicas y coartado absolutamente la mayoría de las teorías místico/psicológicas (como veremos en los capítulos subsiguientes; véase, por ejemplo, la nota 32 del capítulo 13; la nota 17 del capítulo 14). Para estudiosos de este planteamiento, las correlaciones técnicas son las que describo a continuación.

El primer fulcro (F-1) cubre el primer periodo sensoriomotor (0-1 años), comenzando con la indisociación inicial primaria o «conciencia protoplásmica»; es llamado «arcaico», y se resuelve con la primera diferenciación del yo físico de su entorno («incubación») y se consolida finalmente cuando se obtiene la constancia objetal física (alrededor de los 18 meses, en ese momento el segundo fulcro está en camino). El F-1 tiene que ver en particular con el establecimiento de fronteras físicas (el yo físico diferenciado de los objetos físicos).

El segundo fulcro (F-2), el fantásmico-emocional, cubre el último periodo sensoriomotor y el principio del *preop* (1-3 años), y comienza con la indisociación inicial entre el yo emocional y los objetos emocionales («arcaico-mágico»), y se resuelve con el logro de la constancia objetal emocional o libidinal (24-36 meses; diferenciación entre el yo emocional y el otro, establecimiento de

lazos emocionales).

El tercer fulcro (F-3) comienza con la indisociación inicial de los signos mentales y referentes (e indisociación mente-cuerpo), cubre el periodo *preop* (2-7 años) y se resuelve con la emergencia de la constancia objetual conceptual (5-7 años, el establecimiento de fronteras conceptuales). Este periodo está dividido, según Piaget, en *preop* temprano (2-4 años), gobernado por imágenes y símbolos (con una visión «mágica» del mundo), y *preop* tardío (4-7 años), gobernado por conceptos (con una visión del mundo llamada «mágico-mítica»).

Los siguientes tres fulcros (F-4, F-5 y F-6) hacen referencia a las diferenciaciones/integraciones que ocurren durante *conop*, *formop* y la visión-lógica (que exploraremos más adelante en este mismo capítulo). Estas visiones *conop* del mundo están divididas en mítica y mítico-racional; *las formop* en racional y racional-existencial y la visión-lógica en existencial y existencial-psíquica; investigaremos todas ellas más adelante. Los fulcros superiores o transpersonales (F-7 a F-9) serán tratados en los capítulos 7 y 8.

Los *fulcros*, en otras palabras, hacen referencia a los *estadios del yo* y su diferenciación/integración a medida que negocian las *estructuras básicas* del desarrollo cognitivo/consciente (ellas mismas se desarrollan evolutivamente; son necesarias pero no suficientes para constituir los estadios del yo). Las *visiones del mundo* (arcaica, mágica, mágico-mítica, mítica, etc.) se refieren al mapa cognitivo del mundo creado en cada nivel básico u onda (bien individual y colectivamente).

Ni Piaget, ni los psicoanalíticos evolucionistas (como Mahler) distinguen explícitamente entre el primer y el segundo fulcro, sino que lo tratan en conjunto como el mismo proceso de diferenciación (separación-individuación). Sin embargo, sus propios datos sugieren claramente que estos dos estadios son muy diferentes, refiriéndose el primero a la diferenciación del yo físico del entorno físico (una frontera física) y el segundo a la diferenciación del yo emocional del entorno emocional (una frontera emocional). Antes de que los niños hayan negociado este primer fulcro están inmersos en la indisociación protoplásmica; después del primer fulcro, pueden diferenciar claramente el yo físico del otro y asentarse claramente en el medio físico, pero entonces se encuentran en los primeros pasos del segundo fulcro, marcado por la *indisociación emocional* (una ausencia de diferenciación entre las emociones del yo y las del otro). La preponderancia de indisociaciones y «adherencias» en ambos

fulcros lleva a estos investigadores a tratar estos dos fulcros como algo parecido, pero sus propias afirmaciones dejan muy claro que reconocen dos movimientos diferentes, los cuales, entre otras cosas, tienen distintas patologías posibles (psicóticas y límites). Otros investigadores, como Kernberg, reconocen de forma explícita estos estadios diferentes. Pero todos los investigadores ortodoxos detienen su investigación en el fulcro 5 ó 6, e ignoran los fulcros transpersonales (7-9).

De la misma forma, en el otro extremo del espectro, hay un amplio cuerpo de (controvertidas) teorías y datos respecto al estado intrauterino y el proceso de nacimiento (incluido el trauma del nacimiento). Sin entrar en las complicaciones de este debate, admito simplemente que alguna de las investigaciones prenatales pueden ser genuinas, y me refiero a todo ese periodo desde la concepción al nacimiento como fulcro-0.

Este fulcro sigue los *mismos rasgos generales* que cualquier otro, a saber: 1) un estado inicial de indiferenciación o indisociación; 2) un periodo de intensa y a menudo difícil diferenciación (en este caso, el proceso/trauma del nacimiento mismo), y 3) un periodo de posdiferenciación, consolidación e integración (en este caso, posuterino), en preparación para el siguiente fulcro o vuelta de la diferenciación/integración (en este caso, F-1).

Como siempre, una malformación en el desarrollo *de cualquiera de las subfases específicas* de un fulcro (subfase 1, 2 ó 3; una malformación o alteración en la subfase de indisociación, diferenciación o integración) puede dar como resultado patologías muy específicas que *corresponden a las características deformación (y deformación) de esa subfase*. (Todos los rasgos generales de un fulcro son examinados detalladamente en *Psicología integral*, capítulos 3, 4 y 5.)

En el caso del F-0, una fijación en la subfase de fusión/indisociación podría predisponer al individuo a una fusión «somático mística» con el mundo; una alteración en la fase de diferenciación podría disponer al individuo a un choque vital «infernado y sin salida», a una intensa actividad sadomasoquista, a una depresión involutiva; una fijación en el estadio de integración podría llevar a complejos mesiánicos ilusorios (por dar únicamente una muestra aleatoria de las patologías posibles de estas subfases del F-0; volveré a esta investigación dentro de un momento).

De la misma forma, las formaciones (y malformaciones) en

este nivel F-0, como en el caso de cualquier estructuración, hacen tender (pero no lo causan) al desarrollo *subsiguiente* a inclinarse en la misma dirección: el trauma del nacimiento, por ejemplo, podría, con sus cicatrices psicológicas, afectar (y malformar) los desarrollos subsiguientes. Así, una persona con una malformación «sin salida» en la subfase de diferenciación podría llegar a los fulcros evolutivos siguientes con una fuerte predisposición para inclinar *esos* fulcros hacia la depresión, la retirada, inhibiciones, etc.... De forma que, en general, la formación (y malformación) de un fulcro, como el grano de arena en la formación de una perla, causaría un «bollo» o «arruga» en las capas subsiguientes del desarrollo, formando un «complejo» de capas malformadas cuyo núcleo puede remontarse hasta una subfase particular del F-0.

En este sentido, las investigaciones de Stanislav Grof le han llevado a postular tres grandes «reinos del inconsciente humano», a los que nombra como freudiano o biográfico (o inconsciente individual); rankiano o existencial (las matrices psicológicas creadas por el proceso y el trauma del nacimiento), y los dominios transpersonales (que implican arquetipos colectivos supraindividuales, experiencias, intuiciones, etc.). Grof ha descubierto que en diversas circunstancias de profunda tensión (especialmente las inducidas físicamente o a través de drogas), el individuo tiende a una regresión a través de los estadios freudianos o biológicos (experimentando material psicosomático personal) hacia los estadios del nacimiento (reexperimentando el trauma natal real y sus diferentes subestadios), y entrando después ocasionalmente en los dominios transpersonales (experimentando un amplio rango de fenómenos místicos, colectivos, arquetípicos, supraindividuales, transegoicos).

Grof pone un énfasis particular en el segundo reino, las matrices rankianas/natales. Estas «matrices básicas perinatales» (MBP) siguen exactamente las tres subfases del fulcro 0 tal como lo he delineado brevemente: MBP I es la subfase 1, o estado de indisociación oceánica tanto en sus estados alterados como en los no alterados. MBP II es el comienzo de la subfase 2, o proceso de diferenciación, con una intensificación de la «sensación de ser tragado por el cosmos» y de la presión infernal «sin salida», etc. MBP III es el estadio posterior de la subfase 2, con el principio de la expulsión del útero, una intensificación de la presión «volcánica»/dolor, tensión de desmembramiento, estados

estático/masoquistas, etc. Y MBP IV es la subfase 3, el posnacimiento, el estado neonatal posparto, que debe integrar su nuevo ser corporal separado del útero (aunque este sentido del yo no puede aún distinguir de manera estable sus propias fronteras del yo de las del mundo físico a su alrededor: está comenzando el F-1).

Grof ha acumulado, además, gran cantidad de pruebas (aunque todavía existe mucha controversia) de que estas matrices perinatales forman una red entrelazada sobre la que el desarrollo psicológico subsiguiente se desarrollará. Todo lo que quiero señalar es que sus MBP (y los subsiguientes sistemas COEX —o «sistemas de experiencia condensada»—) están en completa consonancia con el modelo presentado aquí (las subfases del F-0 y el modelo presentado del desarrollo evolutivo subsiguiente). Si las investigaciones sustentan el modelo de Grof, sus estadios específicos pueden ser acomodados

Algunos teóricos han señalado con frecuencia que el mapa de Grof y el mío propio comparten numerosos rasgos comunes pero no coinciden en los aspectos cronológicos (o la «secuencia» de desarrollos inconscientes). Esto se debe simplemente a que el mapa de Grof está construido a partir de una serie de patrones regresivos: bajo los efectos de la droga o de ciertas tensiones, los individuos sufren una *regresión* (o recuperación de material biográfico), desde el ego ordinario a los traumas freudianos (y la niñez), y a partir de ahí continúan con la *regresión* al nacimiento y los estados intrauterinos; en ese momento pueden dejar de identificarse con el cuerpo físico en conjunto y caer en estados transpersonales, supraindividuales. La «secuencia» típica de Grof es así: ego de cada día, freudiano, nacimiento, transpersonal.

Mi mapa, por otro lado, está basado principalmente en el *crecimiento* a gran escala y el desarrollo de patrones, y por tanto va en la otra dirección, por así decirlo, pero cubre el mismo territorio general: mi «secuencia» es desde el trauma del nacimiento al inconsciente freudiano, el ego ordinario y lo transpersonal (esta serie cubre la forma en que estos dominios entran realmente en la conciencia como adaptación estable y no como experiencia temporal). Sin embargo, utilizando mi mapa, si los individuos típicos en el nivel del ego ordinario comenzaran una *regresión*, mi mapa haría una predicción de la *misma secuencia general* que el de Grof; es decir, ego de cada día, freudiano, nacimiento, transpersonal.

Hay, sin embargo, algunas diferencias importantes. Entre el

ego y el inconsciente transpersonal (en la dirección del crecimiento, no de la regresión) situó el nivel existencial general (centauro) o F-6, y esto no debe ser confundido en absoluto con las matrices perinatales «existenciales» (subfase 2 del F-0), aunque a menudo se «entremezclen», por así decirlo. En la «secuencia» habitual de Grof, la MBP separa lo individual y lo transpersonal, mientras que en el crecimiento y la secuencia evolutiva la «línea divisoria» es el centauro (como veremos en los capítulos siguientes). Esto ha llevado a algunos teóricos a intentar igualar simplemente la MBP y el centauro, lo que no va a funcionar nunca: el centauro, por así decirlo, es la entrada en lo transpersonal a través de la puerta delantera, y la MBP a través de la puerta trasera.

Algunas «crisis existenciales» podrían evidentemente reactivar una matriz perinatal (o viceversa), como mantiene Grof, pero la crisis existencial general del F-6 es causada no por la separación de la madre y el niño, sino por la separación entre sujeto y objeto, que ocurre después incluso de las circunstancias más idílicas en el nacimiento; y *esta* crisis existencial no puede ser aliviada por la regresión a experiencias natales, sino únicamente deshaciendo la gran dualidad sujeto/objeto, y aunque esta trascendencia pueda ocurrir como subproducto de la regresión natal experimentada, la trascendencia misma no es *causada* por esa regresión ni la regresión es *necesaria* para la trascendencia. [Véase *The eye of spirit*, cap. 7, para una crítica extensa del modelo de Grof.]

Volveré a esto temas (y al trabajo de Grof) después de que las dimensiones transpersonales hayan sido introducidas en el texto y aclarados algunos otros de nuestros puntos de acuerdo, así como de nuestras (relativamente menores) diferencias. Véase nota 17 del capítulo 14.

4. En este capítulo doy el desarrollo del cuadrante superior izquierdo; cada desarrollo de este cuadrante tiene correspondencias en los otros tres cuadrantes. El otro cuadrante individual, el superior derecho, tiene que ver con los correspondientes cambios en la fisiología cerebral ocurridos a medida que se negocian los cambios en los estadios internos (piagetianos, freudianos, jungianos), y, en algunos casos, el componente fisiológico puede ser dominante. Hay pruebas fuertes (incluso concluyentes) de la predisposición genética a la psicosis, manía-depresión, desórdenes obsesivo-compulsivos y las diversas fobias (y seguirán, sin duda, otras disfunciones). En estos casos, la genética carga la escopeta y la evolución tira del gatillo. Una

predisposición genética hace que el resultado de un fulcro concreto se desvíe hacia la patología, y ese factor genético a menudo es el síndrome más importante; sin embargo, como no todo el mundo que tiene los genes de la manía-depresión, por poner un ejemplo (ese gen ha sido identificado de forma general), desarrolla el síndrome, los factores evolutivos entran en juego.

De la misma forma, estos síndromes (y muchos otros) pueden ser tratados con medicación. Esto es exactamente la parte del sendero derecho. Pero lo que el planteamiento médico (en y por sí mismo) no logra es ampliar la comprensión de la persona: no ayuda a una persona a *interpretar* su propia profundidad y, por tanto, llegar a alguna forma de claridad personal, intuición y responsabilidad (todos ellos son factores del sendero izquierdo). Estoy a favor de ambos senderos juiciosamente equilibrados.

La mayoría de los especialistas en salud mental comprenden intuitivamente que ambos senderos (medicación y terapia) son útiles e importantes, pero hay una tensión constante entre ambos en cuanto a cuál es «realmente el más importante». Mi conclusión es que ninguno de los dos puede ser reducido al otro, y ese equilibrio juicioso no es únicamente una concesión pragmática sino una necesidad teórica.

De la misma forma, estos desarrollos individuales tienen lugar en correlación con (y en el contexto de) los holones sociales y culturales del individuo. Los significados culturales (II) y las instituciones sociales (ID) interactúan poderosamente con el desarrollo de los patrones individuales (mediados principalmente a través de la estructura familiar). Esto nos muestra por qué «la adaptación a la sociedad convencional» no es una buena medida de la salud mental, porque la sociedad misma podría estar «enferma». Los significados culturales que violan el tejido del *Kósmos* de manera flagrante (desde el nazismo a la limpieza étnica serbia) en principio no son algo a lo que uno querría adaptarse; de forma similar, las infraestructuras alienantes y alienadas (desde la esclavitud real a los sueldos de miseria) amenazan seriamente al holón individual y su desarrollo. Decir que en el mundo moderno la esclavitud altera la química cerebral, devasta la autoestima, encarna significados culturales enfermizos y es una institución deshumanizante, es decir lo mismo; son los cuatro cuadrantes del mismo holón (una vez que el alma del mundo ha alcanzado un cierto nivel de pluralismo racional; en las estructuras míticas, la esclavitud es la regla normativa).

Así, los cuatro cuadrantes son crucialmente importantes en el desarrollo del «individuo». El hecho de que en este capítulo me centre en el cuadrante superior izquierdo no significa de ninguna forma que esté privilegiándolo.

Finalmente, la «salud mental» puede ser definida como «adaptación a la realidad» si, y sólo si, tenemos una definición adecuada de realidad para empezar. La *realidad convencional nunca* servirá de unidad de medida, como dijimos, porque adaptarse a ser un nazi feliz no es salud mental en absoluto. La definición misma de salud mental es por tanto filosófica hasta la médula (algo en lo que los médicos y especialistas del sendero derecho no quieren implicarse).

Continuando con esta línea de pensamiento llegamos a una conclusión platónica: la salud mental es sintonía con el *Kósmos* —un *Kósmos* que incluye materia, cuerpo, mente, alma y espíritu—. Cualquier cosa que *no llegue a esa sintonía* es patológica. Una cultura que no llegue a estar sintonizada es una cultura enferma. Si Platón, Plotino y la gran mayoría de los filósofos-sabios tienen razón y todas estas dimensiones (materia, cuerpo, mente, alma, espíritu) están a disposición de hombres y mujeres, entonces no honrarlas sería el equivalente de la desnutrición; lo que dicho de otra manera, es una enfermedad.

5. P. 132. Todas las citas son de *The essential Piaget* (H. Gruber y J. Voneche), a menos que se indique lo contrario.

6. Citado por Flavell, p. 285.

7. Pp. 132-33.

8. Pp. 134-35.

9. P. 151.

10. Pp. 151-52.

11. Pp. 139-40.

12. Estas dos figuras del discurso, basadas en una individualidad similar (metáfora) y una comunión similar (metonimia) —o simple similitud (individualidad) y contigüidad (comunión)— son, como los lingüistas han señalado, los holones más básicos de la comunicación lingüística (junto a un híbrido que sustituye a las partes por totalidades).

Es interesante que estas dos figuras básicas de la cognición lingüística (individualidad y comunión) son tan *fundamentales* que Jakobson descubrió que de las dos formas principales de afasia infantil (pérdida de la capacidad de comprensión del discurso), en

una el niño pierde la capacidad de entender la metáfora pero entiende muy bien la metonimia, mientras que en la otra el niño no puede entender la metonimia pero comprende perfectamente la metáfora. Jakobson las llamó «desorden de similitud» y «desorden de contigüidad» —en otras palabras, alteración de la individualidad y alteración de la comunión—. «Como resultado se hace posible proponer que el lenguaje humano, de hecho, existe en los términos de las dos dimensiones fundamentales [de individualidad y comunión], y que estas dimensiones cristalizan en las herramientas retóricas de las que se nutre la poesía característica y preeminentemente. Tanto la metáfora como la metonimia pueden ser subdivididas en otras figuras (el símil es un tipo de metáfora; la sinécdoque es un tipo de metonimia), pero la distinción entre ambos modos sigue siendo fundamental porque es un producto de las estructuras fundamentales del lenguaje mismo: es su manera de funcionar» (Hawkes, *Structuralism and semiotics*, pp. 78-79).

Teniendo en cuenta que, para Freud, el proceso primario de cognición opera principalmente con la metáfora y la metonimia, y como la neurosis es fundamentalmente la incapacidad de superar este proceso primario de manera notable, sólo queda un breve trecho a las formulaciones de Lacan, que bajo la bandera del estructuralismo asume que el síntoma es metáfora y el deseo, metonimia.

De la misma forma, la naturaleza extraordinariamente *fundamental* de la metáfora y la metonimia ha permitido que ciertos posestructuralistas posmodernos, en concreto los deconstruccionistas, jueguen rápida y desordenadamente con todas las cogniciones superiores y más *significativas*. Una cosa es decir que todo pensamiento está basado en la metáfora y en la metonimia; pero decir que no hay nada más que metáfora y metonimia es altamente reduccionista, y sólo sirve para los propósitos de nivelar las distinciones entre ciencia y poesía, por un lado, y filosofía y literatura, por otro, que tienen estos antiteoréticos. Pretenden que simplemente no hay diferencias significativas entre estas tareas (en particular entre la ciencia y la poesía), lo que no les impide, cuando enferman, ir al doctor y no a un recital de poesía.

Los holones cognitivos más desarrollados y significativos pondrán límites a los contextos de la metáfora y la metonimia para poder reducir el egocentrismo y expandir las conexiones de comprensión mutua y reciprocidad a través del intercambio

intersubjetivo. Metáfora y metonimia siguen siendo las raíces, pero no las ramas.

En este punto de nuestra descripción del desarrollo ontogenético, estamos en el lugar en el que sólo hay raíces.

Incidentalmente, los significados reales de los diferentes términos que utilizan los distintos autores —*condensación, desplazamiento, juxtaposición, sincretismo*, etcétera— a veces varían, dependiendo de su perspectiva teorética. Así, la condensación se refiere a veces a la metáfora y a veces a la metonimia; lo mismo pasa con el sincretismo. Pero las dos figuras principales, individualidad y comunión, son las mismas.

Así, tal como Lacan usa las palabras, el desplazamiento es una metonimia que señala la naturaleza del deseo del sujeto, es principalmente una carencia; condensación es una metáfora que sigue el significado reprimido del deseo a través de cadenas deslizantes de significación, encontradas en los síntomas. Acepto las figuras fundamentales del discurso (metáfora y metonimia), pero están ligadas a una teoría de «frontera simple» de la «carencia» que rechazo totalmente (véase nota 32, capítulo 13, sobre la crítica a la teoría de la frontera simple).

13. Pp. 140-152.

14. P. 146.

15. Piaget describe este cambio de la siguiente forma: «Durante el primer estadio [hasta el mágico], todas las explicaciones dadas son psicológicas, mágicas, finalistas, fenomenalistas. Durante el segundo estadio [mágico-mítico], las explicaciones son artificiales, animistas y dinámicas, y las formas mágicas tienden a disminuir» (página 143).

16. Cowan, *Piaget with feeling*, Holt, p. 168.

17. Freud, *An outline of psychoanalysis*, Hogarth Press.

18. *Ibíd.*; Frey-Rohn, *From Freud to Jung*, Delta.

19. Campbell, *Primitive mythology*, pp. 86-87.

20. Como las imágenes son las primeras formas o los primeros holones de la noosfera, y como los mamíferos, a partir posiblemente de los caballos, también forman imágenes, estos animales están comenzando también a existir en la noosfera. Jantsch cree que la formación de imágenes comienza en los caballos y a partir de ahí señala que la simple *simetría ecológica se rompe para siempre*, porque las imágenes pueden «reflejar» o no la biosfera. Con el surgimiento de imágenes hay otra «rotura de simetría», una rotura

que, en los humanos, está peligrosamente fuera de control. Pero una vez más, la cura no está en la regresión sino en la integración.

21. Como todo el tercer fulcro está aún cerca de la cognición mágica, todo síntoma neurótico, señaló Freud, contiene desplazamiento y condensación, o metáfora y metonimia. Como dijo Ferenzi, todo síntoma neurótico en una creencia inconsciente en la magia.

22. *Op. cit., P. 222.*

23. El cliente entra en terapia con pleno conocimiento de los mapas cognitivos («Estoy podrido totalmente», «Nunca me sale nada bien», etc.); sólo que estos mapas son erróneos y distorsionados. Así, la mayoría de los terapeutas cognitivos no escarban mucho en la historia pasada, sino que ataca frontalmente los falsos mapas actuales.

Este ataque frontal no funciona tan bien con los holones libidinosos más primitivos a los que se dirigen las *terapias de desencubrimiento* (terapias del fulcro 3, como el psicoanálisis), porque el cliente *no* siempre es consciente de los materiales que deben ser tratados; la confrontación directa del cliente con los materiales de la sombra tiende a aumentar su resistencia a ellos. Cuanto más se «sumerge» uno, tanto más largo y delicado se hace el proceso.

La mayoría de la gente se puede beneficiar de manera tan enorme de la simple terapia cognitiva e interpersonal (terapias del fulcro 4), que las terapias de este tipo están reemplazando rápidamente las técnicas de desencubrimiento, que son más arduas. Esto no minimiza la importancia de las terapias del fulcro 3, en absoluto; pero de manera pragmática, están perdiendo apoyo; el tiempo y el gasto que implican las hacen prohibitivas para la mayoría de la gente. (Por no mencionar el hecho de que, en América, muchas de las cosas que el psicoanálisis clásico consideraba enfermedades ahora son consideradas virtudes: autpromoción narcisista, gratificación inmediata, ejecución impulsiva, etc. La terapia cognitiva le ayuda a uno a alcanzar estas «espontaneidades» sin sentirse culpable, una alianza interesante.)

Finalmente, las terapias del fulcro 2 son llamadas terapias de la «construcción estructural» (para diferenciarlas de las del F-3 o de desencubrimiento). La patología del F-2 no es la represión, sino el hecho de que, para empezar, el yo no es lo suficientemente fuerte para reprimir. No hay «desencubrimiento» de la sombra ni hay que

«cavar»: no hay mucha estructura del yo, por lo que no hay mucha sombra. Por tanto la terapia implica el fortalecimiento del ego de forma que pueda «llegar a» reprimir; implica la diferenciación entre el yo y las representaciones objetales.

Y como argumenté en *Transformations*, la meditación no es principalmente una técnica para construir una estructura, ni una técnica para hacer descubrimientos, ni para reescribir el guión, aunque todas estas cosas pueden entrar en escena con la meditación. En sí misma, la meditación es fundamentalmente el desarrollo y despliegue de estructuras potenciales. Si hay algún «descubrimiento», es un descubrimiento del mañana, no del ayer; un descubrimiento de la eternidad, no de la infancia. Véase *The Atman Project*, volumen II de las *Obras completas*.

24. De la misma forma, podríamos hablar de un continuo de estados del «ego» o del «yo», donde cada uno de ellos es una trascendencia de su predecesor; por tanto, *cada* uno de ellos puede ser definido de forma precisa como «preegoico» o «transegoico», dependiendo de si está siendo comparado con su predecesor o su sucesor (es decir, el ego o yo en un estadio es «trans» respecto al ego del estado previo y «pre» respecto al ego del estadio siguiente), y esto continúa hasta que todos los egos son trascendidos en el Ego puro, o hasta que Atman se disuelve en Brahmán. Aunque este uso es correcto técnicamente, confunde prácticamente a todo el mundo, porque difiere tanto de los usos ortodoxos como de los de la Nueva Era. Así que seguiré el uso esbozado en el siguiente párrafo del texto.

25. Al ego como proceso organizativo de la psique le he llamado «el sistema del yo». Está presente en todos los estadios del crecimiento, excepto en los límites extremos. Por ejemplo, el sistema del yo (o simplemente el «yo») es el que navega, en cada estadio del crecimiento, entre las «cuatro fuerzas» de la autopreservación, autoadaptación, autotranscendencia y autorregresión.

Así, el sistema del yo en los primeros estadios es preegoico, en los intermedios es egoico y en los estadios transpersonales es transegoico; allí converge con el Yo, que se abre al Vacío puro. El sistema del yo, en otras palabras, es el régimen o código del holón humano y, como todo régimen, es la apertura en la que los holones correlativos se pueden manifestar: es Vacío que mira a través de un yo separado hasta que ese yo simplemente vuelva al Vacío mismo.

26. Con «puro Yo» no quiero decir desencarnado o no situado. No es una autonomía hiperindividual desconectada de toda

manifestación, sino el Origen y Mismidad de la manifestación, que aparece como Buda-Dharma-Sangha (Yo, ello, nosotros); discutiremos todo ello más adelante con todo detalle.

27. La noción de que la racionalidad es «lineal», y por tanto «anticológica», es la piedra angular de muchas nociones del «nuevo paradigma»; nada está más lejos de la verdad. Lo que estas teorías toman como «racionalidad» es cualquier teoría que no esté de acuerdo con su racionalidad.

28. *Ibíd.*

29. (Véase *Psicología integral*, volumen IV de las *Obras completas*.) Según Kohlberg, la noción de posconvencionalidad es *relativa* a los estadios convencionales, basados en el *conop* tardío y en el *formop* temprano. Cualquier cosa más allá de esos estadios era, por tanto, «posconvencional». Cuando Kohlberg añadió un séptimo estadio, el universal-espiritual, este estadio era por tanto «posposconvencional», y los estadios superiores serían pos-pos-pos. Todos estos «pos», simplemente, vienen de tomar el *conop*/convencional como punto de referencia. Si tomamos el *formop* como punto de referencia, entonces los estadios superiores son simplemente posracionales, o transracionales, o transpersonales. Simplemente una cuestión semántica.

30. Campbell, *Primitive mythology*, pp. 84-85.

31. *Ibíd.*, p. 27.

32. *Ibíd.*, p. 28.

33. Piaget demostró, y Campbell reconoce en otro contexto, que la capacidad de entender afirmaciones del tipo «que pasa si...» y «como si» emergen únicamente con el *formop*. El operacional concreto, como su nombre indica, es demasiado concreto-literal para poder enmarcar los mundos posibles e hipotéticos; razón por la que, evidentemente, los mitos —generados por operaciones concretas— son tomados de forma totalmente concreta y literal, como verdades empíricas y no «como si», como posibilidades hipotéticas utilizadas simbólica o metafóricamente. Esta es la causa de que la ciencia (o la clasificación extensiva de posibilidades hipotéticas contrastadas con pruebas del mundo real) no emerge en las visiones mitológicas del mundo.

34. Campbell, *Creative mythology*, p. 630.

35. *Ibíd.*, p. 4.

36. Campbell, *Primitive mythology*, p. 18.

37. Todas las citas son de *Creative mythology*, pp. 4-6, 609-23.

38. La visión mágica del mundo puede ser reconstituida de manera instantánea donde quiera que el *conop* fracase y se dé la regresión *al preop* (ya que los holones regresan hacia abajo siguiendo la misma línea de evolución seguida en el progreso — principio 2d)—. En mi opinión, no es que la estructura mágica *en sí* esté presente pero inconsciente; esto es verdad únicamente si existe una fijación a partes de esa estructura de exclusividad: puede haber bolsas de conciencia reprimidas y alienadas que siguen siendo plenamente mágicas, y esto constituye parte de la patología (razón por la que este tipo de síntomas neuróticos son «una creencia inconsciente en la magia»). Las estructuras *preop* siguen estando plenamente presentes y activas, pero ahora como subholones en el *conop*; pero la estructura de exclusividad misma (mágica) es, dejando aparte la fijación, reemplazada por la exclusividad de la nueva estructura (a saber: la mítica).

Esta formulación, a mi juicio, maneja algunos de los recalitrantes problemas sobre lo que uno puede «encontrar» en el inconsciente. Véase *Transformations of consciousness*.

39. Lo mismo ocurre con el desarrollo moral. En breve: *el preop* mantiene una moralidad convencional (egocéntrica), *el conop* mantiene una moralidad convencional (sociocéntrica) y *el formop* mantiene una moralidad posconvencional (mundicéntrica). Una persona *en formop* tiene acceso directo y simultáneo a las estructuras *conop* (roles, reglas) y las estructuras *preop* (imágenes, símbolos; y conceptos); evidentemente, *formop* incluye a todos los anteriores como componentes necesarios de su propia construcción. Pero una persona de moralidad posconvencional no tiene un acceso simultáneo a todos los estadios previos del desarrollo moral, porque estos fueron generados por la identificación exclusiva con un estadio inferior, y cuando emerge la identidad superior la inferior debe ser liberada y reemplazada. No puedes actuar genuinamente de forma posconvencional o bajo la perspectiva global y, al mismo tiempo, desde la perspectiva preconvencional egocéntrica.

40. *From Freud to Jung*; el excelente libro de Frey-Rohn contiene varias discusiones interesantes sobre este tema (cargadas, por supuesto, de interpretaciones elevacionistas).

41. Jung llegó a incluir también como arquetípica cualquier estructura típica y común, tales como la sombra, la persona y el ego. Estas estructuras, estas impresiones básicas, son heredadas también de forma colectiva. Esto es correcto también, pero tampoco tiene

nada que ver con lo transpersonal (notas 44 y 45 de este capítulo).

42. Jung, *Archetypes of the collective unconscious*, p. 173.

43. La espiritualidad puede ser expresada a través de esa —y otras— forma, pero esas formas no son su *origen*. Véase *The eye of spirit* para una discusión completa de los arquetipos jungianos.

44. En la teoría de la resonancia mórfica de Sheldrake, un arquetipo es considerado como una forma del pasado que la repetición constante ha reforzado, y que llega, por tanto, a guiar el proceso formativo de los holones similares subsiguientes. Cuanto más se repite un holón, tanto más «arquetípico» y poderoso es.

El número de «encuentros con la madre» es enorme, pues todo ser humano que haya existido lo ha tenido, y por tanto la suma total de la resonancia de ese «arquetipo» es evidentemente profunda (y lo mismo ocurre con el arquetipo del nacimiento, el del padre, el de la sombra, etc.).

Estoy de acuerdo con esto. Lo que quiero decir es que, comparado con el número de encuentros con la madre y con el padre, el número de encuentros genuinamente místicos es lastimosamente pequeño. Los místicos del pasado han creado, sin duda, una cierta resonancia holónica que todos podemos seguir. Pero como probablemente es la experiencia común *más escasa y menos* común de la humanidad, sería por tanto el arquetipo *más débil y menos poderoso* de todos —si se explica por medio de esa teoría (o cualquier versión de la teoría de la herencia de Jung)—. Pero cuando desciende el verdadero Espíritu, hace estallar el arquetipo de la madre, el del padre y cualquier otro arquetipo finito: viene desde otra dirección con la fuerza del infinito, y no es simplemente un hábito evolutivo finito y del pasado.

Cuanta más gente «se enchufe» con los arquetipos reales, superiores, trascendentales, tanto más fácil será para los individuos subsiguientes «enchufarse» de la misma forma; y esto es lo que han hecho los grandes héroes transpersonales del pasado. Pero aquello en lo que se enchufaban ya *no* era el pasado común ni patrones típicos y repetitivos, sino posibilidades futuras más elevadas. Heredaron el futuro, no el pasado.

Sheldrake reconoce esto señalando que la resonancia mórfica no cuenta, y no debe contar, como emergencia creativa —en la emergencia creativa subyace el Espíritu—. La emergencia creativa surge del potencial estructural superior del futuro; la resonancia mórfica viene del pasado y es establecida únicamente *después* de que

emerja creativamente. Una vez que un campo mórfico ha emergido, actúa como punto omega (hasta su propio nivel de profundidad) para los holones subsiguientes de la misma profundidad: es un pasado real que actúa como futuro perfecto para los desarrollos similares.

45. Hay estructuras colectivas prepersonales, personales y transpersonales, de la misma forma que heredamos colectivamente diez dedos, dos pulmones, etc. Colectivo no necesariamente quiere decir transpersonal.

Además, como señalé en *Los tres ojos del conocimiento*, cada una de las *estructuras básicas* de la conciencia humana es *un potencial* heredado colectivamente, pero eso no significa que los potenciales fueran manifestados en el pasado. El neocórtex humano, por ejemplo, posee el potencial de la racionalidad o pensamiento hipotético-deductivo, pero cuando emergió en su forma actual, hace unos cincuenta mil años, no emergió con el pensamiento racional en pleno florecimiento. Cuando surgió por primera vez, llevaba *un potencial estructural* para la lógica, pero la lógica misma no era una herencia del pasado, era un potencial del futuro que actuaba como punto omega de comprensión mutua atrayendo a la cultura hacia delante y hacia arriba. Ocurre lo mismo con los potenciales espirituales de la estructura humana; heredamos el potencial que hasta el momento, a lo largo de las épocas, ha sido manifestado por muy pocos y *por tanto* continúa ejerciendo, como contexto más amplio y superior, una atracción omega sobre cada uno de nosotros.

Capítulo 7. Los dominios lejanos de la naturaleza humana

1. Blanck y Blanck, *Ego psychology*, Columbia Univ. Press.

2. Piaget, *The essential Piaget*, Basic Books, p. 133.

3. Gardner, *Quest for mind*, Vintage, p. 63.

4. *Ibíd.*, p. 64.

5. Cowan, *Piaget with feelings*, Holt, p. 275.

6. La investigación empírica y fenomenológica de Fowler, ejecutada como ciencia reconstructiva, encontró que el individuo pasa por seis o siete estadios principales en el desarrollo de la fe espiritual (u orientación espiritual); sus hallazgos encajan muy bien con el mapa que presento aquí.

Brevemente: el estadio 0 es el de «indiferenciación preverbal» (nuestro arcaico), y al estadio 1 Fowler le llama «proyectivo, mágico» (nuestro mágico), que se corresponde también

con *el preop*.

Al estadio 2 le llama «mítico-literal», que corresponde al *conop* temprano, donde la fe se extiende a «los que son como nosotros». El estadio 3 es «convencional», lo que implica «mutua toma de roles» y «conformidad a las normas e intereses de clase», y corresponde al *conop* tardío y *formop* temprano (los estadios 2 y 3 son, respectivamente, nuestro mítico y mítico-racional, siendo ambos estadios nuestra participación mítica general).

El estadio 4 es «individual-reflexivo», emerge como «*formop* dicotomizado» (o el ego) e implica «relativismo reflexivo» y «perspectiva ideológica autorratificada». El estadio 5, la «fe conjuntiva», emerge como «*formop* dialéctico» y comienza a «incluir grupos, clases y tradiciones, además de la nuestra»; esto implica «participación dialéctica en procesos de juicio-experimentación de las afirmaciones de los demás y de las distintas expresiones de la sabiduría acumulativa humana». (Posconvencional, racionalidad universal y pluralismo universal, ego maduro, comienzo de la orientación mundicéntrica.)

El estadio 6 es «universalizante» y está «informado por las experiencias y verdades de los estadios previos» (integración centáurica de los estadios previos, a lo que Fowler llama también «realidad unitiva» y «unificación de la realidad mediada por símbolos y por el yo» —es decir, el yo integrado centáurico—). Este yo está «purificado de lucha egoica y unido por una intuición disciplinada al principio de ser», e implica una «riqueza común de ser» y una «conciencia e identificación transclase», relacionada con el «*formop* sintético» (nuestra visión-lógica, la maduración de la orientación global y el principio de la intuición transpersonal; los estadios contemplativos superiores mismos no fueron investigados por Fowler, dada su escasez, pero el encaje hasta ese punto es muy claro y veces exacto). Fowler, *States of faith*, Harper Row.

7. La investigación original de Broughton, una disertación doctoral en Harvard, es resumida en *Ego development*, de Loevinger. Todas las citas, a menos que se indique lo contrario, son del resumen de Loevinger. Todas las cursivas son mías.

8. El yo podría ser teóricamente reducido a sus componentes precisamente porque el mundo ha sido confundido con el gran orden interconectado (holismo plano), de forma que el yo subjetivo, como hebra de la maravillosa trama y del sistema relativista, tenía que ser empalmado dentro de ella como caso empírico observable.

La mayor parte de la psicología anglosajona, a partir de John Locke, tomó este giro capcioso como paradigma real de las ciencias humanas. Cuando el *Kósmos* fue reducido al cosmos, entonces el yo, como «yo», fue sacado del mapa. Era simplemente un engranaje cibernético en el juego, reducible a sus experiencias presentes (behaviourismo) y, por tanto, *aislado* en última instancia de cualquier tipo de lazo trascendental con otros «yoes». Ninguna hebra de la trama es nunca consciente de toda la trama, razón por la que el holismo empírico acaba siendo divisivo, dualista y aislacionista.

9. La diferenciación de (y la integración de): 1) el entorno físico; 2) la biosfera emocional-libidinal; 3) la mente (temprana) del cuerpo; 4) el sociocentrismo del egocentrismo; 5) el ego-racional del sociocentrismo, y 6) el centauro del ego. Cada uno de ellos es una identidad más profunda y extensa.

10. En *A sociable God [Un Dios sociable, Kairós]* distinguí entre la legitimidad y la autenticidad del compromiso espiritual. La legitimidad es una medida de hasta qué punto un compromiso espiritual facilita la *traslación*, y la autenticidad es la medida de hasta qué punto facilita la *transformación*. Las religiones míticas, a menudo mostraron un alto grado de legitimidad, por razones que explicamos en el último capítulo, pero no eran muy profundas a nivel de autenticidad. La razón es más auténtica que el mito, pero a menudo enfrenta sus propias crisis de legitimidad, en especial cuando está confinada dentro de unos límites nacionales. El dominio transpersonal es a su vez más auténtico que la razón, y generalmente se enfrenta con una legitimación aún más dificultosa, al menos en el mundo occidental moderno.

11. Tanto las dimensiones del sendero izquierdo como las del derecho comienzan a partir de la aprehensión inmediata o experiencia inmediata, y esa experiencia inmediata, como explicaba William James, es lo que se llama propiamente un dato, ocurra «internamente» o «externamente». Aunque los datos mismos están mediados por otros factores (cultura, disposición mental, instrumentos, etc.), en el momento de conciencia lo inmediato de la experiencia es el dato puro de esa ocasión. Esté percibiendo un árbol «ahí fuera» o el deseo de comer «aquí dentro», ambos, en el momento de la toma de conciencia, llegan a mí en la pura inmediación (aunque esta inmediación pueda tener factores de mediación).

El sendero derecho simplemente se queda pegado a la

inmediación sensorial, y une sus teorías a aquellos aspectos de los holones que pueden ser detectados con los sentidos externos o sus extensiones: sus datos son sensorios, lo que siempre implica que son externos a los sentidos (ni siquiera confía en los sentidos internos, ya que estos son «privados» y supuestamente «no compartibles»). Las estructuras monológicas y empírico-analíticas utilizan enormes cantidades de cogniciones apriorísticas, interiores, conceptuales, pero este planteamiento les ata a todas ellas a la intermediación de los exteriores externamente percibidos. Y, como he dicho, esto se puede hacer, y es un modo de conocimiento importante (aunque muy limitado).

El sendero de la izquierda comienza con la misma intermediación de la experiencia dada, o aprehensión inmediata (es la misma intermediación que las dimensiones externas del sendero derecho, porque en el momento de la aprehensión directa, no hay sujeto ni objeto, ni derecha ni izquierda, como explicó James). Pero al contrario que el sendero derecho, que se queda en los exteriores observables de los holones a medida que la intermediación básica da lugar al sujeto y al objeto, el sendero izquierdo investiga la dimensión interior subjetiva de esa intermediación básica a medida que da lugar a sujeto y objeto.

Y esta es la causa por la que la interpretación es parte del sendero de la izquierda (y no tanto de la derecha, donde se valora más la contemplación de las superficies). Aunque en mi interior conozco la profundidad de manera directa por contacto (la intermediación de la experiencia en cualquier nivel es conocida de forma directa, ya sean impulsos sensoriales o luz arquetípica), sin embargo, si tú y yo vamos a compartir esas experiencias debemos comunicarnos nuestra profundidad. Y mientras las superficies externas están «ahí fuera» donde todos las pueden ver, las aprehensiones internas sólo pueden ser compartidas por un intercambio de comunicación que requiere que cada uno de nosotros interprete lo que el otro está diciendo. Esta es la razón por la que la interpretación (hermenéutica) es inevitable en los senderos de la izquierda.

El sendero de la derecha, por supuesto, utiliza la interpretación en su teorización —interpreta los datos—, pero los datos, en última instancia, no responden comunicativa o interiormente (los datos son únicamente superficies externas, ya sean rocas, química cerebral o índices de suicidio: no complican la

vida respondiendo: aquí no hay diálogos desagradables).

Lo que al sendero derecho le molesta del izquierdo no es que sus datos no sean inmediatos (porque lo son, es la misma intermediación con la que comienza también el sendero derecho), sino más bien la necesidad de introspección, interioridad e interpretación, todo lo cual es rechazado como no compartible públicamente, lo que por supuesto es una tontería: lo que la senda derecha misma acepta como datos está determinado únicamente a través de la comunicación.

En resumen, ambos senderos comienzan con la misma intermediación de la experiencia dada, pero la senda de la derecha se queda en las «superficies externas» que, como objetos de investigación, no tienen que responder comunicativamente (es monológica), mientras que el sendero izquierdo va un paso más allá e investiga los holones que responden comunicativamente (dialógicamente, hermenéuticamente, interpretativamente). Una se queda en las superficies, la otra investiga las profundidades. Y como la superficies pueden ser vistas, una pregunta: «¿Qué es lo que hace?»; pero como la profundidad no está en la superficie, la otra debe preguntar: «¿Qué significa?» («¿Qué es lo que hay bajo la superficie?»).

En el siguiente comentario (en el texto) me remito fundamentalmente a la intermediación de la experiencia, ya sea sensorial, mental o espiritual. Las «tres vías o niveles de la acumulación válida de conocimientos» comentadas se refieren principalmente a la adquisición de datos inmediatos en cualquier dominio (sensorio, mental, espiritual). Los pasos interpretativos tomados posteriormente por el sendero izquierdo, y la teorización real del sendero derecho, siguen también esas tres vías, pero como aplicación adicional (véase *Los tres ojos del conocimiento* para una discusión más completa de esta noción).

12. Foucault llegó a ver que ambos planteamientos, sendero izquierdo y sendero derecho, son necesarios. Su (primera) arqueología de la existencia *real* fue una reelaboración neoestructuralista del análisis estructuralista tradicional de tipos *posibles* de experiencias, pero seguía poniendo el énfasis en las superficies externas, en las estructuras de las formaciones discursivas y en las reglas de transformación (de rarefacción o exclusión) que individuaban a los actos serios del discurso. Este neoestructuralismo evitaba —evidentemente, despreciaba—

cualquier intento de acceder a un significado interno de las formaciones discursivas. (Evidentemente, Foucault no sólo puso entre paréntesis la verdad de las expresiones lingüísticas —el movimiento fenomenológico habitual—, sino también su significado, que es el movimiento monológico final: absolutamente nunca tienes que hablar a quienes mantienen la formación lingüística porque ni siquiera te importa lo que significan sus discursos; este es el juego final del estructuralismo: únicamente los exteriores de las estructuras, sin ninguna estupidez hermenéutica.)

En su visión posterior, que era más equilibrada, el epistema discursivo fue remplazado por el dispositivo, o contexto general de prácticas sociales (que abarcaba, por así decirlo, al epistema), y cuyo significado sólo podía ser visto en la coherencia, pero sus «interiores» también habían de ser penetrados hermenéuticamente. «Este nuevo método —comentan Dreyfus y Rabinow— combina un tipo de análisis arqueológico, que preserva el efecto distanciador del estructuralismo [el planteamiento objetificante exterior o sendero de la derecha], y una dimensión interpretativa, que desarrolla la intuición hermenéutica de que el investigador siempre está situado entre, y debe comprender, el significado de sus prácticas culturales desde el interior de éstas [sendero de la izquierda].» *Michel Foucault*, p. xii.

13. Incluso si las palabras son necesarias para estructurar el espacio que captura. Es decir, no digo que la vida en el mundo y el espacio en el mundo no estén lingüísticamente estructurados en gran medida; estoy diciendo que las experiencias *específicas*, estructuradas lingüísticamente de diversas formas, no se captan en significantes sin un significado correspondiente en el mundo de la vida. Evidentemente no estoy haciendo una distinción entre «el mapa y el territorio», que es una teoría cruda y representacional-empirista del lenguaje. Sólo los significantes menos significativos representan cosas físicas. En la mente, los mapas son el territorio y no *representan* simplemente el mundo externo, sino que presentan o crean nuevos mundos: el lenguaje como capacidad de crear mundos, de desvelar mundos.

Tampoco hago una distinción entre palabras y experiencia (véase la nota 16, más adelante). Las palabras son las experiencias centrales en la noosfera, pero estas experiencias verbales no pueden ser representadas sin una vida en común. Mi afirmación posterior en el texto es que se necesita una noción evolutiva adherida a las

palabras, porque el lenguaje es el hogar del ser únicamente si hago mis maletas y me meto en él. Los mundos de vida compartida significan un conjunto compartido, no únicamente significantes estructurales sino también significados *evolutivos*.

En cuanto al significado de «experiencia directa» y la posibilidad de tal cosa, Véase nota 16, más adelante.

14. Así, puedo *trasladar* un signo de forma correcta (interpretarlo correcta o significativamente) sólo si, entre otras cosas, me he *transformado* previamente hasta el nivel de profundidad que revela y mantiene ese significado interior. Existo en un contexto de relaciones de intercambio de significantes que resuena en el mismo nivel de profundidad *significada* («relación de intercambio al mismo nivel»). De otra manera, todo me suena a chino, aunque pueda ver perfectamente todas las señales físicas de los significantes hablados o escritos.

De la misma forma, todos los holones sólo son signos, cada uno empleado para traducir la realidad (respondiendo únicamente a lo que puede registrar en primer lugar) según su régimen o código en un espacio en el mundo compartido entre holones de similar profundidad. Fuera de su espacio en el mundo no trasladan ni pueden hacerlo: no registran nada. En otras palabras, los holones, como signos, sólo responden a y registran (trasladan) un estrecho margen de significantes, a través de un código que desvela un espacio de significados de la misma profundidad.

15. He escrito extensamente sobre esto en *Los tres ojos del conocimiento* y en *The marriage of sense and soul*. Los lectores serios me perdonarán los atajos que tomo en el texto. Asimismo, las tres vías de acumulación de conocimiento no deben ser confundidas con las tres pruebas de validez de Habermas. Las pruebas de validez se refieren a los Tres Grandes (subjetivo, objetivo, cultural; o yo, ello, nosotros). Mantengo que las tres vías son operativas en cada una de las tres pruebas de validez (aunque tomen formas muy diferentes), y su operatividad nos ayuda a asegurarnos de que el *referente* del conocimiento esté realmente en el *Kósmos* (en el espacio en el mundo en el *Kósmos*), no únicamente en mi imaginación, mi percepción errónea o lo que fuera.

16. Hay una gran cantidad de confusión semántica y filosófica alrededor del tema de la «experiencia directa», que generalmente se centra en la pregunta: ¿existe realmente? ¿No está toda experiencia *mediada* por conceptos, disposiciones mentales, valores culturales de

fondo, y así sucesivamente? Como toda experiencia/conocimiento está situada y mediada, lo mejor que podemos esperar es un estudio hermenéutico de los conjuntos individuales de «conocimiento local», y cualquier afirmación trascendental, de cualquier tipo, en gran medida no estará garantizada; al menos es lo que dice el argumento.

Entre otras muchas cosas, estas preguntas han causado alteraciones, en concreto en el estudio comparativo de las experiencias místicas. Steven Katz y sus colegas, por ejemplo, en una serie de libros y artículos, hacen una afirmación clara de que: como toda experiencia está mediatizada —Katz: «No hay experiencias puras (no mediatizadas)»—, entonces no puede haber nada en común (o similitudes interculturales) en las experiencias místicas. Como cada cultura y cada sistema de creencias es diferente, y estos distintos conjuntos constituyen parte de la experiencia mística, no puede haber una experiencia mística común. Se dice también que esto deshace la afirmación mística de validez y conocimiento universales.

Este planteamiento general ha estado a punto de ser llamado «constructivista»: no recibimos conocimiento de entidades independientes, lo construimos basándonos en distintas prácticas liberadoras; nuestras experiencias básicas actuales son tomadas y retrabajadas a la manera neokantiana, de forma que la muestra final que queda en la conciencia es una mezcla inseparable de experiencia y moldeación mental-cultural.

Pero en realidad, este planteamiento sufre irónicamente de no ser lo suficientemente constructivista. Para empezar, la dicotomía entre experiencia y construcción es una dicotomía falsa. No hay experiencia, por un lado, y moldeación cultural, por otro. *Cada experiencia es un contexto*; cada experiencia, incluso la simple experiencia sensorial, siempre está ya situada, siempre está ya dentro de un contexto, siempre es ya un holón. Cuando Derrida dice que «nada está simplemente presente», esto es verdad para todos los holones. Como diría Whitehead, cada holón ya es una unificación aprehensiva de su universo completo real: nada está simplemente presente (es también muy similar a la noción oriental de karma, o el pasado envuelto en el presente). Todo ya es *un contexto dentro* de un contexto.

Cada holón —y por tanto cada experiencia— siempre está situada, mediada, es contextual. No es que las «experiencias originales» lleguen a ser retrabajadas por conceptos mentales; las

experiencias originales no son originales, sino mediaciones aprehensivas contextuales dentro de contextos ilimitados. El hecho de que la mente *vuelve a* contextualizar los contextos sensoriales no es algo nuevo ni evitable.

Todo (cada holón) es un contexto mediado, pero los contextos se tocan de forma *inmediata*. No hace falta «una conciencia mística pura» para estar en contacto inmediato con los datos de la experiencia. Cuando se conoce algún punto en la cadena de mediación (o se experimenta), ese conocimiento o aprehensión es un hecho inmediato en sí mismo, un «toque» inmediato. Ese tocar no es un tocar de algo que está presente de manera inmediata sino que, en sí mismo, es pura Presencia (o aprehensión). Si únicamente hubiera una mediación eterna, nada podría ser conocido o experimentado; no habría nada que detendría la cadena de deslizamiento que daría vueltas contextualmente para siempre (no habría ningún punto por el que *podría* entrar en la conciencia).

Pero en cualquier momento de aprehensión/experiencia (y en cualquier dominio, ya sea sensorial, mental o espiritual) hay una aprehensión inmediata de lo que se da en el momento, y esa aprehensión inmediata es el dato (que William James definió correctamente como la pura experiencia dada); y esa aprehensión experiencial *es pura* en el sentido de que cuando los contextos se tocan, se tocan sin más mediación (incluso si todos ya están situados en y como contextos mediados).

En el momento del contacto, no hay mediación; si hay mediación, no hay contacto. Decir que todo está *meramente* mediado es simplemente una fantasía moderna del escepticismo puro, que es profundamente autocontradictorio (dice: «Tengo una creencia básica inquebrantable de que no hay nada que sea básico», lo que simplemente le permite al escéptico tirar a la basura las creencias de los demás dejando la suya convenientemente libre de examen).

En el momento del contacto, en cualquier dominio, no hay mediación, sólo aprehensión. Esta es la causa por la que la razón (y la experiencia) de cualquier tipo son posibles en primer lugar. El hecho de que haya un primer lugar indica que la mediación *se ha detenido* en alguna parte (el punto de contacto). Esta es la causa por la que cuando la experiencia ocurre en cualquier dominio (sensorial, mental, espiritual), está simplemente dada, es simplemente así, simplemente se presenta así, aunque lo experimentado y el experimentador están situados eternamente en contextos. Me hallo

en la experiencia *inmediata* de los mundos *mediados*. (Esta intermediación, esa pura Presencia, ese contacto es, como veremos, una forma de contemplar el Espíritu: la *intermediación* es la aprehensión que el Espíritu tiene del mundo; y lo aprehendido es Espíritu contextualmente *en* el mundo.)

En resumen, la experiencia es aprehensión inmediata de los contextos mediados que están dados, y esta es la causa por la que toda experiencia es *a la vez* pura (inmediata) y contextual (capaz de ser refinada y recontextualizada indefinidamente). Como veremos, esta es la causa por la que Habermas mantiene que toda prueba de validez tiene simultáneamente un componente *inmanente* (ligado a la cultura) y un componente *trascendente* (puro), siendo este componente trascendente el que permite la comunicación intersubjetiva y el aprendizaje.

Incluso Katz, en sus cavilaciones sobre «la naturaleza mediada de toda experiencia», llega a un punto donde esa noción misma y su conocimiento de ella no son mediados. *En algún punto* de la cadena de mediación, el dato en sí entra directamente en su conciencia, toca la noción de forma directa y dice: «Sé esto», o «Creo esto», o «Experimento esto». Cualquiera que sea el espacio le permite a Katz afirmar que toda experiencia es mediada: ese mismo espacio está libre de alguna forma de mediación, o de otra forma nunca podría hacer esa afirmación. Decir que toda experiencia está mediada es ponerse en un espacio que no está mediado. Dicho de otra manera, si todo estuviera únicamente mediado, él no podría saberlo. La cadena de mediación nunca se detendría lo suficiente para que él la pudiera tocar; no tendría un punto de entrada en su conciencia: si el yo estuviera simplemente situado contextualmente, nunca llegaría a saberlo. Incluso la posibilidad de hacer el error de decir que está sólo situado demuestra que no lo está.

Esto corta de raíz toda la línea del ataque de Katz al misticismo, porque su ataque es aplicable a sí mismo: se derrota a sí mismo. Es decir, Katz afirma que *toda* experiencia es mediada y que esto es verdad para *todas* las culturas, sin excepción —y después pretende estar en posesión de una verdad no relativa, verdadera intercultural y universalmente, algo que su tesis formal niega que sea posible para nadie—. Hace afirmaciones universales/trascendentales sobre la realidad que niegan a todos los demás, y por tanto oculta el tema real de cómo las afirmaciones trascendentales, de hecho, se hacen no sólo en las experiencias «místicas», sino en la *comunicación*

ordinaria de cada día.

La pregunta, entonces, no es si la cultura media en la experiencia de forma que no permite similitudes interculturales en la experiencia mística. La cuestión es si el aspecto inevitablemente mediado de toda experiencia invalida cualquier similitud *en cualquier experiencia en absoluto* (el misticismo es totalmente secundario es este sentido). En otras palabras, ¿hay significados trascendentes *en absoluto*? O dicho de otra manera, ¿hay alguna posibilidad de *significación idéntica* para *cualquiera*? Olvidémonos del misticismo; ¿pueden los individuos de diferentes culturas (o incluso de la misma) llegar a hablar de *algo*?

En este punto de la discusión, se acude a Derrida para mantener la noción de que no hay significados trascendentes en absoluto (sólo cadenas de significantes y mediación cultural sin fin). Pero esta es una mala lectura de Derrida. Ya oímos a Culler explicar que la deconstrucción no desapueba la verdad proposicional, simplemente nos recuerda su contextualidad. Derrida mismo señala que, incluso si el «significado trascendental» está situado, «esto no le impide [al significado trascendental] funcionar, incluso ser indispensable dentro de ciertos límites. Por ejemplo, ninguna traducción sería posible sin él» (*Positions*, Univ. Chicago Press, página 20). En otras palabras, según Derrida, el hecho de que *podamos* traducir idiomas hasta un cierto grado significativo implica que hay significados trascendentales genuinos, y si esto es verdad para la experiencia ordinaria, no hay razón por la que no sea aplicable también a otras experiencias (desde la ciencia al misticismo). *Podemos* traducir lenguas porque, incluso si todos los problemas están situados contextualmente, un gran número de contextos están *situados de la misma forma* en las diferentes culturas. «Contexto» no significa automáticamente «relativo», o «inconmensurable». *A menudo significa «común»*: de ahí la existencia de significados trascendentales reales. Hasta Derrida concede este hecho elemental.

En esa similitud —en la existencia de esos significados trascendentes— reside *la posibilidad de comunicación* tanto *dentro* de la cultura como a nivel *intercultural*, incluso si está mediada por el lenguaje. Esta es la causa por la que las pruebas de validez de Habermas son a la vez *inmanentes* (contextuales) y *trascendentes* (tienen un contexto común), como explica McCarthy: «Si la acción comunicativa es nuestro paradigma, el sujeto descentrado [el sujeto

intersubjetivo] continúa como participante en la interacción social mediada por el lenguaje. En este sentido..., el uso del lenguaje está orientado hacia las pruebas de validez, y éstas pueden ser redimidas en último término únicamente por el reconocimiento intersubjetivo... La relación interna del significado con la validez significa que la comunicación no es siempre “inmanente” —es decir, situada, condicionada— sino también “trascendente” —es decir, está encaminada hacia pruebas de validez dirigidas a mantenerse *más allá de cualquier contexto local* y, por tanto, pueden ser criticadas, defendidas o revisadas indefinidamente» (*Philosophical discourse*, p. xvi).

Como dice Habermas: «Las pruebas de validez tienen una doble cara [son, por supuesto, holones]. Como pruebas, *trascienden* cualquier contexto local; al mismo tiempo, deben ser planteadas aquí y ahora y deben ser reconocidas de facto. El momento trascendente de validez *universal* hace estallar en pedazos los localismos; el momento obligatorio de ser aceptadas les hace ser portadoras de una práctica diaria *ligada-a-un-contexto*» (la cursiva es suya; *Philosophical discourse*, p. xvii).

Esta es la razón por la que, aunque estamos situados lingüísticamente, las pruebas de validez nos colocan en relación con aspectos *extralingüísticos* de la realidad (que no están en todos los sentidos *meramente* situados). McCarthy: «Las pruebas [de validez] de la verdad, veracidad y justeza colocan el discurso del hablante en relación con órdenes de realidad extralingüísticos» (Introducción a Habermas, *Communication and the evolution of society*), p. XIX. En otras palabras, incluso la comunicación de todos los días está situada siempre en aspectos de la realidad no meramente ligados a la cultura (no meramente locales).

En mi opinión, estos órdenes extralingüísticos (es decir, órdenes que no son meramente lingüísticos, aunque estén situados lingüísticamente) se refieren evidentemente a los Tres Grandes (yo, nosotros, ello), como mantiene Habermas, pero cada uno de estos dominios pueden ser divididos en componentes prepersonales, personales y transpersonales; o prelingüísticos (el espacio sensoriomotor u ojo de la carne), paralingüísticos (la noosfera u ojo de la mente) y traslingüísticos (teosfera u ojo de la contemplación).

Pero incluso si dejamos de lado el dominio transpersonal por un momento, el punto de Habermas es que cada uno de estos diversos órdenes *pone límites* a nuestra situación, impide que la

«construcción» del mundo sea *meramente arbitraria*, y por tanto *permite que se dé el aprendizaje* (si «sólo» estuviera el texto, no habría nada con qué compararlo y el aprendizaje no se produciría nunca).

Estos espacios no-meramente-arbitrarios anclan las pruebas de validez de cualquier acto comunicativo e impiden que los contextos giren indefinidamente fuera de control..., y sin sentido. Y si estos factores trascendentes (o significados trascendentales) o extralingüísticos *funcionan incluso en la comunicación común de todos los días* (como mantiene Habermas, e incluso Derrida admite), entonces, nosotros, los «transpersonalistas», no tenemos que defender el misticismo como si fuera algo excepcional y necesitara una defensa especial *en este sentido*.

Si las afirmaciones de Katz fueran verdaderas, no sólo invalidarían las afirmaciones místicas interculturales, sino también la comunicación ordinaria misma, y en este momento su posición se vuelve sobre sí misma y disuelve totalmente su credibilidad. La posición de Katz es una mezcla de aforismos neokantianos semicocinados, puestos al servicio de la retórica contradictoria del ambiente deconstrutor. Está impregnada de locura aperspectival, la forma dominante de locura intelectual de la mente posmoderna.

Pero más allá, y mirando hacia lo transpersonal, lo más molesto de todo el planteamiento de Katz es que hay un montón de intelectuales intentando pensar de forma racional sobre temas transracionales. Son contemplativos de sillón, por así decirlo, e intentan hacer afirmaciones arrasadoras sobre referentes espirituales sin poseer el correspondiente significado evolutivo. Es simplemente religión hablada, no una espiritualidad transformadora. Según ellos mismos, sólo quieren *estudiar los textos*, no quieren practicar los mandatos y los paradigmas y practicar la ciencia real. Es como juzgar un guiso por su receta.

Volveré a la «argumentación» de Katz en una nota al final del capítulo 8, después de que hayamos estudiado el desarrollo místico, y facilitaré una crítica simplificada (véase nota 58 del capítulo 8 y también nota 32 del capítulo 13).

Para acceder a una discusión posterior sobre la controversia de Katz, véase el soberbio volumen editado por Robert Forman, en el que él mismo contribuye también como autor, *The problem of pure consciousness*. Él parte de un planteamiento básico, centrándose en una de las experiencias místicas más comunes, la de la conciencia

pura sin contenidos (lo que llamo el causal no manifestado); los distintos autores del volumen aportan muchas pruebas (empíricas, fenomenológicas y teóricas) de que es realmente una experiencia común e intercultural, y que la experiencia per se es *idéntica* dondequiera que aparece, simplemente porque en sí misma es carente de forma, y por tanto las formas construidas (diferencias culturales) no participan en la «experiencia» misma («experiencia» no es exactamente la palabra adecuada, como señalan la mayor parte de los autores; la dualidad sujeto/objeto y experimentador/experimentado se disuelve temporalmente; además, «la Conciencia pura» o «puro Vacío» no es en sí misma una experiencia sino la apertura última en que la experiencia surge y pasa).

Estoy totalmente de acuerdo con este planteamiento general, pero me gustaría señalar que el problema de la «identicalidad» de la experiencia, una vez más, *no está confinado al misticismo* y su «límite-final» de cesación o Vacío inmanifestado. En la teoría de Habermas de la acción comunicativa, por ejemplo, quien habla debe asumir una *significación idéntica*, porque de otra forma la conversación ni siquiera puede comenzar. La comunicación subsiguiente, impulsada por el punto omega del entendimiento mutuo, sigue refinando, a través de las pruebas de validez, la identicalidad. Una vez más, el misticismo no es algo especial *en este sentido*.

El hecho de que las distintas culturas den a la experiencia mística distintas interpretaciones y sabores, por así decirlo, es verdadero (Katz, curiosamente, admite que hay «una realidad mística» moldeada culturalmente), pero, en sí misma, esta afirmación es trivial. Esto es aplicable a *cualquier* experiencia, desde la puesta de sol al alimento, y si esa imputación no invalida a las puestas de sol (y no lo hace), entonces tampoco invalida al Espíritu. Esa parte de la discusión se centra *exclusivamente* en los aspectos inmanentes de las pruebas de validez, e ignora convenientemente tanto el componente trascendente como la idéntica significación necesaria, en primer lugar, para la comunicación (aunque, por supuesto, la posición de Katz asume *implícitamente* la validez trascendental/universal de su posición, según la cual no hay validez trascendental/universal: es la contradicción habitual de la posición relativista).

Esto significa que no tenemos que defender la similitud de los distintos tipos de experiencia mística basándonos únicamente en la versión fuerte de la infirmitad. Las experiencias místicas, de

cualquier clase, simplemente no se enfrentan a ningún problema que no sea enfrentado por las experiencias y la comunicación ordinaria, y las dificultades de esta última simplemente no pueden ser usadas de forma selectiva para invalidar las primeras (sin invalidar simultáneamente el ataque mismo).

Lo especial del misticismo es su afirmación, tal como yo lo veo, de que el desarrollo puede continuar más allá del ego racional (y el centauro) en los dominios superiores/más profundos de la conciencia. Este argumento es doblemente inmune a críticas como las de Katz. Incluso si la versión capciosa (y profundamente confusa) del constructivismo de Katz fuera cierta y ninguna visión del mundo fuera similar, los *tipos* de visión lo son (y lo pueden ser). Hay niveles de mediación, niveles de visiones del mundo. Así, el planteamiento es el de abstraer, a un nivel muy profundo, las estructuras profundas de las distintas visiones mismas (este planteamiento ya está funcionando en Piaget, Habermas, Gebser, etc.).

Tengo la impresión de que las estructuras profundas comunes con sus estructuras superficiales culturalmente situadas, están abriendo un camino entre no tener «ninguna similitud en absoluto» y «mayormente o únicamente un núcleo común». Al mismo tiempo, no sugiero que todas las tradiciones contemplativas posean todos los estadios del mapa general que presento; muchas se dirigen a uno de los estadios y lo hacen paradigmático. Sin embargo, muchas de las tradiciones poseen todos los estadios; y, como ocurre con todos los estadios evolutivos, estos estadios, cuando emergen, lo hacen en un orden que no puede ser alterado por el condicionamiento social (de la misma forma que las imágenes emergen antes que los conceptos y ninguna cantidad de presiones, por parte de ninguna cultura, puede alterar ese orden).

En cuanto al Abismo puro, o puro Vacío, es evidentemente pura identidad, y esa es la razón por la que a menudo me refiero a la «teosfera» como traslingüística: a medida que la conciencia se acerca a la absorción en lo inmanifestado, todo contexto —todos los holones— se suspenden o disuelven temporalmente (entonces sólo hay pura Inmediación o pura Presencia, la *misma* pura Presencia que aprehende contextos mediados cuando están presentes); pero incluso esa «experiencia», carente de contenido en sí misma, despierta para encontrarse en un contexto cultural que, en parte, proporcionará interpretaciones, pero que no determinará totalmente la experiencia, porque de otra forma la experiencia no podría

sorprender a nadie, y sorprende a todo el mundo.

La contribución de Donald Rothberg al volumen de Forman es significativa. El tratamiento que Rothberg hace de Katz es justo y bastante devastador. (El punto que interpretaría de forma ligeramente diferente es su conceptualización, hecha siguiendo a Brown, de los estadios de la meditación como deconstrucción de estructuras previas. Lo que se deconstruye no son las estructuras *básicas* previas sino las estructuras de *exclusividad* previas; es decir, el meditador no pierde permanentemente la capacidad de percibir el espacio, el tiempo, el yo o la individualidad; más bien, la conciencia ya no se identifica *exclusivamente* con esas estructuras; una vez más, preserva las estructuras, niega la parcialidad.)

17. Se hacen más complicadas en algunos casos (cuando formamos una teoría, por ejemplo, atravesamos por dos veces las tres vías: primero para generar datos, después para probar cómo la teoría —en sí misma únicamente un dato— encaja con los demás datos) y aunque nunca es un proceso simple de un-paso-cada-vez, están implicadas las mismas tres vías.

De la misma forma, las tres vías anclan el conocimiento tanto en el sendero izquierdo como en el derecho. En uno contrastamos los datos, en el otro contrastamos los datos y las interpretaciones del interior de los datos, y la clave es que las interpretaciones son en sí mismas datos mentales que son sometidos entonces a las tres vías. El proceso esencial es el mismo, pero hay distintas nociones de lo que admitiremos como datos (exteriores frente a interiores).

En el texto, me centro principalmente en la prehensión de datos inicial (ya sean sensoriales, mentales o espirituales). En los planteamientos monológicos, los datos son, por así decirlo, tomados por su valor declarado. No se hace ningún intento de entenderlos, sólo se transmiten o describen. En los planteamientos dialógicos, las profundidades internas de los datos son interpretadas, utilizando las mismas tres vías generales (porque la interpretación misma es otro dato, sujeto a las mismas tres vías). En los planteamientos traslógicos, el perceptor subjetivo y los datos objetivos son seguidos, ambos, hasta su origen no-dual (guiados por las mismas tres vías).

18. Incluso el perro mismo *existe* en un espacio en el mundo *concreto*; no existe en el espacio en el mundo de un átomo, de una molécula, de una célula o de un niño autista (narcisismo primario); el perro existe en el espacio sensoriomotor. Y el perro «como si» existe únicamente en el espacio racional.

19. Guiado por el telos evolutivo al entendimiento mutuo y la mutua trascendencia.

20. Kuhn, *Structure of scientific revolutions*, Univ. of Chicago Press, p. 206.

21. *Paths beyond ego*, de Walsh y Vaughan [*Más allá del ego*, Kairós], sigue siendo con mucho la mejor introducción e investigación del campo transpersonal y los lectores interesados podrían comenzar desde ahí.

22. Véase, por ejemplo, *Los tres ojos del conocimiento*, *Psicología integral*, así como *Gracia y coraje* (Gaia Ediciones).

Capítulo 8. Las profundidades de lo divino

1. Todas las citas, a menos que se indique lo contrario, son de R. Emerson, en *Ralph Waldo Emerson: selected prose and poetry* (ed., R. Cook).

Señalemos que Emerson maneja la «idéntica significación» de Habermas de forma muy directa: no es que simplemente asumamos la significación idéntica para empezar una conversación, sino que en el nivel más profundo compartimos un Yo común o Naturaleza, a saber Dios, y ¡esa es la causa por la que se pueda dar la conversación! El punto omega de Habermas del entendimiento mutuo, aunque verdadero, es sacado de contexto por el punto omega de Emerson de la identidad mutua (y en este sentido, Emerson está dentro de la larga línea de descendientes de Plotino, a través de Schelling, como veremos). Para Habermas, el «quién» de Dasein se halla en el *circular* del círculo intersubjetivo; para Emerson, el «quién» es simplemente Dios.

Así, Emerson se refiere a la Sobre-Alma como «ese corazón común de que toda conversación sincera es una adoración». Hölderlin: «... sonreímos con calma, sintiendo a nuestro propio Dios en medio de la conversación íntima, en la canción común de nuestras almas».

2. P. 96.

3. *Ibíd.*

4. De nuevo, esto no significa que el Yo no esté situado; significa que no sólo está situado. Como Espíritu se manifiesta; lo hace en y según los cuatro cuadrantes, o simplemente los en Tres Grandes —yo, ello, nosotros—. A medida que el Espíritu/Conciencia evoluciona hacia el dominio transpersonal, los Tres Grandes aparecen como Buda (el Yo definitivo), Dharma (el Ello definitivo) y Shanga (el Nosotros definitivo). Muchos místicos tienen una comprensible tendencia a resaltar la vía del yo, en la que la propia mente y la Mente de Buda son, o se da uno cuenta de que son, un solo Yo (que no es un no-yo individualmente), y Emerson no es una excepción en este sentido.

Pero al reconocer que toda manifestación toma *la forma* de los cuatro cuadrantes, esta tendencia hacia un cierto solipsismo es cuidadosamente evitada. Al mismo tiempo, la naturaleza eterna e intemporal del Espíritu puede ser igualmente intuita en (o a través) de cualquiera de los cuatro cuadrantes (yo, ello, nosotros), y

Emerson, como tantos otros místicos, expresa esta intuición en la forma del cuadrante del yo, como el Sobre-yo o la Sobre-Alma. Pero hay un «Sobre-ello» y un «Sobre-nosotros», o verdad superior y comunidad ampliada, que son inseparables de ese Sobre-yo.

5. Pp. 73, 81-82; la cursiva es mía. En esta y alguna de las citas siguientes combino extractos porque están relacionados con un tema común.

6. Pp. 95, 107, 52, 95.

7. El ataque típico a la conciencia *kósmica* —que viola los límites físicos del organismo individual— se aplica también a cualquier otro sentido de yoidad. El sentido de autoidentidad *nunca* está ligado meramente al cuerpo excepto en el fulcro 2. En todos los demás estadios del desarrollo, el sentido de un yo central es un conjunto de sentimientos y preferencias *dentro* de una identidad con la familia, o la tribu, o la cultura, o una causa, o una nación, o un ideal; está indisolublemente ligado a las posesiones, amigos, relaciones, trabajo, un conjunto masivo de valores —todos ellos fuera de los límites corporales—. El sentido mismo de la «yoidad» *nunca* se basa simplemente en las sensaciones de este cuerpo sino que siempre está ligado (después del fulcro 2) con identificaciones que violan los límites corporales.

Todo impulso moral que yo tenga viola los límites del cuerpo; toda anticipación de una acción futura viola los límites del cuerpo. El hecho de que la conciencia *kósmica* también los viole no es una crítica justificable. (Véase «Falacia de la Frontera Simple» en la nota 3 del capítulo 6; nota 32 del capítulo 13, y nota 17 del capítulo 14).

8. Emerson apenas utiliza el término *Alma del Mundo*, pero está implícito en su noción de Sobre-Alma. Utilizaré el término con frecuencia, porque es un recordatorio importante del componente comunitario (el nosotros) en la manifestación del Espíritu. Como el término Sobre-Alma, el Alma del Mundo siempre se refiere al nivel psíquico.

Como estoy dejando que estos individuos presenten los distintos estadios/estructuras transpersonales, mantened en mente que presentarán cada uno de los estadios con sus propias estructuras de superficie culturales e individuales. Así, Emerson tiende a hablar del nivel psíquico en términos de la Sobre-Alma, lo que no significa que otras personas o tradiciones usen esos términos (o incluso tengan esa experiencia).

Para ser más específicos: si de momento usamos el término

misticismo con un significado muy general, como cualquier forma de conciencia más allá del espaciotiempo convencional centrado en el ego/cuerpo-mente individual, entonces los cuatro estadios generales del desarrollo transpersonal o místico (psíquico, sutil, causal y no-dual) se refieren a estados místicos que toman, como parte importante de su *referente*, elementos del reino denso/de vigilia, del reino sutil/del sueño, del reino causal/sin sueños, y del no-dual (respectivamente).

Así, el nivel psíquico, que es el reino de la conciencia transpersonal o mística inicial, a menudo implica un gran número de fenómenos aparentemente no relacionados entre sí, desde los distintos tipos de sucesos y cogniciones paranormales (como el «viaje astral», experiencias fuera del cuerpo) a los numerosos estadios meditativos preliminares; el despertar kundalini (especialmente de los cinco primeros chakras); el reexperimentar los estados de nacimiento y prenacimiento; la identificación temporal con plantas, animales, humanos, aspectos de la naturaleza, o incluso toda la naturaleza (el misticismo de la naturaleza, conciencia cósmica), por nombrar tan sólo unos pocos.

Lo que todos ellos tienen en común es que la experiencia mística va más allá de lo ordinario o convencional (el reino denso/de vigilia), pero sigue tomando como *parte de su referente* el reino denso/de vigilia. Así, no importa cuán extraordinarias puedan ser las experiencias, siguen estando *relacionadas* con el reino denso/de vigilia y su realidad —aún se refieren, en todo o en parte, a elementos en ese reino. Así, aunque «cosmos» se refiere técnicamente a la fisiosfera, seguiré usando «conciencia cósmica» (y «misticismo natural», para el nivel psíquico, como recordatorio de su orientación hacia el reino denso).

Esta es la razón por la que, por ejemplo, Da Avabhasa sitúa la mayoría de las experiencias de kundalini en este nivel. Como señala (en *The paradox of instruction*), las experiencias de kundalini se sienten aún somática o *corporalmente*, aún se están registrando de forma predominante en el cuerpo denso (o aún implican aspectos del cuerpo denso); son energías más sutiles, por supuesto, pero están todavía orientadas o relacionadas con determinantes densos. Lo mismo es verdad para la conciencia *kósmica* (que Avabhasa, Aurobindo y Plotino sitúan en este nivel psíquico); por muy diferentes que puedan ser de las experiencias de kundalini, ambas son experiencias místicas relacionadas en gran medida con la

realidad densa (y lo mismo es verdad para todas las formas de cognición y actividades paranormales). Esta es la causa por la que, en general, todos los fenómenos del nivel psíquico pueden ser tomados, de manera genérica, como pertenecientes al misticismo de la naturaleza (relacionados con lo denso), por mucho que sus estructuras de superficie varíen dramáticamente.

El misticismo sutil (el de la deidad), por otro lado, tiene pocos referentes en el reino denso, si es que tiene alguno. Las luminosidades internas, sonidos, formas arquetípicas y patrones, las corrientes de éxtasis extremadamente sutiles y las cogniciones (*shab, nada*) no tienen referentes significativos en el reino denso. La razón es que estas formas arquetípicas luminosas y sutiles son sílabas semilla o patrones semilla *a partir de los cuales* los fenómenos se derivan (involuntivamente); y así, en este punto, no hay fenómenos densos a los que se referirse. El misticismo puro del nivel sutil tiene pocos referentes en el mundo denso (natural).

Por esta razón, Avabhasa se refiere también al misticismo del nivel psíquico como el de los *yoguis* y al misticismo del nivel sutil como el de los *santos*. La mayoría de los fenómenos yóguicos está relacionado con lo denso (control de las funciones corporales, que lleva a un despertar corporal de las corrientes de kundalini), mientras que los fenómenos de los santos son halos de luz y sonido interior que tienen poca relación con el cuerpo denso. Más específicamente, según *Paradox of instruction* —como ejemplo—, los primeros cinco chakras están orientados a los denso (o yóguico); el sexto, que tiene muchos subniveles, es el comienzo de lo sutil (o santidad) —tiene pocos referentes en el cuerpo denso—, y el séptimo chakra comienza a trascender la dimensión psíquica-sutil en conjunto y a abrirse al causal radiante (nivel al que Avabhasa se refiere como el de los *sabios*).

El misticismo del nivel causal (o pura absorción inmanifiesta) no tiene referentes sutiles ni densos; no tiene referentes en absoluto, excepto su Vacío autoexistente. El no-dual es el misticismo de la identidad del Vacío y la Forma, así sus referentes son *cualquier cosa* que surja en el momento (el *siddha* no-dual, o espontáneamente despierto).

Los cuatro tipos fundamentales de misticismo (naturaleza, deidad, sin forma, no-dual) tienen como estructura profunda los cuatro niveles principales de desarrollo transpersonal (psíquico, sutil, causal, no-dual), que están identificados por sus referentes

predominantes (densos, sutiles, causales, no-duales). Estas estructuras profundas son fácilmente identificables, sin importar lo que puedan variar sus estructuras de superficie. La mayor variación ocurre en el nivel psíquico, y hay una razón para que esto sea así:

El psíquico está en el límite entre los estados denso y sutil. Como tal, no sólo es el lugar de distintos fenómenos místicos preliminares e iniciales (que se puede esperar que varíen considerablemente de persona a persona), es en sí misma la gran transición entre lo denso y lo sutil. Como tal, es misticismo, pero un misticismo todavía con un pie en lo denso. Es el misticismo orientado hacia lo denso (esto es lo que todos estos fenómenos enormemente diferentes tienen en común, desde el kundalini a lo paranormal, el misticismo natural o la conciencia cósmica: misticismo sí, pero relacionado con lo denso, con un pie en cada estado, y esa es la causa por la que sus estructuras superficiales reales pueden variar tan dramáticamente pero aún permanecen en este reino general, el psíquico: la frontera entre lo denso y lo sutil). Así, lo psíquico es, y puede ser, el lugar de casi cualquier experiencia desde las primeras experiencias de meditación a los fenómenos paranormales, desde las experiencias de salida del cuerpo a los despertares de kundalini, desde un simple estado de equanimidad a una conciencia cósmica plenamente desplegada: *todas* ellas son experiencias sutiles que se abren al reino denso en su frontera común: el nivel psíquico.

Además, de alguien que atraviese el nivel psíquico (o cualquier otro, a este respecto) no se espera que experimente todos los fenómenos que potencialmente se despliegan en ese nivel, de la misma forma que alguien que atraviese las dimensiones verbales no desarrollará de forma automática una comprensión o experiencia de cada lengua que existe; y tampoco es *necesario* aprender todas las lenguas antes de superar el estadio verbal. Asimismo, tampoco se precisa ser un *maestro* en una de las lenguas (uno no tiene que ser un Shakespeare para trascender el verbal). Únicamente es necesario que el nivel general sea objetivado, y esto puede ocurrir con o sin *maestría* consciente (de la misma forma que uno puede pasar por el nivel verbal sin haber aprendido nunca de manera consciente, sin siquiera saber, las reglas gramaticales).

Así, por ejemplo, en el zen, que se dirige directamente al causal/no-dual, surgen todos los tipos de fenómenos psíquico/sutiles en la meditación (*todo el mundo* atraviesa este tipo de experiencias aunque sea de forma breve), pero la mayoría son descartadas como

makyo, aprehensiones inferiores, y el estudiante es apremiado a pasarlas rápidamente (son *objetivadas*, y generalmente trascendidas, y no hace falta nada más). Otras tradiciones valoran estos fenómenos psíquicos y sutiles, y los cultivan de manera continuada incluso hasta llegar a su maestría y articulación explícita (lo que es una contribución maravillosa). Pero ningún estado puede ser dejado de lado plenamente si se quiere la adaptación total, este es un punto resaltado por Aurobindo, Plotino y Avabhasa (por nombrar sólo unos pocos). *Las experiencias cumbre* de cualquiera de los estadios superiores son posibles virtualmente en cualquier punto del desarrollo (ya que estos estadios superiores son potenciales estructurales presentes desde el nacimiento), pero la plena adaptación requiere una sólida objetivación de estos estadios, ya que estos estadios mismos son realmente una serie de sujetos (una serie de «yoes»), y todos los «yoes» tienen que morir (ser hechos objetos) antes de que el Testigo puro surja y después muera en el Vacío. Cualquier estadio general *no objetivado* seguirá siendo un *sujeto oculto* (un sentido del yo oculto), que oscurece el no-yo o pura conciencia no dual.

Esta es la razón por la que Aurobindo (y Plotino y Avabhasa, etc.) está siempre diciendo cosas como: «La evolución espiritual obedece a la lógica de un despliegue sucesivo; puede tomar un nuevo paso decisivo únicamente cuando los pasos decisivos anteriores han sido conquistados de manera suficiente: incluso si ciertos estadios menores pueden ser tragados o saltados por encima mediante una rápida y brusca ascensión, la conciencia tiene que volver para asegurarse de que el suelo por el que ha pasado está anexionado con seguridad al nuevo estado; una mayor velocidad [que evidentemente es posible] no elimina los estadios mismos o la necesidad remontarlos sucesivamente» (*The life divine*, II, Centenary Library, p. 26).

9. Como tantas otras cosas dentro de la evolución, se trata de una cuestión de graduación. *Cada estado* de la evolución libera al Testigo de la identificación previa: los símbolos son testigos de las imágenes, los conceptos son testigos de los símbolos, las reglas son testigos de los conceptos, y así sucesivamente. A nivel del ego, y en especial en el centauro, este Testigo como *yo observante* emerge en la conciencia (aunque ha estado presente todo el tiempo) —vimos la emergencia del yo observante en la investigación de Broughton, por ejemplo— y en el psíquico se convierte en una poderosa experiencia

directa; este proceso gana en claridad y en intensidad durante todo el camino hacia el causal, como veremos (donde el Testigo finalmente se disuelve en y como puro Vacío).

De la misma forma, las propias intuiciones y despertares de Emerson a menudo pasan al causal y no-dual, pero es una cuestión de graduación, y su presentación paradigmática es del nivel psíquico o Sobre-Alma.

10. Cuando digo «una identidad con toda manifestación» me refiero a toda la manifestación densa y que refleja lo denso (y en esta sección esto es lo que quiero decir con *Kósmos*); el misticismo de la naturaleza-nación no reconoce de forma general las dimensiones sutiles y causales (véase nota 8 anterior). Es una identidad con todo el *Kósmos* de vigilia (denso) y no con el dominio sutil ni con el dominio del sueño-profundo (informe).

11. P. 95.

12. Pp. 5-6.

13. Pp. 12-13, 97, 83, 84.

14. Emerson utiliza el término *Razón*, con el que refiere a la visión-lógica (es decir, se refiere al uso que los idealistas alemanes hacen de *Vernunft*); cuando esta visión-lógica es «estimulada a una visión más seria», tal como él lo expresa, esa es la visión pura, el modo de conocimiento característico del nivel psíquico (como sugerí en *Psicología integral*: mientras que la *visión-lógica* centáurica añade la integridad, la *visión* del nivel psíquico, simple y directamente, ve esa integridad); he utilizado el término más común de *intuición* para referirme a la visión psíquica directa, y el mismo Emerson dice: «Denotamos este conocimiento primario como Intuición.»

15. Pp. 24, 36, 25.

16. Muchos ecofilósofos quieren utilizar *Naturaleza*, con ene mayúscula, para referirse a Dios, Diosa o Espíritu, quitándole la connotación «de otro mundo». Para ellos, la Naturaleza es espíritu-en-este-mundo, y no necesitamos ningún aspecto *trascendental* en ella. Estos ecofilósofos (que discutiremos con todo detalle en el volumen II) afirman que la cultura es simplemente otra producción de la Naturaleza —que todas las cosas son en algún sentido productos de la Naturaleza— y que esta es la *base común de todo* lo que es. *Naturaleza* es simplemente otra palabra para el Espíritu, pero este es un Espíritu totalmente inmanente. (En el capítulo 12, seguiré distinguiendo entre Naturaleza, o el mundo empírico de la banda derecha, y NATURALEZA, o la Totalidad. En esta nota, Naturaleza

significa NATURALEZA, o la totalidad del *Kósmos*.)

Esto introduce un problema irreconciliable: ¿cuál es la relación entre Naturaleza y naturaleza, es decir, entre la gran Fuerza que produce Todo y el componente meramente biológico del Todo? Estos ecofilósofos se deslizan hacia delante y hacia atrás entre dos definiciones muy diferentes: la Naturaleza (como Todo) y la naturaleza (como biosfera), precisamente porque quieren privilegiar a la biosfera y hacer que las leyes de la naturaleza sean las leyes de la Naturaleza.

Así, por una parte, tienen un dualismo brutal: la naturaleza es buena, la cultura es (o puede ser) muy mala (porque puede herir y expoliar a la primera), y por tanto tenemos que volver a la naturaleza y curar el planeta, etc. Pero si la cultura puede *desviarse* tan salvajemente de la naturaleza, entonces la cultura obviamente *no* es un producto de la naturaleza, *no* es algo que la naturaleza misma esté haciendo (a menos que la queramos definir como suicida, lo que es bastante impropio de Dios). La cultura, por tanto, no es simple naturaleza.

Pero como la naturaleza se supone que es la *gran fuerza que subyace a Todo*, estos teóricos vuelven a la Naturaleza con ene mayúscula, y esta Naturaleza entonces se dice que subyace *tanto* a las producciones culturales (que son simplemente una «segunda naturaleza») como al mundo natural.

La pregunta sigue siendo: «¿Cuál es entonces la relación de la Naturaleza con la naturaleza?» Si la Naturaleza subyace tanto a la naturaleza como a la cultura, entonces la Naturaleza no puede ser simplemente la naturaleza. Como quieren privilegiar a la biosfera (o naturaleza) ante la cultura, y también que la noción ecocéntrica lo abarque *todo* (y por tanto sea «espiritual»), deben concebir *simultáneamente* la Naturaleza como algo diferente de la cultura y como la gran fuerza abarcante que incluye a la cultura. Simplemente van cambiando entre estas definiciones, entre naturaleza y Naturaleza, según encaje mejor con sus propósitos. Se refieren a la naturaleza para ver cómo la cultura la está arruinando (porque naturaleza y cultura son obviamente diferentes), y entonces cambian a la Naturaleza para imponer la solución biocéntrica que debe incluir también a la cultura dentro de su paraguas totalitario.

Si la biosfera es realmente el Dios/la Diosa, ¿cómo pueden los seres humanos estar destruyéndola? ¿Cómo podrían los seres humanos estar destruyendo a Dios?

Como estos ecofilósofos confunden lo fundamental con lo significativo, no pueden ver que el círculo ontológico que se amplía continuamente va de la naturaleza a la cultura y de ella al Espíritu o, si lo prefieren, de la naturaleza a la cultura y a la Naturaleza, donde Naturaleza y Espíritu están correctamente usados como indicadores de «trasciende e incluye». La cultura puede evidentemente destruir la biosfera, precisamente porque la biosfera no es la Naturaleza sino la naturaleza. Y la cultura, al trascender la naturaleza, puede reprimirla, disociarla y por supuesto dañarla (y como la naturaleza es un *componente* eterno del individuo culturalmente compuesto, entonces eso *es puramente suicida*). Pero la cultura no puede destruir a Dios o Naturaleza o Espíritu, como la cola no puede mover al perro. Y, además, la naturaleza y la cultura pueden ser curadas no por la naturaleza, sino únicamente en la Naturaleza (Espíritu).

La mayoría de estos ecofilósofos señalan a Spinoza como sostén de su versión de «Dios = Naturaleza», y esto presupone una lectura enormemente distorsionada. Spinoza mantenía que el Espíritu es radicalmente diferente de este mundo y, sin embargo, lo abarca totalmente, y como premisa lógica abacará a todos sus consecuentes (el ejemplo es suyo). El Espíritu contiene un número *infinito* de atributos, de los que únicamente dos aparecen en «este mundo». Como señala Karl Jaspers, según Spinoza «es una marca de la diferencia radical entre Dios y el mundo que de los atributos infinitos de Dios únicamente dos estén a nuestra disposición». Esta era una brecha tan radical entre Dios y el mundo que Hegel, que había estudiado a Spinoza cuidadosamente, llamó «acosmismo» al sistema de éste: el mundo es virtualmente inexistente o ilusorio.

Pero Hegel va un poco demasiado lejos; como Spinoza aclara, en los dos atributos que podemos conocer —pensamiento y extensión— Dios es plenamente inmanente, y así, aunque en este mundo hay una proporción de Dios muy pequeña, todo este mundo está en Dios (una vez más, lo superior trasciende lo inferior, de forma que todo lo inferior está en lo superior pero no todo lo superior está en lo inferior). Esto ha llevado a la visión «popular» de que Spinoza dijo que este mundo finito era en sí mismo Dios. En ningún punto Spinoza igualó la suma total de la naturaleza finita con la totalidad del Espíritu o Dios; esto es totalmente contrario a lo que estaba intentando decir.

Esta es la causa por la que diferencia cuidadosamente entre Naturaleza (como Dios o Espíritu, *natura naturans*), que es

infinitamente trascendental, y naturaleza (como este mundo, *natura naturata*), que es meramente inmanente. Y decir que Spinoza igualaba la Naturaleza con la naturaleza, retorcerlo de ese modo es, como poco, sospechoso.

Si por *Naturaleza* (con ene mayúscula) estos ecofilósofos se refieren a una Realidad con infinitos atributos que trasciende infinitamente este mundo de la naturaleza, pero lo empapa y mantiene totalmente, entonces estoy totalmente de acuerdo. Para Spinoza, uno se puede acercar a la Realidad última a través del pensamiento, no de la extensión sensorial ni de la naturaleza: una experiencia sensorial de la naturaleza es para Spinoza un ejemplo de lo que llama conocimiento «mutilado, confuso», el menor de los tres niveles de conocimiento.

No estoy de acuerdo con Spinoza en la forma en que esa Realidad puede ser conocida (es conocida de forma transracional, un «cuarto» nivel más allá de los tres de Spinoza, con los que, por lo demás, estoy de acuerdo), pero los ecofilósofos deben darse cuenta de cuál es el árbol que están pelando. Más adelante, en este mismo capítulo, creo que se aclarará por qué Spinoza siente que el Espíritu trasciende el mundo pero lo abraza totalmente.

17. Esta era también la visión de Hölderlin, y como uno de sus principales traductores, explica: «Como fuerza de Toda-Unidad, la Naturaleza no está, por supuesto, limitada a la realidad física, sino que está presente en la trascendencia (“Cielo”) y en el ser histórico de las “naciones”» (Unger, *Hölderlin's major poetry*, p. 109).

18. P. 32. La cursiva es mía.

19. O, con más precisión, la Sobre-Alma es un nuevo holón superior que abarca fisiosfera, biosfera y noosfera como componentes menores de su propia individualidad compuesta.

20. Schopenhauer, *World as will and representation*, Dover.

21. Esta era la principal crítica de Hegel a Kant, la de que en la «autonomía» de Kant el tirano externo de la heteronomía había sido reemplazado por el tirano interno del *imperativo* categórico, mientras que la moralidad auténtica, emergida de la realización del Espíritu autopositionado, sería expresada de forma *espontánea* como lo más profundo de la propia naturaleza.

Warwick Fox, en *Transpersonal ecology*, intenta resucitar esta noción hegeliana (siguiendo a Naess), pero intenta encajarla en una ontología meramente plana, lo que da resultados desagradables (que examinaré en el volumen II). Aunque el planteamiento de Fox es muy

recomendable, y hay mucho que aplaudir en su claridad de expresión e integridad de intención, está limitado por el reconocimiento exclusivo de la dimensión de estrechez/anchura, y no hay un reconocimiento de la altura/profundidad —un legado del paradigma fundamental de la Ilustración—. Y, como es típico en muchos ecofilósofos, Fox quiere *extender* este paradigma a una identificación plana con todos los holones planos.

En cuanto a la superación de puntos omega desde el *entendimiento mutuo* de la perspectiva mundicéntrica (del egocentauro) a la *mutua identidad* de la Sobre-Alma, véase la nota 1 de este mismo capítulo. También, como veremos en la siguiente sección, la Sobre-Alma encuentra su propio omega en las dimensiones sutiles y causales.

22. «The foundation of morality».

23. «The foundation of morality».

Me gustaría proponer la tesis de que la Intuición Moral Básica (IMB) —presente en todos los estadios del desarrollo humano— «protege y promueve la mayor profundidad para la mayor amplitud». Esta IMB representa (*es un resultado directo de*) la manifestación del Espíritu en los cuatro cuadrantes (o simplemente los Tres Grandes): la profundidad en el yo, expandida para incluir otros (nosotros) como estado objetivo de cosas (ello). Es decir, todos los individuos intuyen el Espíritu, y como el Espíritu se *manifiesta* como los Tres Grandes, entonces la intuición espiritual básica es sentida en los tres dominios, por lo que esta intuición («Honra y realiza el Espíritu») se muestra como: «Promueve la mayor profundidad para la mayor amplitud»; al menos esto es lo que mantengo.

Mi afirmación posterior es que si tomamos la IMB y la aplicamos a las distintas visiones del mundo (mágica, mítica, racional, psíquica, etc.), podemos generar la típica postura moral de estos estadios, porque cada estadio tiene la *misma* IMB (el Espíritu es uno) pero una definición *diferente* del yo, de los demás y de los objetos (porque el Espíritu desarrolla diferentes profundidades en el curso de su auto-evolución).

En la postura egocéntrica, por ejemplo, la profundidad se extiende únicamente (o primariamente) al yo, y todos los demás son meramente (o generalmente) extensiones del yo (su postura moral tiene una *amplitud* de 1, y promueve y protege la profundidad únicamente en esa amplitud, a saber, él mismo; esta es también la

típica ética del hedonista).

En la postura sociocéntrica, la profundidad es reconocida en los demás, pero únicamente los de la propia cultura (la *extensión* se amplía a los creyentes en la mitología propia, y *su* profundidad debe ser protegida y promovida; es típico de la ética del deber). Todos los demás individuos, sin embargo, son infieles de algún tipo, que no tienen profundidad ni alma y a quienes no merece la pena proteger y promocionar (y, evidentemente, a menudo se les sacrifica por la gloria del dios de la cultura).

En la postura racional global, la profundidad se extiende a todos los seres humanos; la amplitud incluye ahora a la raza humana como tal. (Y, como giro lateral, con el aplanamiento del *Kósmos* a un mundo natural objetivo o cosmos, la profundidad llegó a ser interpretada meramente como una felicidad mononivel, en cuyo caso la IMB es desplegada como: «Promociona la mayor felicidad para el mayor número de gente», sin considerar que hay distintos grados de felicidad o niveles de profundidad, que es lo que debería extenderse en primer lugar. La afirmación «Es mejor un Sócrates infeliz que un cerdo contento» no puede ser manejada dentro de esta IMB plana.) Sin embargo, el despliegue racional global de la IMB extiende su profundidad o potencial profundidad a todos los seres humanos (si no en la igualdad, en la igualdad de oportunidades, más allá de la raza, el género, el credo) y puede comenzar a extenderla también hacia seres no humanos.

En los dominios transpersonales, la IMB se despliega como Buda (Yo), Dharma (Ello) y Sangha (Nosotros), y la Sangha última es la comunidad de todos los seres sensibles como tales. (Pero esto tampoco nos impide hacer distinciones relativas. La IMB es para «proteger y promocionar la mayor profundidad para la mayor extensión», y así, si tuviéramos que elegir entre matar a un mosquito o al Dalai Lama, mataríamos al mosquito. Aunque ambos son expresiones perfectas de la Mente de Buda, el segundo desarrolla más profundidad y por tanto debe protegerse más.) Hay variaciones de este tema en los distintos estadios de los dominios transpersonales; trataré de ellos más adelante (véase nota 58 de este capítulo).

En otras palabras, creo que todos intuimos el Espíritu a uno u otro nivel, y por tanto todos tenemos una IMB; pero desarrollamos esa intuición sólo hasta nuestro nivel actual de desarrollo. Como el Espíritu se manifiesta *siempre* en y como los cuatro cuadrantes,

entonces esta intuición espiritual es (y tiene que ser) desplegada de acuerdo a cómo cada estadio de desarrollo conoce los cuatro cuadrantes. Si juntamos estos factores horizontales y verticales obtenemos una trama multidimensional que, hasta donde puedo ver, puede generar todas las posturas éticas que han sido mencionadas.

Además, incluso dentro de un nivel dado de desarrollo, la IMB es sólo eso, una intuición, no una tabla con instrucciones escritas. Se le da forma a través de las estructuras superficiales de la cultura en la que se encuentra, y precisamente porque es una intuición —los individuos, dentro de un estado dado, pueden *legítimamente* no estar de acuerdo en cuanto a qué es exactamente la profundidad, qué extensión debe ser incluida y qué medidas concretas se deben adoptar para ponerla en práctica (yo, ello, nosotros)—. (Un estadio superior implicaría un despliegue más *auténtico* de la IMB, pero ese estadio se encontraría con sus propios problemas de legitimidad en su propio nivel, y así sucesivamente.)

Daremos un ejemplo notorio del nivel racional: ¿Deberíamos o no extender la amplitud de lo que reconocemos como profundidad para incluir al feto? ¿«Proteger y promover la máxima profundidad para la mayor extensión» significa que el feto tiene una profundidad real y debe ser protegido? ¿O el feto es básicamente sólo una profundidad potencial (y por tanto tiene menos derechos que la profundidad real)? O, por otra parte, ¿es la profundidad que *ya* está presente en la madre tan grande con respecto a la *potencial* aunque *no realizada* profundidad del feto que si, para la madre, el hecho de tener el niño desequilibraría fuertemente su propia profundidad, la forma de *mantener* la «mayor profundidad para la mayor amplitud» realmente sería entonces abortar? (Las feministas toman esta postura de manera uniforme, incluso si no la articulan en estos mismos términos.)

Mi opinión es que hombres y mujeres razonables pueden legítimamente no estar de acuerdo sobre estos temas cuando cada uno intenta desempaquetar la IMB de la mejor manera posible. (Los individuos sociocéntricos o de participación mítica, por otro lado, que creen en el origen mitogónico de la vida, creen que el feto ya es plenamente una persona y, por tanto, tiene la misma profundidad y necesita la misma protección: el aborto es un asesinato. Es interesante que este argumento se extienda únicamente a los *creyentes* potenciales no-nacidos; un no-creyente no tiene alma, o está destinado al infierno si no está bautizado, y además está

definitivamente permitido matar a los infieles; lo que les irrita realmente del aborto a estos creyentes, no es la pérdida de una vida humana, sino la pérdida de un converso potencial; hablan, de forma irreflexiva, de «toda vida humana» porque automática y profundamente asumen que todas las vidas humanas pertenecen a su Dios, y sólo a Él. El dilema moral en este estadio es: ¿debería matar a los que matan a los hijos de Dios? De hecho, en América ya ha sido asesinado un médico por estos «motivos». Después del asesinato del Dr. Gunn, en el noticiario fundamentalista se mantuvo un airado debate sobre su muerte: no se discutía si debería haber sido asesinado —eso nunca fue cuestionado— sino si debería haber sido lapidado, ya que esta es la muerte bíblicamente aceptable para este tipo de pecador.)

Volveré más adelante a la IMB (véase nota 13 del capítulo 14). De momento, mi punto —y esto tiene relación con Emerson y Schopenhauer— es que expresar la IMB en términos de «el Yo» o de «la Sobre-Alma común» está bien, mientras nos acordemos de que es sólo un aspecto de la IMB (a saber la vía subjetiva) y únicamente un componente de una teoría ética plena (que tendría que implicar a los cuatro cuadrantes). De otra forma, rápidamente nos deslizamos en el solipsismo y el idealismo subjetivo, que actúan fuertemente sobre el sujeto hiperindividual, hipermasculino y desimplicado del paradigma fundamental de la Ilustración.

24. Habermas no reconoce ningún estadio (ningún dominio) más elevado que la razón madura, diferenciada e integrada, descentrada, autónoma y comunicativa (visión-lógica). La razón comunicativa es el omega final, el fin de la historia para Habermas. Pero la propuesta de la orientación transpersonal es que esto supone cerrar los libros de historia demasiado pronto.

De forma similar, aunque a menudo he usado la teoría general de Habermas, podríamos obviamente encontrar desacuerdos en diversos aspectos de ese panorama general. Habermas es particularmente oscuro, a mi juicio, en el dominio subjetivo, individual, el de la «naturaleza interna» (incluyendo lo terapéutico y lo estético). Por un lado, dice que los tres dominios están abiertos a la racionalización y el aprendizaje acumulativo; por otro, afirma que el dominio interno es particular y no está abierto a proposiciones universales. Rothberg cree que Habermas mantendría que la forma (o estructura) del dominio interno evoluciona (y es universal en este sentido), pero el contenido es individual y particular (y no está

abierto a la universalidad). Si es así (y parece reflejar la postura general de Habermas), esto no difiere de mi propia afirmación de que las estructuras profundas de todos los dominios evolucionan de forma ampliamente universal, pero las estructuras de superficie son, en todas partes, «particularistas» y dependen de las contingencias personales y culturales (el dominio interno no es diferente, en este sentido, de los dominios externos y sociales; las estructuras profundas de «yoidad» o subjetividad evolucionan esencialmente en el mismo marco y según las mismas líneas que el ello y el nosotros; la naturaleza

«pública» del ello y del nosotros no es en realidad más pública que el «yo»: el reconocimiento de cada dominio está situado en los mismos patrones dentro de las relaciones de intercambio). Decir que el mundo interno/subjetivo tiene rasgos que son su peculiar idiosincrasia es, en este sentido, verdadero pero trivial; lo que no es trivial es que los *tipos* de espacio subjetivo y los *tipos* de datos o aprehensiones internas evolucionan según un amplio patrón que es intercultural, como los *tipos* de respuesta moral y los *tipos* de potenciales técnico-objetivos; decir que los contenidos específicos varían en uno es simplemente decir que varían en todos. Además, privilegiar el ello y el nosotros sobre el yo, cuando se trata de validez universal, en última instancia socava el privilegio mismo.

Aunque estoy de acuerdo con una gran parte de la crítica de Habermas a la filosofía del sujeto —como veremos en los capítulos 12 y 13—, creo que ha tirado el niño junto con el agua del baño en este asunto concreto. Cuando dice que «nada puede ser aprendido en una actitud objetivante de la naturaleza interna de la subjetividad», sé lo que quiere decir: el sujeto deja de ser un sujeto precisamente en el momento en que es objetivado; pero toda la cuestión del desarrollo interno es que lo que en un momento es subjetividad acoplada se convierte generalmente en objeto de conciencia en el siguiente, y los estadios superiores o contemplativos del desarrollo son aquellos en los que se aprende más de la naturaleza interna precisamente objetivándola según criterios altamente introspectivos, una objetivación que es una liberación o desapego del acoplamiento subjetivo o identificación: se aprende mucho de la naturaleza interna de la subjetividad precisamente objetivándola y quitándole su poder de subjetivar el mundo; y además, la afirmación de las tradiciones contemplativas es que los mapas generales de este proceso transubjetivante de desarrollo pueden ser reconstruidos; son mapas

que tienen un sentido amplio y general, y están contruidos con la garantía de las tres vías de acumulación válida del conocimiento; son tan «públicos» como cualquier otra acumulación. (En los capítulos 12 y 13, cuando critico las prácticas meramente objetivantes del paradigma fundamental de la Ilustración —la filosofía del sujeto desimplicado— no se trata de una crítica de la objetivación en sí, sino de la práctica de la objetivación exclusiva: el fracaso de ver que el sujeto sólo existe en los patrones de las relaciones de intercambio con otros sujetos de la misma profundidad, lo que ancla finalmente no únicamente el nosotros sino también el yo.)

Rothberg discute muchos de estos temas en «Rationality and Religion in Habermas's recent work», una visión general excelente. Comparto la conclusión de Rothberg de que un marco de referencia habermasiano «reconstruido» es ampliamente compatible con la fenomenología de la religión contemplativa. Estos temas son tratados detalladamente en el volumen III; entretanto, los críticos podrían perdonar mi uso bastante general del marco de referencia de Habermas (he basado la mayoría de mis comentarios, en este volumen, en el trabajo de Habermas hasta, pero sin incluir, su gran obra recientemente editada: *The theory of communicative action*, de la que actualmente están disponibles los tres primeros volúmenes. Reservo mi discusión de ellos para una publicación posterior.

De la misma forma, cuando Taylor se queja de que el marco de referencia de Habermas permite que cualquier afirmación espiritual/sustantiva se «deslice por las grietas», creo que esto es verdad únicamente si el marco de referencia habermasiano no se extiende a las ramas transpersonales de cada uno de los tres dominios (de los cuatro cuadrantes). Al mismo tiempo, mi mayor crítica a Taylor es que tiene un gusto desordenado por los sincretismos mágico-míticos. Una y otra vez, cuando se dispone a dar ejemplos del logos óntico, siente que la modernidad lo «ha perdido» y vuelve a «totalidades» sincrético/míticas. Un poco más de «trans» y un poco menos de «pre» le permitirían, en mi opinión, reconocer el valor del marco de referencia habermasiano «reconstruido» o extendido.

Habermas y Taylor son buenos ejemplos del impacto de la ambivalente modernidad en los teóricos actuales. Aunque ambos teóricos aprecian agudamente la naturaleza de buenas/malas noticias de la modernidad, Habermas celebra exuberantemente: «¡No más mitos!», y Taylor lamenta con tristeza el «¡No más ascenso!».

25. P. 99. Todas las citas, a menos que se indique lo contrario, son de *El castillo interior* o *Las moradas*.

26. Pp. 85-86.

27. Esta cesación, que es el primer estado transformativo *destacado* de todos los estadios de Teresa, es un destello del *nirvikalpa samadhi*, o absorción informe. Esta cesación o suspensión (ambos términos son suyos) es señalada en la Plegaria de la Calma, pero emerge en este estadio y sigue siendo el suceso transformador en el sexto estadio también. Por eso dice que «las experiencias [de cesación/absorción] de esta [quinta] mansión y de la siguiente son casi idénticas» (pp. 106-107).

Describe este estado de suspensión en los estadios cuarto, quinto, sexto e incluso en el séptimo. Estas son algunas citas: «En este estado de suspensión, las facultades están tan absorbidas que podríamos describirlas como muertas, y los sentidos también...» (p. 150). «Aquí todos estamos dormidos, profundamente dormidos, a las cosas del mundo y a nosotros mismos (de hecho, durante el breve lapso que dura esta condición, el alma no tiene conciencia ni el poder de pensar, aunque desee hacerlo)...» (p. 97). «Esta es una muerte deliciosa; si aún se respira, esto se hace sin darse cuenta de ello; incluso si hay conciencia, ni las manos ni los pies se pueden mover...» (p. 98). «Durante el tiempo en que un alma está en este estado, no puede oír ni ver ni comprender» (p. 101). «A veces, se duda de que haya respiración corporal. Esto dura sólo muy poco tiempo porque, en cuanto esta profunda suspensión se levanta un poco, el cuerpo parece volver a sí mismo de nuevo, y respira, aunque sólo sea para no morir otra vez, y al hacerlo dar una vida más plena al alma...» (p. 155) (Obsérvese la similitud con el fenómeno de la Meditación Trascendental de trascendencia y suspensión de la respiración, repetida en ciclos lentos.)

Pero en cuanto a que el alma está «dormida» o «no consciente» en este estado de cesación, Teresa señala finalmente que la realidad es que el alma «está plenamente despierta, mientras permanece dormida en relación a todo apego» (p. 155).

Esta cesación, suspensión o absorción es conocida en los textos orientales como «*nirvikalpa samadhi* condicionado» o conciencia informe aún no plenamente establecida. Cada uno de los estados de Teresa está anclado en esta cesación, y es ella la que impulsa el desarrollo desde los reinos psíquicos y sutiles con sus distintas visiones, raptos, voces, iluminaciones, etc. (*savikalpa*

samadhi).

Esta cesación/absorción es, para Teresa, pura unión con Dios (y los textos hindúes estarían de acuerdo; sin embargo, esta cesación está, evidentemente, «condicionada» porque quedan huellas de dualismo en la percepción; si éstas fueran extirpadas, Dios y alma darían lugar a la pura divinidad causal, o *jnana samadhi*, que examinaremos en la próxima sección con Eckhart y Ramana).

28. P. 101.

29. P. 106.

30. P. 155.

31. Pp. 129, 131. Compárese con el «*pseudo-duhkha*» budista; véase *Psicología integral*.

32. P. 199.

33. Pp. 134, 160. Pero esto, según señala ella, no significa que no pueden ser comunicados, y por tanto confirmados, a y con aquellos que han tenido experiencias similares. «Tampoco creo que tendré éxito en describirlos de forma que sean entendidos, excepto para quienes los hayan experimentado; porque estas son influencias tan delicadas y sutiles que proceden de la profundidad del corazón y no conozco ninguna comparación que les encaje» (p. 134); es decir, ningún significante funcionará a menos que haya sido desarrollado un significado en quien escucha.

De aquí que estos estados no sean meramente arbitrarios según el sentido relativista-constructivista: lo verdadero y lo falso aún funciona: «Pero imagino que incluso ahora no estaréis satisfechos, porque creéis que podéis estar equivocados y que estos asuntos internos son difíciles de investigar. En realidad, lo que ha sido dicho será suficiente para quien lo haya experimentado, porque hay una gran diferencia entre la verdad y lo falso» (p. 100). Habermas siempre quiere un simple «Sí o No», y a Teresa le gustaría mucho dárselo.

34. Pp. 149, 152.

35. El sutil superior, con percepciones del causal inferior. Teresa dice que los raptos y visiones menores (de los niveles psíquico y sutil inferior) son el resultado de la unión de *aspectos* del alma con Dios, o de la unión de algunas facultades del alma con Dios; pero esta unión final es de «toda el alma con Dios».

36. P. 213.

37. Pp. 213, 214.

38. Véase también *El proyecto Atman y Psicología integral*.

39. P. 87.

40. *Ascent to mount Carmel [Subida al monte Carmelo*, Ed. Espiritualidad], capítulo 5.

41. Pp. 216, 210.

42. *Life divine*, pp. 704-705.

43. P. 169.

44. Pp. 218, 217. A menos que se indique otra cosa, todas las citas son de la nueva traducción de Fox, *Breakthrough*.

45. P. 215.

46. Pp. 104, 178, 242.

47. Pp. 190, 177, 140, 128, 256.

48. Pp. 277, 294, 181.

49. Pp. 298, 309, 301.

50. P. 102. Todas las citas, a menos que se indique lo contrario, son de *Talks with Ramana Maharshi, [Conversaciones con Sri Ramana Maharshi*, Editorial Kier].

51. P. 32.

52. P. 13.

53. Pp. 110, 121.

54. Pp. 53, 93.

55. Pp. 182, 210, 82.

56. Pp. 132, 316.

57. Pp. 317, 316.

58. Las tradiciones no-duales hacen aquí una serie de distinciones muy precisas que al menos deberían ser mencionadas brevemente. Podemos volver a Katz y ofrecer una crítica más simple de su posición.

El todo manifestado como totalidad, el Holón consumado, es *saguna Brahman*, el Dios final con forma (causal inferior). Esta unidad total manifestada evoluciona, por tanto, como la Totalidad de la Forma, la «aplicación» cumbre de los veinte principios. El Espíritu puro inmanifestado (o alto causal o *nirguna Brahman*) no evoluciona o involuciona, ni entra o deja de entrar en la corriente de la manifestación, sino que «subyace» a la manifestación como un espejo «subyace» igualmente a todos sus objetos, cualquiera que sea su estado; es a la vez el Origen de todos los demás niveles y su Fin último (pero no es la suma o adición de la manifestación, como *saguna*, porque es totalmente inmanifestado).

La divinidad como Mismidad no-dual (opuesto al Origen y Meta inmanifestados) no es manifestado ni inmanifestado; está tan

igualmente presente en los holones inferiores como en el más alto de ellos, y en cualquier estado manifestado o inmanifestado, y es la esencia o mismidad de cualquier fenómeno.

Aproximadamente: la Naturaleza Primordial de Dios, según Whitehead, está referida a los patrones arquetípicos en el sutil superior anterior a la involución densa («concreción»); Whitehead cree que estos patrones son «objetos eternos», pero muchas tradiciones, como la budista mahayana (de Asanga y Vasubandhu), ven estos patrones arquetípicos (*vasanas* en el *alayavijnana*, sutil superior y causal inferior) como hábitos de memoria cósmica, una visión muy parecida a la de Sheldrake. La naturaleza Consecuente de Dios, según Whitehead, es *saguna Brahman* (sutil superior a causal inferior), el Holón consumado en perpetua evolución.

Pero las naturalezas primordial y consecuente no cubren (y ni siquiera se refieren) a la Divinidad no manifestada (alto causal) o Divinidad como Mismidad (el no-dual definitivo): Whitehead parece desconocer estos dominios.

Por supuesto, estas amplias similitudes son el tipo de comparaciones que Katz y compañía creen que no están nada claras teóricamente. (Tratamos la posición de Katz con todo detalle en la nota 16 del capítulo 7, y aquí daré un ejemplo relacionado, pero más breve; véase también nota 32 del capítulo 13, en la que se propone una discusión de Kant y la experiencia.)

La posición pluralista general de Katz es que la experiencia mística está mediada por los conceptos culturales, que son distintos en cada lugar, y por tanto no hay experiencias místicas comparables. Vimos que si esto fuera verdad de la forma radical en que él lo expresa, sería aplicable no sólo a las experiencias místicas, sino también a las experiencias ordinarias de todos los días, y en ese caso la simple comunicación misma (y la traducción entre lenguas) sería imposible; por el contrario, teóricos como Habermas y Derrida mantienen que los significados trascendentales anclan la significación de maneras que impiden que la realidad interpretativa sea *meramente* reconstructiva, ya que éstos están anclados en factores extralingüísticos.

La afirmación de los místicos es que, de la misma forma, las pruebas de validez místicas están ancladas en realidades extralingüísticas que, por mucho que estén moldeadas por factores culturales, no son meramente un producto de las modas culturales y locales (los referentes de los significantes trascendentales existen en

un espacio que se desvela a aquellos que desarrollan los significados apropiados, aunque éstos ya estén siempre situados culturalmente. De la misma forma, los contextos culturales no impiden a la ciencia natural la proposición y afirmación de verdades universales, ni tampoco impide a la ciencia mística hacer y afirmar proposiciones no-meramente-ligadas-a-lo-cultural).

Evidentemente, Katz, implícitamente (y a veces explícitamente), concede la *existencia* de estos referentes trascendentales (a los que llama «realidad mística»). Katz: «Así, por ejemplo, la naturaleza de la conciencia premística de los místicos cristianos informa la *conciencia mística* de manera que es experimentada bajo las formas de Jesús, la Trinidad, un Dios personal, etc., más que en términos de la no-personal..., doctrina budista del nirvana» (la cursiva es mía; «Lenguaje, epistemología y misticismo»).

¿Pero cómo sabe Katz que «la realidad mística» existe, ya que supuestamente nadie tiene acceso a ella si no es en términos culturales limitados y no universales? ¿Qué es lo que le permite hacer sus afirmaciones universales/trascendentales que niegan a todas las demás?

El hecho es que, en el fondo de su mente, reconoce identidades interculturales —reconoce «la realidad mística»— que *después* intenta borrar centrándose meramente en los contextos culturales locales, incluso si sigue *asumiendo la existencia* de una realidad mística que es la *única* que puede anclar su análisis (aunque debido a su postura formal no debería poder hacer afirmaciones universales en absoluto. Es la contradicción intrínseca habitual).

El reciente avance de los estudios transpersonales muestra que esta realidad mística no sólo existe y posee ciertos referentes trascendentales no-meramente-culturales (similitudes interculturales que pueden ser evidentemente reconocidas, como de hecho Katz las reconoce), sino que además la «realidad mística» misma se desarrolla de forma evolutiva y holárquica, y así hay similitudes interculturales que pueden ser halladas a lo largo de ese desarrollo. Como *Katz ya* reconoce la existencia de «la realidad mística», no hacen falta más herramientas para reconocer «los estadios de la realidad mística». Es decir, Katz ya ha dado el primer gran paso importante y más difícil: *la realidad mística está ahí*. El avance transpersonal simplemente ha refinado este paso: hay estadios en su desarrollo, estadios *inmanentes* anclados en *referentes*

trascendentales que: 1) impiden que la «conciencia mística» (Katz) sea simplemente local; 2) permiten que ocurra el *aprendizaje* evolutivo (que no podría ocurrir si la evolución fuera meramente textual sin nada extralingüístico en lo que anclarse y que pueda corregirla); 3) anclan pruebas de validez y hacen de ellas algo más profundo que el parloteo literario y las interpretaciones idiosincrásicas; 4) introducen a uno a espacios más profundos del terreno *kósmico*, y 5) hacen, en conjunto, que el Espíritu sea una realidad y no simplemente un hermoso poema.

Tomemos la secuencia siguiente.

El yo experimenta una luminosidad interna intensísima; el yo y la luminosidad se funden; el yo y la luminosidad desaparecen en la cesación; la cesación da lugar a la unidad no-dual con toda manifestación. Estos son cuatro *tipos* de experiencia mística muy concreta (son, de hecho, típicos de los dominios psíquico, sutil, causal y no-dual). Estos *tipos* de experiencia pueden ser definitivamente encontrados en diversas culturas. Nadie niega que el budista interpretará la luminosidad como Shambhogakaya, el cristiano como un ángel o Cristo mismo, un jungiano como la emergencia de un arquetipo, etc. Esto es verdad, pero resulta totalmente trivial con respecto al estatus ontológico (y al impacto) del referente mismo que es aplicable a *todas* las experiencias (¿tú y yo vemos la mancha de color rojo de la misma forma exacta? ¿Quién puede decirlo? ¿Pero invalida esto el color rojo en general, o significa que nunca tenemos nada en común y por tanto ni siquiera podemos comunicar nuestras experiencias?) Utilizar este argumento para minar las afirmaciones místicas es minar simplemente cualquier significado trascendental en términos absolutos, lo que es lo mismo que hacer el intercambio comunicativo teoréticamente imposible.

De forma similar, algunos aspectos significativos de la «conciencia mística» están anclados en referentes («la realidad mística») que, incluso si siempre están situados culturalmente, nunca lo están *meramente* de forma cultural, lo que les diferencia de: 1) alucinaciones personales; 2) ficciones culturales locales; 3) peculiaridades idiosincráticas; 4) dogmatismos míticos, y 5) falsas afirmaciones de poder (ideología).

Precisamente porque la «realidad mística» está ahí, anclando un significante trascendental, esto: 1) permite que ocurra el aprendizaje de la realidad mística; 2) asegura que el aprendizaje se desarrollará, como todo aprendizaje, en un arco evolutivo; 3)

permite que los estadios de este arco sean identificados; 4) permite a las tradiciones mismas saber cuándo uno de sus discípulos comete un error; 5) permite que se desarrolle una ciencia reconstructiva de la evolución mística en términos abstractos (estructuras profundas), y 6) reconoce de manera franca que el Espíritu *está presente* con anterioridad a los humanos y su actividad cultural, y que no es simplemente un producto de la capacidad de hombres y mujeres de hacer símbolos: ¿creamos a Dios? ¿O es justo al revés?

Finalmente, en este sentido, mencioné en la nota 23 del capítulo 4 que hay distintos lenguajes usados a menudo con (y que parecen captar metafóricamente de forma óptima) los cuatro niveles principales de conciencia traspersonal. (Mencioné esto en relación al seguimiento que hace Foucault de las diversas estructuras discursivas.) Retomando la historia desde el ego racional, como tentativa (muy breve) esbozaría estos lenguajes de la forma siguiente:

— *Ego-racional: los lenguajes de la representación y el reflejo.* El típico paradigma de representación monológica que definió (y define) la mente formal operacional en sus reflejos de lo exterior (principalmente). Estos lenguajes describen el mundo como si simplemente estuviera predeterminado para un sujeto (desimplicado) igualmente predeterminado. Se reconocen diferentes profundidades, pero éstas también tienden a ser descritas en términos simples y monológicos (empírico-analíticos).

— *Centauro/visión-lógica: los lenguajes de la profundidad y la evolución.* La visión-lógica tiende a reconocer con facilidad que debajo de las superficies «obvias», que aparecen ante el reflejo «predeterminado», están las profundidades que pueden ser reveladas, tanto en sus formas exteriores (neoestructuralismo) como en las interpretaciones internas (hermenéutica). Este es parte del movimiento que siguió Foucault desde los lenguajes de representación a los lenguajes de la profundidad (psicoanálisis, lingüística). De la misma forma, la profundidad generalmente se comprende como algo que se ha *desarrollado* —mientras que las superficies simplemente aparecen, las profundidades tienden a desplegarse, desarrollarse o evolucionar: no están simplemente «predeterminadas»—. Los lenguajes del centauro, por tanto, tienden a ser dialécticos, dialógicos, orientados hacia lo reticular, desarrollistas (evolutivos en el sentido más amplio); en resumen, son los lenguajes de la profundidad y el desarrollo. (Como indiqué, este

volumen está intencionalmente escrito en este lenguaje.)

— *Psíquico: los lenguajes de la visión y la vibración.* La visión-lógica da lugar a una visión directa, y la visión evolucionista es complementada por la visión vibratoria, en la que la vibración es usada para aportar no tanto una naturaleza fisicalista sino una *calidad de intensidad* de conciencia. Estos lenguajes son comunes en el kundalini yoga y los primeros estadios del despliegue tántrico, pero hasta cierto punto pueden ser encontrados en prácticamente todos los estadios de intensa meditación. Debido a que el nivel psíquico toma como parte de su referente algunos aspectos del dominio denso, la vibración (sentida como vibración corporal) parece captar las energías sutiles y la conciencia que comienza a trascender el dominio denso pero todavía puede sentirse con intensidad en ese dominio. Por las razones que fueran, los lenguajes de la visión y la vibración parecen ser utilizados con frecuencia para describir este dominio (y su arquitectura sutil de chakras, nadis, etc.).

— *Sutil: los lenguajes de la luminosidad y el arquetipo.* Me refiero a «arquetipo» en el sentido no-junguiano y más tradicional (formas o patrones de manifestación sutiles y *kósmicos*, en los que se basan todos los demás patrones a través de la involución, como veremos en el capítulo 9). La visión da lugar a intensas luminosidades (a veces audiciones audibles y luminosidades extásicas), y la vibración está complementada con la percepción de formas sutiles *desde las que* los dominios densos son irradiados. Los dominios «de santidad» de las iluminaciones internas y las formas de las deidades arquetípicas: extraordinarias, asombrosas, sobrenaturales, resplandecientes.

— *Causal: los lenguajes del vacío y el sueño.* La luminosidad da lugar al Vacío puro, y todo el mundo de la forma (arquetípico u otro) es visto como un sueño (también expresado como un juego o teatro, *lila*). Así, cuando oímos a los filósofos-sabios hablar del Abismo, el Vacío, el Urgrund, el No-nacido, el Increado etc., casi siempre se refieren a la manifestación como el gran sueño, la gran ilusión, el baile, la gran imagen que reluce sin sustancia final. Estamos en los lenguajes del vacío y el sueño.

— *No-dual: los lenguajes de lo ordinario extraordinario.* El Vacío es Forma, la Forma es Vacío, y por tanto la realización final no es diferente en nada a lo que surge en este momento, por lo que puede ser señalada directamente, por ejemplo, con estos versos de

un maestro zen:

La brisa de primavera en un árbol

Tiene dos caras distintas:

La rama que mira al sur parece cálida,

La rama que mira al norte parece fresca.

Aquí está señalada, de forma perfecta, la verdad absoluta: ¡Qué obvio! ¡Qué ordinario! ¡El vaso de agua está fresco! ¡El sol brilla! ¿Oyes la lluvia en el tejado? ¿Quién no está iluminado?

¿Dónde está el propio rostro original? En un universo de un solo Sabor, ¿dónde sino aquí podemos señalar a la verdad absoluta? ¿En qué otro lugar podría estar? Son los lenguajes de *simplemente esto*.

En todos estos lenguajes vemos que, como los he presentado, los dos «componentes» (profundidad y desarrollo, o luminosidad y forma) se refieren, en general, a los aspectos interiores y exteriores del nivel particular (hasta que finalmente estos se hacen no-dos o no-duales). Los componentes internos se refieren al lado subjetivo: desde la visión-lógica (o profundidad) hasta la visión, la luminosidad y el Vacío (Testigo puro); y los componentes externos se refieren al lado objetivo externo: desde la evolución a la vibración, al arquetipo y el sueño; hasta que el Vacío final y el Sueño/Forma final son no-dos: la brisa de verano es fresca, los pájaros cantan alborotando.

Señalemos que, en cada uno de estos lenguajes, *las palabras funcionan muy bien*. Los significantes son *perfectamente adecuados*. Si se ha desarrollado el significado, el referente es bastante obvio. Si se le dice a un practicante del nivel sutil: «Vi una luz mil veces más brillante que el sol», ese practicante sabrá muy bien a lo que te refieres, tanto como si dijeras, por ejemplo: «Ayer por la noche tuve un intenso orgasmo.» Es decir, en ambos casos, las palabras funcionan igual de bien (o de mal), dependiendo de nuestra vivencia como punto de referencia real. Yo podría no saber *exactamente* a lo que te refieres con «intenso orgasmo», pero eso se aplica a *todos* los significantes, y de ninguna manera desarma únicamente a los significantes místicos.

Como dije, esto se aplica a «cualidad de ser perro» tanto como a la «naturaleza de Buda», pero lo resbaladizo de estos términos lingüísticos no hace que los perros y los Budas sean simples cuentos de hadas lingüísticos.

El análisis de los tipos de lenguaje que se dan en los dominios transpersonales es, en mi opinión, otro de los proyectos centrales de

la posmodernidad. Supuesto, evidentemente, que no sea hecho como una mera labor académica, donde un montón de idiotas desimplicados intenten analizar los significantes sin tener una clave de los referentes reales.

59. Pp. 67-68, 138, 96, 191, 249.

Examinemos las transformaciones que ha sufrido lo *mundicéntrico*. Hemos visto que el desarrollo general ha ido desde lo fisiocéntrico a lo biocéntrico, a lo egocéntrico, a lo etnocéntrico y a lo mundicéntrico —los conceptos mundicéntricos comienzan a emerger con la *racionalidad*—. Lo que tienen en común todas las perspectivas mundicéntricas es una cierta *libertad que* ha de ser extendida (o puesta a disposición) de todos los seres humanos, sin tener en cuenta raza, color, credo o género. *Todos los estadios en y más allá de la racionalidad son fundamentalmente mundicéntricos por naturaleza.*

Pero los *tipos* de libertades globales ofrecidas se despliegan de forma evolutiva, y estos *tipos de libertad* (y tipos de moralidad) son parte de las características definitorias de los estadios superiores y transpersonales del desarrollo.

Retomemos la historia a partir de la racionalidad y sus posturas mundicéntricas; ya vimos que Habermas, por ejemplo, señala que la racionalidad demanda, en primer lugar, una libertad legal, y después una libertad moral, y después una libertad política para todos los miembros de la sociedad mundial (son tres *tipos* de libertad progresiva). Y esto nos lleva a la visión-lógica centáurica y su postura moral.

Continuando hacia lo transpersonal —en el estadio 7 de Kohlberg, o moralidad universal/espiritual (o «posconvencional»), que realmente contiene distintos estadios/niveles— aún vemos la orientación *mundicéntrica*, pero hay en oferta nuevas libertades más allá de las legales y las políticas, a saber: *libertades espirituales*. Es el mismo *alcance* global, pero despliega *profundidades* mayores.

Estas profundidades progresivas, según hemos visto, son psíquicas, sutiles, causales y no-duales: y cada una de ellas ofrece un *tipo* de libertad espiritual más profunda y más amplia; esta libertad es el resultado de una identificación con un espacio que, por así decirlo, es más amplio. Son *liberaciones de* los espacios menores y limitantes, por medio de la *libertad* hallada en espacios más amplios y profundos.

Cada una de estas libertades es, por tanto, descrita como una

liberación de y una *libertad dentro de*: una liberación del dominio menor previo, y una libertad en el dominio «más amplio» (como veremos en un momento). *La postura moral* de cada una de estas libertades se relaciona con un *tipo* de nueva libertad ofrecida a todos los seres, mundicéntricamente (la Intuición Moral Básica nos inspira a extender esta nueva libertad, esta nueva profundidad, a tantos seres como nos sea posible —la mayor profundidad para el mayor número— y esto señala los *nuevos tipos* de imperativos morales que surgen de estas nuevas profundidades de la libertad).

Estas libertades espirituales progresivas, y sus posturas morales correspondientes, han sido llamadas, por ejemplo, yóguica, santa, sabia y no-dualista. Son libertades espirituales *respecto a* los espacios denso, sutil, causal y no-dual, y por tanto, en cada caso, estas libertades son descritas como *liberación de* la limitación de lo menor y *libertad en* la expansión de lo mayor. Libertad de lo denso en lo sutil; libertad de lo sutil en lo causal, y libertad de lo causal en lo no-dual. Las libertades menores no se pierden (de la misma forma que las libertades sociales y políticas no son negadas); son simplemente subsumidas en un espacio más profundo que abarca sus asuntos desde una perspectiva más amplia.

Así, para dar algunos ejemplos condensados: la disposición psíquica/sutil es una *libertad de* las fluctuaciones ordinarias del nivel denso: dolor/placer y deseo mental-sensual y su frustración (a través de un control yóguico de la conciencia que la aleja de la impresión sensorial); es una *libertad de* las limitaciones densas y una *libertad dentro* del espacio más profundo de la conciencia psíquica y sutil que se mueve con anterioridad a todo el dominio denso de fluctuantes deseos y aversiones sensorio-mentales.

De forma similar, la disposición causal es una *libertad de* las limitaciones del dominio sutil y de la manifestación en general (samsara); una *libertad de* las limitaciones de una conciencia identificada con el mecanismo del sufrimiento y la separación, y una *libertad en* la amplia expansión del Vacío ilimitado y no manifestado que es la conciencia como tal. Al no entrar en la manifestación, la libertad causal nunca es tragada por la mecánica de la locura y la matemática del dolor: el mundo de la dualidad con sus laceraciones inherentes.

La disposición «No-dual» es una *libertad de* las limitaciones extremadamente sutiles del causal inmanifestado (a saber: la tensión causal del miedo sutil a la manifestación: la tensión alrededor del

nirvikalpa samadhi que es el Phobos final del *sahaj*: el miedo final de disolver la frontera entre el vacío y la forma y así despertar como toda Forma, indefinidamente); una *libertad de* las limitaciones del causal y una *libertad en* (y como) todo el *Kósmos* de Vacío y Forma, de manera espontánea.

Estos *tipos* de nueva libertad espiritual son también descritos frecuentemente utilizando los *diferentes lenguajes* que he comentado brevemente. Así, la visión-lógica es una libertad de las limitaciones de la mera representación; las iluminaciones *nada* del nivel sutil están libres de las vibraciones densas sentidas en el cuerpo; el causal es libertad del sueño ilusorio de toda manifestación; el no-dual es una libertad del vacío de «el Buda de piedra» (como ejemplos breves).

De la misma forma, a los cuatro tipos de libertad espiritual (psíquico, sutil, causal y no-dual) a menudo se les hace corresponder con los Caminos de Renuncia (yóguico/psíquico), Caminos de Purificación (sutil y causal), Caminos de Transformación (causal a no dual) y Caminos de Autoliberación Espontánea (el no-dual como tal): cada uno de ellos tiene una disposición moral diferente que refleja la Intuición Moral Básica tal como es desarrollada e interpretada en esa nueva profundidad.

Dejaré los detalles de estas correlaciones para otras publicaciones. Todo lo que quiero destacar aquí es la *postura mundicéntrica*; que *comienza* con la racionalidad y marca *todos los estadios* más allá de la racionalidad, y que extiende la libertad (al menos) al alcance de todos los seres humanos: esta postura misma de *amplitud* global despliega cada vez más *profundidades*, o *tipos* de libertades cada vez más profundos, que han de ser extendidos *deforma universal* a través del nuevo imperativo moral (y después no sólo a los humanos, sino a todos los seres sensibles).

Esta es otra justificación del hecho de que la razón es el gran pasaje hacia el más allá. Algunos individuos (y culturas) pueden evidentemente «toparse con» los dominios transpersonales, pero canalizan las intuiciones a través de estructuras prepersonales, en disposiciones egocéntricas o sociocéntricas/etnocéntricas, que únicamente sirven para reforzar el egocentrismo o etnocentrismo: ellos, y sólo ellos, tienen ahora a Dios de su lado, y en ese momento empiezan a sospechar que no hay otro Dios. Antes de la *racionalidad global*, la intuición *no puede* ser vista como operativa en todo ser humano (y eventualmente en todos los seres sensibles), y así,

previamente a la racionalidad global, todas las intuiciones espirituales, sin importar lo auténticas que temporalmente puedan ser, son secuestradas y congeladas por estructuras que impiden su manifestación compasiva y auténtica.

Liberar a estas intuiciones, que por otra parte son auténticas, de su confinamiento en las estructuras prerracionales y en un alcance no global, es parte del proyecto posmoderno.

60. Hay una discusión interesante de este tema en *The white hole in time*, de Peter Russell [*El agujero blanco en el tiempo*, Gaia Ediciones].

Distintos teóricos han señalado una innegable aceleración del ritmo evolutivo, de manera que parecen estar ocurriendo cambios importantes exponencialmente. Ciertamente es verdad, pero no afecta a la discusión tal como yo la presento en el texto.

61. Investigaremos el «origen» de estos omegas en los dos capítulos siguientes, aunque en este punto ya podemos ver que los místicos llamarían Eros a esa fuerza, y Dios a ese Objetivo.

62. Fukuyama, *The end of history and the last man*, Avon, p. xiii.

La razones económicas serán discutidas en el volumen II, después de que hayamos visto la base tecnoeconómica de cada una de las visiones principales. Como cada interior tiene un exterior, cada una de las principales visiones del mundo está correlacionada con (pero no es reducible a) una fuerza productiva material importante: mágica (caza), mágica-mítica (horticultura), mítica (agricultura), racional (industria), visión-lógica (información).

En el volumen II, las correlaciones y características de estos distintos modos de producción serán examinadas extensamente, y, sobre todo, el estatus de los sexos será examinado en cada periodo, con el objetivo de descifrar los papeles de los sexos tanto ayer como... mañana.

La naturaleza de la transformación global que está ocurriendo actualmente no puede ser discutida adecuadamente sin entender el papel que juega «la base» (la infraestructura tecnoeconómica) en relación a las diversas visiones del mundo, y eso, como dije, es un tema importante del volumen II.

Pero esta parte de la argumentación de Fukuyama (la económica) es el componente del sendero derecho, el componente material, y naturalmente encuentra que está relacionado con las conclusiones de la ciencia natural: «La ciencia natural moderna [es]

un regulador o mecanismo para explicar la direccionalidad o coherencia de la historia. La moderna ciencia natural es un punto de partida útil porque es la única actividad social importante que por consenso común es a la vez acumulativa y direccional» (*End of history*, p. xiv).

La «lucha por el reconocimiento» es el componente del sendero izquierdo de su argumento: el punto omega que impulsa a la historia y a la comunicación hacia delante, hacia su libre emergencia, es el *reconocimiento mutuo*, o el libre intercambio de *autoestima mutua* entre toda la gente, que suponen el fin de la historia en este sentido especial.

63. *End of history and the land of man*, Avon, p. xviii.

64. *Ibíd.*, p. xii.

65. Me gustaría mencionar varios hechos que los teóricos de la Nueva Era tienden a pasar por alto en las teorías del «Verdecer de América» y la «Era de Acuario». Incluso si colectivamente evolucionamos hasta, digamos, la Sobre-Alma —lo que significa que el centro de gravedad social gire en torno a instituciones políticas, educativas y sociales organizadas alrededor del reconocimiento y realización de la Sobre-Alma en cada ser y en todos los seres; de manera parecida a como ahora nos organizamos alrededor de la autoestima egoica— incluso si ese fuera el caso, hay tres factores que los utópicos felices deben tener en cuenta:

a) El nivel de desarrollo psicocultural medio esperable en cualquier sociedad *marca la pauta del desarrollo* hasta ese nivel, pero no *garantiza* el desarrollo hasta ese nivel de todos los individuos. Muy poca gente, incluso en los países «desarrollados» llega a asentarse firmemente en la conciencia global, postconvencional (un estudio realizado halló que sólo el 4 por 100 de los americanos están es el estadio superior postconvencional: ¡y ese es el estadio que precede y es necesario para el descenso de la Sobre-Alma!). El mismo problema acechará a cualquiera de las sociedades de la Sobre-Alma.

Por el contrario, no importa cual sea el nivel medio colectivo esperable de una sociedad dada, los individuos siempre son capaces de evolucionar y desarrollarse más allá, hacia las estructuras superiores de conciencia, ya que estos son potenciales estructurales del holón humano, aunque; a) sólo pueden ser *ejercitados* en microcomunidades de quienes tienen la misma profundidad (*sanghas*), y b) cuanto más alto sea el nivel medio esperable de una sociedad dada, tanto más fácil será (pero no necesariamente más

probable) el desarrollo superior.

b) Incluso si la sociedad evoluciona colectivamente hasta el nivel medio esperable de la Sobre-Alma, cada una de las personas de esa sociedad aún tendrá que *comenzar el desarrollo en el primer nivel*, como cigoto unicelular: tendrá que comenzar la ardua ascensión holárquica, de lo fisiocéntrico a lo biocéntrico, a lo egocéntrico, a lo sociocéntrico, a lo mundicéntrico, a lo teocéntrico. El ritmo de esta ascensión puede ser acelerado, pero los estadios fundamentales no pueden dejarse de lado (nadie puede formar conceptos sin tener imágenes, etc.).

Y en *cada* estadio de desarrollo, las cosas *pueden ir mal*. Cuantos más estadios haya, más pesadillas habrá debido a los posibles abortos evolutivos.

c) En cuanto a los estadios superiores mismos, aportan nuevos y gloriosos potenciales..., y nuevas y exquisitamente retorcidas patologías posibles. Léase de nuevo el relato de Teresa sobre el nivel sutil temprano (relatos similares se pueden hallar en los textos hindúes, budistas y sufíes). ¡Qué divertido será cuando la sociedad como un todo atraviese *ese* estadio!

La dialéctica del progreso cubre incluso la cara de Dios, y un «Paraíso» idealizado no existe en ninguna parte del *Kósmos* manifestado —por razones que después veremos.

66. La suma total de toda manifestación en cualquier momento —la Totalidad— subsiste en el bajo causal, como la suma total de la naturaleza consecuente y primordial del Espíritu (aproximadamente en el mismo sentido que Whitehead), y esta Totalidad es el tirón omega *manifestado* sobre cada individuo y cada cosa finita: como tal, está en recesión perpetua: cada momento tiene un horizonte total diferente que nunca puede ser alcanzado o completado, porque en el mismo momento de la realización se crea una nueva totalidad de la que la totalidad anterior pasa a ser una parte: totalidades/partes en cascada indefinidamente hacia arriba, holones autotranscendiéndose indefinidamente que nunca se autocompletan finalmente: corren hacia delante sin cesar en el tiempo intentando hallar lo intemporal.

Y el Omega *final*, el Omega *último e inmanifestado*, el causal sin Forma, es el imán en el *otro lado del horizonte*, que nunca entra en el mundo de la Forma como singularidad o como totalidad (o cualquier otro evento fenoménico) y, por tanto, no puede encontrarse en ninguna versión de la manifestación, aunque toda

manifestación no descansará hasta llegar a ese Vacío infinito.

Así, desde cualquier ángulo, no hay un Omega último que encontrar en el mundo de la Forma. No hay perfección en el mundo manifestado. Si el mundo de la Forma hallara la Perfección y la plenitud completa, no le quedaría nada que hacer ni lugar donde ir: no habría nada más que querer, desear, buscar, encontrar: todo el mundo dejaría de buscar, el impulso se detendría y se acabaría el movimiento mismo: se pararía, no habría tiempo, ni espacio: sería lo Informe. Pero lo Informe ya está allí, al otro lado del horizonte, que es lo mismo que decir que lo Informe ya está allí como la profundidad más profunda de este y de cada momento.

Esta Profundidad más Profunda es el deseo de toda Forma, que no puede ser alcanzado en el mundo de la Forma, sino, más bien, como el Vacío de cada Forma: cuando las Formas son vistas siempre como Informes, entonces aparece el Fundamento vacío No-dual, la Mismidad e Inmediatez de cada despliegue. Todo el mundo de la forma ya es, siempre, Perfectamente Vacío; está ya, siempre, en la Condición eternamente-presente de todas las condiciones; es ya, siempre, el Omega último que no es el objetivo de cada cosa sino la Mismidad de cada cosa: *sólo eso*. La búsqueda ya está siempre terminada, y las Formas siguen su juego eterno como gestos de lo Divino, no buscando el Espíritu, sino expresándolo en cada movimiento.

Capítulo 9. El camino ascendente es el camino descendente

1. Lo irónico es que Lovejoy no muestra una comprensión del Corazón unificador que integra estos dos movimientos (y sobre el cual, hablando estrictamente, sólo se puede mantener un «silencio atronador»), y por tanto está perplejo por la naturaleza de la titánica batalla posterior entre ascendentes y descendentes, y lo más lamentable es que pasa por encima de todos los sistemas (como el de Plotino que integra perfectamente a los dos. Pero, como buen reportero, nos da toda la información necesaria para interpretar el cuadro por nosotros mismos.

Debo mencionar también que Lovejoy no es un abogado de las ideas que expone; en cuanto a la Gran Cadena y sus tres principios fundamentales, Lovejoy mismo rechaza dos de ellos (como explicaré); por tanto no estoy tomando citas de una autoridad predispuesta a apoyar mi posición. Diríamos que Lovejoy es un testigo hostil, pero no importa.

2. P. 41. Todas las citas, a menos que se indique lo contrario, están tomadas de *La gran cadena del ser*. En cuanto a la intemporalidad del Uno Ascendente, inmutable, eterno, etc., hay diversas razones para suponer que esta era una intuición espiritual directa cuyo origen histórico (en Occidente) debemos remontar a Parménides. Lo que quiero sugerir es más bien especulativo, pero creo que las investigaciones futuras tenderán a mantenerlo. Los hechos son bastante claros; su interpretación es complicada.

«Un día, alrededor del año 460 a.C. el gran filósofo Parménides llegó a la ciudad acompañado por su discípulo Zenón. Parménides impresionó a Sócrates con la idea de la Permanencia. La Realidad, argumentaba Parménides, es Inmutable. Zenón apoyó la posición de su mentor reduciendo al absurdo cualquier afirmación de que el movimiento y el cambio existen realmente» (Cavalier, *Platón*, p. 31).

Este es un relato popular de la historia que Platón menciona en el diálogo titulado *Parménides*. Las «demostraciones» de Zenón han sido tomadas generalmente como ejemplo de cierto tipo de argumento filosófico (la refutación dialéctica) y no dudo de que eso es lo que son. Pero si se las compara con, por ejemplo, argumentos dialécticos similares propuestos por el genio budista Nagarjuna, parece que Zenón (y Parménides) podrían haber estado intentado también algo más, a saber: apuntar directamente a la realidad, liberada de toda conceptualización diferenciadora.

Leyendo los fragmentos restantes de Parménides, uno tiene la impresión de que había vislumbrado directamente el causal, el «Uno» informe, ante el cual todos los objetos manifestados eran evanescentes y en última instancia sombras irreales. Entonces hace la distinción habitual (como Nagarjuna) entre el Camino de la Verdad y el Camino de las Apariencias. Toda diferenciación pertenece al mundo de las apariencias, toda generación y destrucción, todo movimiento y cambio, mientras que la Verdad es como es, perfectamente autoexistente, y no abierta a ninguna diferenciación o distinción de ningún tipo. Como muchos intelectuales han señalado, el Camino de la Verdad es ver el mundo *sub specie aeternitatis* y no según las meras creencias de los mortales o el Camino de la Apariencia.

Si tomamos su afirmación de que el movimiento no existe como ser literalmente verdadero, entonces Parménides tienen que ser tomado como alguien más bien confuso. Pero si estas

instrucciones fueran parte de unas «instrucciones que señalan» hacia la conciencia primordial (libre de conceptualización diferenciadora), entonces tienen un significado bastante profundo.

Desde el budismo dzogchen al hinduismo vedanta, por ejemplo, a menudo encontramos afirmaciones como «lo que se mueve no es Real». Esto no niega el movimiento relativo; es más bien un intento de señalar directamente a la conciencia primordial que es anterior al reposo o al movimiento, que no entra en la corriente del tiempo como objeto particular (moviéndose o descansando), sino que más bien es la inmediatez (la apertura, el campo despejado) en el que los objetos surgen y desaparecen.

Esta conciencia primordial (que no está en reposo ni en movimiento) puede ser señalada con relativa facilidad a alguien usando este tipo de «instrucciones de señalización» (como se evidencia, por ejemplo, en la práctica dzogchen). Leyendo a Parménides, tengo la impresión clara que esto era lo que estaba intentando hacer. En muchos lugares del relato parece inconfundible. Parménides niega total y completamente *cualquier* descripción del mundo que presuponga que *la diferencia es real*: está señalando al Uno directamente, que puede ser hallado en el propio conocimiento directo y es *anterior* a la diferenciación.

Así, el Absoluto de Parménides no era *literalmente* una esfera redonda, como muchos intelectuales han supuesto, sino simplemente la completitud y plenitud del Ser en sí mismo, antes de la diferenciación y del Camino de la Apariencia. La dialéctica era, en parte, una forma de señalar hacia la realidad anterior a la diferenciación y las apariencias ilusorias, en las que los mortales se pierden porque confunden las apariencias con la Verdad indivisa.

Si esto es así, entonces Parménides tiene el honor de ser el primer occidental influyente (de los que yo puedo hablar) que penetró en el Uno causal, aunque fuera brevemente (aunque quizás también este honor pudiera remontarse al propio maestro de Parménides, que según la tradición fue el pitagórico Ameinias).

Algunos estudiosos creen que el encuentro con Sócrates ocurrió realmente; otros que Platón se tomó la libertad de inventárselo. Pero las fechas encajan bien: Parménides tendría unos sesenta y cinco años, Zenón unos cuarenta y Sócrates sería «muy joven». Yo me inclino por la opinión de que ocurrió el encuentro; pero en cualquier caso la influencia de Parménides sobre el pensamiento griego posterior es innegable. Además, el estudioso T.

Murti, cuya obra *Central philosophy of buddhism* es generalmente reconocida como el mejor tratamiento dado a Nagarjuna en inglés, señala al *Parménides* de Platón como la primera dialéctica real de Occidente similar a la de Nagarjuna. Inventara o no el encuentro, el hecho de que Platón eligiera a Parménides para presentar la dialéctica muestra que ese encuentro (si no «histórico» sí, ciertamente, «filosófico») tuvo un profundo significado para él. Y hace más creíbles las afirmaciones de Platón, de que aquello en lo que estaba no se podía poner en palabras, sino que tenía que ser señalado de forma directa, de maestro a discípulo, por una iluminación repentina.

3. P. 42. La cursiva es mía.

4. P. 45. La cursiva es mía.

5. P. 45. La cursiva es mía.

6. P. 53. La cursiva es mía.

7. P. 49.

8. P. 48. La cursiva es mía. Creo que esta integración está basada en un contacto directo con la conciencia causal/no-dual (aunque pueda haber sido breve o incipiente; recordemos el punto de Teresa: sólo probarlo puede ser transformador). No cabe duda de que sus descendientes neoplatónicos lo pensaron así, y no cabe duda de que ellos mismos impulsaron esta práctica (como veremos en Plotino). Pero al menos, es muy obvio que la teoría platónica implicaba esta integración de Ascenso y Descenso, como Lovejoy deja claro.

9. Esta negación-y-afirmación (¡negar y preservar!) se encuentra en todas las escuelas contemplativas no-duales. En el zen, como ejemplo, se dice: «Si todas las cosas vuelven al Uno, ¿adónde vuelve el Uno?». La respuesta es: «A los Muchos» (aunque el estudiante tiene que demostrar este entendimiento y no solamente verbalizarlo; repetir el significante sin desarrollar el significado correspondiente sólo hace que uno se gane un golpe del maestro). O también el famoso: «Antes de estudiar zen, las montañas eran montañas; cuando estaba estudiando zen, las montañas ya no eran montañas; cuando acabé de estudiar zen, las montañas eran montañas de nuevo.» La línea divisoria es la realización del Vacío o pura conciencia sin forma (las montañas no eran montañas), en la que todas las cosas surgen perfecta y libremente, tal como son, como Vacío (las montañas eran otra vez montañas; autolibera-ción). Pero primero uno tiene que realizar la gran profundidad del Vacío, o de

otra forma permanece perdido en las montañas (sombras).

10. Hamilton, *Fedro*, p. 52. La cursiva es mía.

11. *Fedro*, pp. 54-56.

12. Más adelante, en este capítulo, veremos que Tánatos integrado no es «el instinto de muerte» sino Ágape; Ágape divorciada de Eros se convierte en Tánatos, el instinto de muerte.

En *Los tres ojos del conocimiento*, señalé que los «instintos» de vida y de muerte, o impulsos, o fuerzas, han sido usados realmente por los teóricos de dos formas diferentes, que podríamos llamar vertical y horizontal. «La vida vertical» es Eros ascendente, tal como yo lo uso aquí (un movimiento hacia integraciones superiores y más amplias), y «la muerte vertical» es Tánatos (un movimiento a eventos inferiores y más superficiales, y por tanto menos definidos, que da como resultado final holones insensibles).

«Vida horizontal», por otro lado, se refiere a la *preservación* de los elementos de cualquier nivel dado, y «Muerte horizontal» se refiere a la *negación* o renuncia a esos elementos. Así, la Vida vertical (Eros) acepta la muerte o negación de un nivel previo mientras que preserva sus elementos: niega y preserva: una Vida mayor que implica la muerte de una vida menor.

Así, la Muerte horizontal es parte de una Vida mayor, mientras que la Muerte vertical es simple disolución. Esto es una pesadilla semántica, por supuesto, pero no distinguir estos tipos distintos de «vida y muerte» ha llevado a muchas dificultades teóricas (véase *Los tres ojos del conocimiento*, capítulo 8, que contiene un extenso comentario sobre estos temas).

13. Todas las citas, a menos que se indique lo contrario, son de Inge, *The philosophy of Plotinus*, vols 1 y 2, indicado como I y II.

14. I. 120. Estas son las palabras de Inge parafraseando a Porfirio.

15. Una vez más, *experiencia* es una palabra equivocada; lo No-dual no es una experiencia, sino una vasta apertura en la que las experiencias ocurren; la «aprehensión» de lo no-dual implica el agotamiento de todo interés en las tareas experienciales. Sin embargo, la expresión «experiencia directa» tiene la ventaja de marcar el hecho de que esta realización no es simplemente teórica o abstracta (por lo que la seguiré empleando en alguna ocasión).

Porfirio relata que él mismo tuvo cuatro aperturas importantes o «satoris», si les podemos llamar así; Plotino nos dice que él tenía esa realización «a menudo», con el significado de «con

frecuencia» o «típicamente». Karl Jaspers comenta: «Lo que según Porfirio podría parecer una experiencia rara o anómala, es, en las afirmaciones de Plotino, la realidad natural.»

También es digno de señalar que, mientras que las experiencias místicas de los niveles psíquico y sutil a menudo son espectaculares, extáticas y extraordinarias (y son realmente *experiencias*), la realización causal/no-dual es generalmente «ordinaria», «nada especial», simplemente porque es una realización de lo divino en cada acto ordinario. Así, Jaspers, conocido también por sus amplios trabajos en psicopatología, relata de forma contundente: «Los estados extáticos y las experiencias místicas juegan un papel importante en la historia de todas las culturas. Son un campo de observación psicológica en el que ciertas formas de experiencia son recurrentes [lo que llamamos estructuras profundas del psíquico y el sutil]. La trascendencia del pensamiento de Plotino parece ser una experiencia muy diferente de éstas. Sus relatos contienen un mínimo de fenómenos psicológicos y ninguna indicación psicopatológica en absoluto. Uno queda impresionado por la simpleza de su comunicación desde las profundidades» (*Greatphilosophers*, p. 55).

16. Este es el cuadrante superior izquierdo, que incluye los estadios superiores o transpersonales tratados en el último capítulo. Esto no implica que Plotino o Aurobindo estuvieran totalmente realizados de forma permanente o perfecta, sino más bien que son soberbios representantes de los planteamientos relativos al crecimiento humano que tienen en cuenta todo el espectro y están basados en sus propias revelaciones experimentales de los dominios superiores.

17. II.134. La cursiva es mía.

18. II.ix, 137.

19. II.139. La cursiva es mía.

21. Se refiere a ello como «el dentro que no está dentro» (el dentro que está fuera, o la no-dualidad sujeto-objeto).

22. II. Jaspers resalta: «Los escritos de Plotino son un inmejorable registro de esta experiencia fundamental. La experiencia que persigue no es disfrutada como un suceso en el tiempo sino que penetra en todos los momentos de [el tiempo y] la existencia y es el origen de todo significado. Realmente él puede experimentar como totalidad perfecta este mundo inmanente que nosotros sólo podemos conocer como dualidad de amante y amado, quien ve y lo visto; es

decir, él experimentó la meta que otorga direccionalidad a nuestro anhelo imperfecto» (p. 54).

Yo añadiría que una experiencia que no se dé en el tiempo no es realmente una experiencia en el sentido típico de la palabra, sino más bien una base o apertura en la que toda experiencia surge (ya que las experiencias tienen principio y fin en el tiempo). Esta realización no-dual es la inmediatez de toda experiencia y en sí misma no es una experiencia particular. Esto, por supuesto, se podría decir de cualquiera que haya llegado a la realización no-dual, desde Buda a Cristo, Krishna o al-Hallaj, como sus propias enseñanzas dejan claro. Pero Plotino no sólo «experimenta» y realiza el «objetivo más alto» y nos pide que lo reproduzcamos experimentalmente en el laboratorio de nuestra propia conciencia, sino que desarrolla la comprensión de que el Fundamento «final» se encuentra *en cada uno y en todos los estadios* de la evolución, altos o bajos: la jerarquía, después de servir de escalera, fue abandonada hace tiempo.

23. En otras palabras, estos estadios superiores son tan reales como cualquier otro estadio evolutivo (lingüístico, cognitivo, ego, moral, etc.). Son reconstrucciones de características repetidamente expuestas por quienes han demostrado competencia en ese estadio particular; son totalidades estructuradas con patrones definitorios (estructuras profundas) que gobiernan las estructuras de superficie socialmente constituidas; y estas estructuras profundas emergen de forma estable en un orden que no puede ser alterado por el condicionamiento. (Véase *Transformations of consciousness*.)

Esta es una noción similar a la de Tart de una «ciencia del estado-específico», sólo que «estado» es una noción extremadamente vaga; *preop, conop y formop*, por ejemplo, existen todos ellos en el «estado de vigilia», y sin embargo son mundos espectacularmente diferentes. Lo que se necesita es la ciencia específica de una estructura más que una ciencia específica de un estado, y que, además, esta ciencia sea reconstructiva y no simplemente comparativa.

La noción de «estados» es todavía una herramienta conceptual importante (los estados existen evidentemente) pero cubren únicamente posibilidades discretas (de aquí que «estados discretos de conciencia» ha reemplazado a «estados alterados de conciencia»); pero es cuando estos estados discretos se convierten en rasgos permanentes (estructuras) cuando tiene lugar el desarrollo. Véase nota 17 del capítulo 14. [Véase *Psicología integral*.]

24. Aristóteles, en *De anima, había*, ya esbozado la noción holónica de «grado superior»: cada grado o nivel superior posee lo esencial del inferior (pero no todas sus características) y, además, algunas características esenciales y diferenciadoras propias que no se encuentran en el inferior, aunque comparta con él una frontera común.

25. I. 221

26. Este es el tema de la involución y la evolución, tema que estamos siguiendo a lo largo de los tres volúmenes de la serie, añadiéndole cada vez nuevas perspectivas.

De momento, señalemos lo siguiente: en la visión de Plotino, en la evolución o Reflujo, si representamos al holón más bajo como A , el siguiente nivel hacia arriba es $A + B$, el siguiente es $A + B + C$ y así sucesivamente. Pero en la involución o Flujo, si comenzamos con el superior y lo representamos como A , el siguiente nivel será $A - B$, el siguiente $A - B - C$ y así sucesivamente, ya que cada flujo involutivo es una sustracción o un descenso desde su predecesor. Esta es la causa por la que Plotino dice que el flujo (involución) debe ser «entendido a través de sustracciones». Lo que queda después de todas las sustracciones (a saber, la materia) es, por tanto, lo *más fundamental* (más básico) para toda la secuencia y es lo que sigue presente incluso en el reino inferior, que yo he resumido en los veinte principios (que por tanto son operativos en todos los dominios, ya que incluso el menor los posee: la ciencia del eslabón más débil).

Para Plotino, en el flujo o esencia ontológica, si se destruye cualquier dimensión superior se destruyen las inferiores, que es lo *opuesto* a la evolución, donde la manifestación, por estar siendo reconstruida hacia la unidad, descansa sobre cada una de las manifestaciones inferiores previas. Plotino resalta ambas cosas: que lo superior no depende para nada de lo inferior en cuanto a su ser o esencia, pero depende de ello para su manifestación. (Aquí Plotino y Hegel se separarían; las pruebas contemplativas apoyan a Plotino, como también lo hace la visión de Aurobindo.)

Para acceder a una buena introducción a este tema (sin los veinte principios), véase *Guide for the perplexed*, de Schumacher.

A la pregunta de «¿dónde estaba la mente antes de emerger?», Plotino respondería: «¿Dónde estaba que dos y dos son igual a cuatro? En todas partes y en ninguna.»

Este fenómeno —a saber la presencia de los espacios

mundiales superiores preontológicos como *potenciales estructurales actuales* en el cuerpo-mente humano— está detrás de un gran número de teorías que tratan de explicar y describir las corrientes involutivas o descendentes en el *Kósmos* y en el ser humano. Las experiencias místicas (de naturaleza psíquica, sutil, causal o no-dual) son comunes en la humanidad y comparten al menos una cierta similitud allí donde se dan (a pesar de las inevitables coloraciones culturales); y cuando ocurren, prácticamente todas conllevan la poderosa convicción de que uno no está tropezándose con algo sui géneris, hecho, construido en ese momento o fabricado por la mente humana individual; más bien, uno tiene una abrumadora impresión de que está reconociendo algo que supo alguna vez pero que olvidó hace mucho, que uno está entrando en un espacio que en sentido extremo y fundamental existía antes de su reconocimiento: había estado *allí* todo el tiempo, simplemente no podía ser visto.

Una de las muchas cosas sorprendentes respecto a las experiencias místicas es que, por mucho que la cultura las moldee, la mayoría de las veces no confirman a la persona en sus creencias culturales sino que la hace estallar: la persona se queda desmontada, como Pablo en el camino de Damasco, o totalmente sorprendida, o completamente asombrada. Los materialistas más duros de pelar pueden tener estas experiencias con la misma facilidad que los más puros idealistas, y ambos quedan asombrados en un respetuoso silencio: las profundidades del Misterio se desvelan, y la mente enmudecida debe inclinarse con temor reverente.

Las teorías involutivas (desde Plotino a Hegel, desde Asanga a Aurobindo, desde Schelling hasta Shankara, desde Abhinavagupta hasta el *Lankavatara Sutra*) son todas ellas intentos de tener en cuenta las profundidades de los potenciales estructurales superiores que están presentes pero no son visibles. No es algo muy distinto de las matemáticas (y por supuesto, las matemáticas están incluidas en las teorías de la involución): como las matemáticas sólo son formuladas por la mente humana, ¿creemos que son únicamente aplicables a la mente humana? ¿O que sus patrones no operaban antes de la emergencia del cerebro humano?

Las teorías de la involución dirán que las tendencias formativas y los patrones del *Kósmos* que *produjeron* el cerebro humano son, en cierta medida, *reconocidos* por el cerebro: en este sentido especial, son descubrimientos, reconocimientos, anamnesias, recuerdos, aprehensiones de patrones y espacios presentes en

potencia pero actualizados únicamente en ese momento o aprehendidos en los diversos casos individuales.

Esto no niega en absoluto que las estructuras de superficie de estos espacios deben ser trabajadas dentro de marcos culturales, históricos, sociales e intencionales. Tampoco niega o denigra el hecho de que el ser humano debe, en gran medida, resolver su destino no determinado con gran diligencia. Sólo dice que la *aprehensión* está, en sentido profundo, *acoplada* en la estructura y el proceso dinámico del *Kósmos*: no es meramente una fantasía idiosincrásica, subjetiva, personal. Esta es la causa por la que las experiencias místicas siempre conllevan un sentido de reconocimiento y redescubrimiento.

Muchas de las teorías de la involución son más bien toscas según los niveles analíticos actuales. El recuerdo de las Formas de Platón siempre fue moldeado por un tipo de matemática pitagórica que ahora veríamos como bastante limitada; la lógica de Hegel (precisamente el intento de articular los patrones potenciales presentes antes de la manifestación, pero no aparte de ella; patrones que después se desplegarían en la evolución o desarrollo) está tremendamente encajada en su tiempo y cultura; los arquetipos de Shankara todavía están cargados de mitos y Formas culturales; el Flujo de Plotino está limitado por el conocimiento concreto del mundo desplegado en ese momento; el *alayavijnana* de Asanga y Vasubandhu es quizás más sofisticado en el sentido de que las Formas supraindividuales son la suma total de hábitos memorísticos cósmicos, pero sufre de no poder articular el fundamento que mantendría estas memorias (la filosofía hua-yen de la causación por la interpenetración mutua surgiría precisamente para cubrir esa carencia).

Sin embargo, todos ellos son intentos sinceros de esbozar la involución, y todos ellos están de acuerdo totalmente sobre el punto central: la presencia de espacios superiores como potenciales que nos son concedidos pero que no están aún realizados.

Y sobre esa forma profunda, los místicos del mundo mantienen un acuerdo prácticamente unánime, basado en las pruebas experimentales reveladas y discutidas dentro de una comunidad intersubjetiva de intérpretes. Es la única interpretación de la experiencia mística que tiene sentido: es una profundidad *kósmica* desvelada, no una fantasía individual subjetiva.

27. Los conceptos «potencial» y «real» se remontan a

Aristóteles; según él, la Materia es el potencial puro y la Forma es la realidad; lo inferior está en lo superior potencialmente, lo superior está en lo inferior realmente; o lo superior es lo real de lo que lo inferior es potencial (cuanto menor es el nivel, tanto más «infectado» de potencialidad; cuanto mayor es, más real y menos potencial). Plotino generalmente sigue esta norma. El uso moderno mantuvo el significado pero a menudo dio la vuelta al uso semántico, diciendo que lo superior es un potencial no realizado de (o para) lo inferior, que necesita ser realizado o actualizado en cada caso; se llega a lo mismo, y el significado es el expresado en el párrafo.

28. Inge, I.248. Plotino tiene una destacada teoría del yo que aún es viable en conjunto. Aparte de la noción de que tenemos «dos almas» (el testigo intemporal y el yo temporal), el yo (o Alma) para Plotino tiene dos significados diferentes: 1) es un nivel particular o dimensión de existencia: el Alma del Mundo (o nivel psíquico). Pero; 2) el Alma es lo que nosotros, los modernos, llamaríamos «autoestima», el navegante real dentro de la gran holarquía; no un estadio particular sino el «viajero» en cada estadio; no un peldaño de la escalera sino la persona que sube por ella. Como tal, el Alma, o sistema del yo, puede abarcar todo el espectro de desarrollo (excepto los límites superiores, donde es trascendida o llega a ser el Absoluto). Inge: «[El Alma] toca cada grado de las jerarquías de valor y existencia, desde el Absoluto supraesencial hasta la Materia infraesencial. Tiene su propio centro, su vida propia; pero puede expandirse indefinidamente en cualquier dirección. No hay límite a su posible expansión» (I.203).

El desarrollo, por tanto, se da cuando el Alma crece y se expande, tomando más cada vez del mundo externo dentro de sí, como dice Plotino. ¿Y qué es lo que hace que un Alma esté en un estadio de desarrollo concreto? Según Plotino, «todas las almas son potencialmente todas las cosas. Cada una de ellas está caracterizada por la facultad que ejercita de manera principal. Las almas, contemplando así objetos diferentes, son y llegan a ser aquello que contemplan». En otras palabras, el nivel en el que el yo sitúa su atención es el nivel en el que se queda fijado: te vuelves lo que contemplas.

Por tanto, contempla al Uno. Esto comienza, dice Plotino, cuando «el amor compasivo quema como el fuego» y el Alma se sumerge en la contemplación del Espíritu, donde, en palabras suyas, «verá a Dios, a sí misma y al Todo; en principio no se verá a sí misma

como la Totalidad, pero como no puede encontrar un lugar en el que detenerse, fijar su posición y determinar dónde deja de ser, abandonará su intento de distinguirse del Ser universal y llegará al Todo sin cambiar de sitio, permaneciendo allí, donde la Totalidad tiene su hogar»; allí es, por supuesto, aquí (I.203).

Finalmente, para Plotino, estas dimensiones no están simplemente dando vueltas, esperando pasivamente ser percibidas por el Alma. La teoría de Plotino sobre la percepción es la de «hacer y comparar» (la percepción es activa, no pasiva). Esta teoría, por medio de Schelling, llevaría a una gran parte de la psicología gestalt y las teorías autopoieticas de la cognición.

29. Taylor, *Sources of the self*, p. 250.

30. De la misma forma, Gracia es Ágape, y se da de forma gratuita a todos; brilla sobre todos como el tirón omega del Origen y Meta, apremiando a Eros para que vuelva, refluya, a ese Origen. (Esta doctrina de la Gracia se halla muy extendida también en Oriente, incluso diría que especialmente en el budismo, donde está detrás de toda forma del guru yoga.)

En el budismo japonés, se hace una distinción entre el poder del yo (Eros) y el poder de los otros (Gracia o Ágape), representados, respectivamente, por el zen y el shin, pero ambas escuelas están de acuerdo en que la distinción está basada, en último término, en el dualismo sujeto-objeto, que no hay ni yo ni otro, ni eros ni ágape: de nuevo sólo hay Eros y Ágape unidos en el Corazón no-dual.

31. Como vimos, debido a que Freud no siguió el Ascenso hasta su verdadera Meta (se queda en la racionalidad), no podía ver el Descenso en su plenitud (como Ágape). Cuando se «conecta con su origen», el Descenso no es muerte sino Bondad, el Flujo creativo de lo Divino manifestado en todas y como todas las cosas, incluyendo la materia «muerta».

Aunque Freud no ve el gran círculo del Ascenso y el Descenso, por supuesto que hace uso del pequeño segmento de él, que comprende: en la terapia psicoanalítica, uno se implica en la «regresión al servicio del ego»; es decir, uno desciende de nuevo a un nivel inferior que fue alienado y separado por la ansiedad y el miedo (por Fobos), reintegra ese nivel abrazándolo con amor y aceptación (Ágape) y así libera a ese nivel menor de ser un tirón regresivo, lo libera de estar en brazos de Tánatos y permite que se retome la marcha comenzada hacia una identidad superior y un amor más amplio hacia los demás (Eros).

Pero Freud, nota fragmentada a Platón, no puede ver todo esto en su contexto más amplio. El Descenso, para Freud, es meramente destrucción, lo que es cierto únicamente cuando está desconectado del Ascenso; por tanto, él no puede ver que ese Descenso es el movimiento creativo de emanación, de superabundancia, de rebosar espiritual que alcanza incluso a la materia y glorifica todo lo que encuentra y todo lo que crea (y entonces no se manifiesta como muerte sino como Bondad).

32.I.198, 205.

33.I.254.

34. Esta es la causa de que incluso Platón y Plotino, *situados* en medio de la visión mítica del mundo, subestimaran extraordinariamente, aunque no ignoraron, el poder y la importancia del empirismo; ni siquiera Aristóteles entendió la importancia de la *medición* empírica. Plotino (y Platón) tenían como trasfondo la visión mítica habitual (mítico-racional), contra la que tuvieron que luchar (mientras que delicada e inevitablemente tenían que abrazar algunos aspectos de ella). Hablaban desde el centro de una visión mítica, incluso aunque su Razón sustantiva la trascendiera, e incluso aunque su propia contemplación trascendiera la Razón; pero no podían evitar estar emplazados míticamente.

La racionalidad, como principio organizativo habitual de la conciencia, era evidentemente más amplia y más profunda que la mitología. Ese fue su avance positivo y evolutivo, lo que permitió a los *filósofos* de la Ilustración deconstruir salvajemente una gran parte de la visión de sus predecesores: evidentemente tenían una buena cantidad de verdad de su lado. Pero *diferenciar* a los Tres Grandes es una cosa; hacer *colapsar* subsiguientemente a los Tres Grandes en el Gran Uno (lenguaje de sistemas holístico plano, lenguaje objetivo, el sendero derecho, la mirada monológica) fue, en conjunto, otra.

Plotino y Platón usaban la racionalidad (e iban más allá de ella) pero, precisamente por no estar situados en el clima monológico de la modernidad (¡afortunados en este sentido!), su racionalidad era más plena, más profunda y verdadera en sí misma; era, como dice Taylor, sustantiva, dialéctica y dialógica, no *meramente* instrumental y monológica.

Pero con el cambio en la *estructura habitual* de visión desde la mítico-racional a la racional (eso fue la Ilustración), entonces la razón, capturada por sus poderes positivistas, vio a todo el *Kósmos* en términos del sendero derecho o componentes externos y

empíricos, y por tanto el *Kósmos* multidimensional colapsó en un holismo plano de órdenes interconectados, en el que todo estaba tan estrechamente conectado («tendían a hablar extensamente sobre el Gran Sistema Unviersal») que ningún componente del sendero izquierdo (ya fuera alma o conciencia o introspección o interpretación) tenía lugar alguno en absoluto. El que todo fueran hebras de la trama significó que todas las cosas eran meramente instrumentos, y por tanto sólo había un tipo de razón, tecnológica, monológica e instrumental.

Volveremos a esto con más detalle en los capítulos 12 y 13.

Capítulo 10. De este mundo, del otro mundo

1. El «Uno», hablando estrictamente, se refiere a la *absorción causal*, ya sea visto como Origen (de la involución) o Cumbre (de la evolución). Pero a veces usaré *Uno*, como lo hace Plotino, con el significado del Fundamento No-dual Absoluto (definitivo). Lo mismo ocurre con términos como *Divinidad* y *Espíritu*, que pueden querer significar unidad causal o no-dualismo último (este doble uso se encuentra en Ramana Maharshi y otros). Sólo haré esto cuando crea que el contexto deja claro el significado al que me refiero. Este tema siempre es difícil porque sólo hay una cantidad dada de palabras que se puedan utilizar; pero las realizaciones y los significados son evidentemente diferentes.

2. II.62.

3. II.62. Si con el término «Uno» nos referimos al infinito, con «Todos» queremos decir la suma total de la manifestación finita y con «Cada-uno» nos referimos a cada manifestación particular, entonces la «postura» No-dual es: Uno-en-Cada-uno, Cada-uno-es-Uno, Cada-uno-en-Todos, Todos-en-Cada-uno, Uno-en-Todos. La postura panteísta, según la versión popular, sería: Uno-es-Todos, Cada-uno-en-Todos. El paradigma «holográfico» es: Cada-uno-en-Todos, Todos-en-Cada-uno; como visión general del mundo esto es un sincretismo mágico (por lo que a menudo está enganchado en visiones tribales del mundo).

Cuando las tradiciones no-duales hablan de Uno-en-los-Muchos y los Muchos-en-el-Uno, se refieren a Uno-en-Cada-uno-y-Todos, y Cada-uno-y-Todos-es-el-Uno.

La realización de Uno-en-Muchos y Muchos-en-Uno es, por supuesto, común y definitiva para todas las escuelas No-duales, de Oriente o de Occidente. D. T. Suzuki, por ejemplo, mantenía que la

esencia de la realización zen está contenida en el *Avatamsaka sutra*, en el que la interpretación del Absoluto (*li*) y de lo relativo (*shih*) — Uno-en-Cada-uno (*shih li wu ai*)— permite la interpenetración completa de Cada-uno con Cada-uno y Todos (*shih shih wu ai*): exactamente la afirmación de Plotino.

Al mismo tiempo, la posición filosófica «final» del zen, y de todo el mahayana, está expresada en el *Vimalakirti-nirdesha sutra*, que es un discurso sobre la No-dualidad. Cada uno de los sabios reunidos da su definición de la No-dualidad: es el no-dos de nirvana y samsara, es el no-dos de la iluminación y las pasiones, es el nodos de los muchos y el uno, y así sucesivamente. La respuesta «correcta» es dada finalmente por Vimalakirti, que responde con un «silencio atronador».

4. Es decir, a cada una de estas proposiciones le corresponde una revelación directa, repetible, experimental, *según es interpretada* por la comunidad de quienes han mostrado maestría respecto a ese paradigma y competencia en las instrucciones y prácticas.

5. Lovejoy, *Great chain*, p. 55.

6. Inge señala que en Plotino no sólo el Flujo y el Reflujo son no-duales, sino también la Materia y la Forma (el intratable dualismo griego) «juntas son una realidad iluminada». Inge señala que esta no-dualidad se remonta a Platón (es cierto que Platón piensa así) y, por tanto, Inge, entre otros, concluye directamente que «el platonismo es no-dualista».

7. En sus comienzos, el budismo fue una práctica exclusivamente ascendente que llevaba al nivel causal: huye de los Muchos, aférrate sólo a lo No-manifestado; samsara, el mundo de la ilusión, debía ser trascendido, en su conjunto, en nirvana (y la cesación pura de *nirodh*); los dos (samsara y nirvana) son diametralmente opuestos; era, en esencia, un puro gnosticismo.

La revolución mahayana de Nagarjuna (madhyamika), por otro lado, era No-dual (advaya) hasta la médula, pues contemplaba que nirvana y samsara son «no dos», lo que también dio lugar al budismo tántrico o vajrayana, en el que incluso las profanaciones más bajas eran vistas como expresiones perfectas de la vigilia primordial (*rigpa*). Esto es totalmente plotiniano. Un punto interesante es que Plotino y Nagarjuna vivieron aproximadamente en la misma época (siglos II-III dC.).

Cuando Nagarjuna comenzó sus ataques contra las escuelas que consideraba más distorsionadoras y parciales, no atacó al

hinduismo, que es lo que se podría esperar de un budista. Atacó, rabiosamente, sobre todo al budismo primitivo (theravadin y abhidharma); sus ataques son incesantes, intensos y convincentes. Son tan similares a los ataques de Plotino a los gnósticos que uno se siente tentado a decir que el Alma del Mundo estaba, en ese momento, intentando definitivamente alcanzar un nuevo nivel de realización espiritual (a saber, lo No-dual), y señaló a estos dos individuos extraordinarios para que llevaran adelante esta tarea.

Pero, sea como sea, estas dos almas forjaron revoluciones que no tienen paralelo histórico en Oriente ni en Occidente. No es muy exagerado decir que prácticamente todas las tradiciones no-duales, tanto en Oriente como en Occidente, se remontan, total o parcialmente, a Plotino o a Nagarjuna.

En Occidente, la cristiandad fue elevada de sus prácticas meramente míticas a la práctica contemplativa por medio de los esfuerzos de Agustín y San Dionisio, ambos influenciados directamente por Plotino; y después de ellos influiría prácticamente a todos los místicos cristianos, incluyendo a Santa Teresa, San Juan, Dame Julian, Nicolás de Cusa, Bruno, Blake, Boehme y Eckhart. Además, Plotino sería una influencia importante en Novalis y Schelling, y por tanto en todos los movimientos romántico-idealistas (y desde ellos en Schopenhauer, Nietzsche, Emerson, William James, Royce). El neoplatonismo fue una influencia importante en el misticismo judío (cábala y hasidismo) y en el misticismo islámico (especialmente en el sufismo). Ninguno de estos movimientos añadieron algo sustancial a la revolución forjada por Plotino, por lo que Benn mantuvo: «Ningún otro pensador ha logrado nunca una revolución tan inmediata, tan incluyente y de tan larga duración.»

Excepto Nagarjuna. Todas las escuelas de budismo tibetano, de ch'an y tien tai chinos, de zen, shin y kegon japoneses, remontan sus linajes a Nagarjuna directamente (total o parcialmente). Pero no es sólo el extraordinario florecimiento del ma-hayana y del vajrayana lo que descansa sobre los hombros de Nagarjuna: su dialéctica fue una influencia importante en Shankara, el mayor filósofo-sabio del vedanta (Ramana Maharshi es uno de sus muchos descendientes), y el advaita (No-dual) vedanta de Shankara revolucionó toda la filosofía/religión india subsiguiente (era tan similar al madhyamaka de Nagarjuna en muchos aspectos que el budismo simplemente desapareció de la India, como si hubiera sido reabsorbido en lo esencial por el hinduismo).

En todo el mundo, Oriente y Occidente, Norte y Sur, no es muy exagerado decir que todos los caminos no-duales llevan a estas dos extraordinarias almas, héroes mundiales en el sentido más verdadero.

(Para una discusión extensa sobre Nagarjuna, véase nota 1 del capítulo 14.)

8. Tillich, *A history of Christian thought*, p. 374. Tanto Tillich como yo nos referimos a los componentes míticos de la cristiandad, no a sus realizaciones directas de los niveles psíquicos y sutiles, muchas de las cuales se acercaron a una comprensión puramente no-dual (como vimos con Teresa y Eckhart). Más bien, es la traslación hacia abajo, hacia «la disociación mítica» (tal como es definida por Campbell) lo que yo estoy discutiendo aquí, porque esta disociación mítica, en particular en lo relacionado con la Encarnación (Descenso) y la Ascensión (Ascenso), llegó a definir totalmente el cristianismo esencial, divorciándolo de las demás religiones, y situó todo el tono cultural que definiría más adelante. Dios creó este mundo (que manifiesta la Bondad en esa medida) pero nuestro destino final no puede ser hallado en este mundo (el ideal ascendente clásico de la disociación mítica).

9. *A history of Christian thought*, p. 395.

10. Era una fuente de lo que Peter Berger llama *nihilación*, que, tal como yo lo veo, es cualquier amenaza al proceso de remoción cultural y de generación de significado y su correspondiente forma de integración social y estabilidad. Como Berger señala, la nihilación debe ser contrarrestada por la terapia, o desalojo del origen de la nihilación. (Nihilación es la presunta negación de un nivel dado de traslación; terapia es la preservación o restauración de ese nivel. Transformación o trascendencia, por otro lado, es la negación y preservación de ese nivel: su nihilación en una terapia mayor o Eros, que abraza y preserva —Ágape— sus propios logros.)

Pero como las culturas deben preservar generalmente sus propios modos habituales de traslación (como fuente de estabilidad social y cohesión cultural) y defenderse de todas las amenazas que los niegan, entonces todas las amenazas son simple y genéricamente vistas como nihilación y son puestas en juego enormes cantidades de terapia (incluyendo la coerción del paradigma cultural) (Foucault). En las sociedades racionales, simplemente etiquetamos a alguien como «fuera de la ley» y le encerramos, o como «loco» o «enfermo», y entonces le drogamos para mantenerle alejado de nuestra miseria

(véase *Un dios sociable* para estudiar la distinción entre prelegal y traslegal, las dos formas, muy diferentes, de estar fuera de la ley, aunque ambas son vistas simplemente como nihilación por el paradigma cultural medio, y ambas son fuertemente «marginalizadas»). Pero en las sociedades míticas, el delito nihilador tiene muchas más consecuencias, porque un insulto al Estado es también un insulto a Dios, y así, cualquier cosa, desde la ex comunión hasta ser quemado en la hoguera, puede ser necesaria como terapia cultural. Como los Tres Grandes no están diferenciados en las culturas míticas, una amenaza a cualquiera de ellos es una amenaza a los tres y debe ser tratada consecuentemente.

11. Vemos que esto comenzó a ocurrir con los Padres Apostólicos, en particular Clemente de Roma e Ignacio de Antioquía. Los «predicadores» originales de la primera cristiandad, aparte de los apóstoles, eran los «pneumáticos», aquellos en los que «el espíritu está vivo» como apertura experimentada directamente. Pero, ya en los tiempos de los Padres Apostólicos, este «pneumatismo» estaba decayendo y era, de hecho, contemplado como algo peligroso porque llevaba al «desorden». Los Padres Apostólicos, por tanto, se preguntaron: «¿Para qué los necesitamos?» Sentían que todo lo que había que decir ya se había dicho: primero en el Antiguo Testamento y después en el Nuevo, que aún estaba siendo elaborado y codificado en el Canon actual y en el Credo de los Apóstoles, una serie de *creencias* sin referencia alguna a la *experiencia real*. La Iglesia se transformó en *ekklesia* (eclesiástico) asamblea de Cristo, y el único gobernante de la *ekklesia* era el obispo local, que poseía «la creencia adecuada», y no el pneumático o profeta, que podría tener el espíritu pero no podía ser «controlado». La Iglesia ya no era definida como la comunidad de santos, sino como la asamblea de obispos.

Con Tertuliano la relación llegaría a ser casi puramente legal, una cuestión de hacer los ritos sacramentales adecuados (los entendiera la persona o no), y así, por ejemplo, el bautismo podía salvar a un niño. Desde aquí quedaba sólo un paso a la ligazón que hizo Cipriano entre el Espíritu y el *oficio legal de la Iglesia*. Uno podía llegar a ser sacerdote por *ordenación*, no por un *despertar*. Un sacerdote ya no era santo (*sanctus*) si se santificaba o tenía un despertar, sino si llevaba la oficina legal de la Iglesia.

De la misma forma, los rituales se convirtieron en «objetivamente sagrados» y «obligatorios», incluso si quien los

proporcionaba *no* era subjetivamente sagrado, y también si el receptor no tenía la menor idea de qué era lo que estaba pasando; uno podía ser «salvado» por el simple ritual sacramental y no por la experiencia directa y la evolución: «Quien no tiene a la Iglesia como Madre, no puede tener a Dios como Padre» (Cipriano). Por diversas y complejas razones, Agustín se puso del lado de esta visión y la Iglesia se convirtió estructuralmente en un puro legalismo mítico-racional.

Finalmente, como la salvación ahora pertenecía a los abogados, la gracia se convirtió en el perdón de los pecados (San Ambrosio) concebidos como una ruptura de la ley: «Eres perdonado»; desapareció el concepto de Gracia como Deificación o descubrimiento del Yo verdadero (San Clemente: «Quien se conoce a sí mismo conoce a Dios»).

Gran parte de esto es inevitable en una realización organizada, pero obviamente puede llegar demasiado lejos; y este «demasiado lejos» es parte de la «traslación hacia abajo» que estoy comentando.

12. *A history of Christian thought.*

13. Justino Mártir, el más importante de los apologistas, fue el pivote en este sentido y es un ejemplo perfecto de cómo la realización de la Mente universal o Nous se traduciría hacia abajo como una propiedad mítica. Tenía tres principios principales:

a) «Los que viven de acuerdo al Logos son cristianos.» Esto está bien; el Logos es el Nous o Mente universal en cada uno de nosotros, y si un cristiano está definido como aquel que vive en el Logos, entonces en la medida en que cualquiera de nosotros vive en él podemos ser llamados cristianos. Esto es muy parecido a lo que dice D. T. Suzuki de que toda religión verdadera tiene al satori como base (realización de la Mente universal o no-mente), y por tanto toda verdadera religión tiene al zen como base. No hay nada en la postura de Justino, hasta el momento, que sea divisivo o meramente mítico.

b) «Lo que cualquiera ha dicho sobre la verdad nos pertenece a nosotros, los cristianos.» Esto todavía está bien, tal como Justino define los términos. Como diría después San Ambrosio: «Cualquier cosa que sea verdad, la diga quien la diga, viene del Espíritu Santo.» Toda verdad surge del Espíritu, y si cristiano es quien vive según la Verdad, entonces toda Verdad pertenece a los cristianos, tal como se ha definido. De nuevo, esto es indistinguible de la afirmación de Suzuki: «Toda verdad es zen.»

c) «Si el Logos en su plenitud no hubiera aparecido en Jesús,

ninguna salvación sería posible para nadie.» Y ahí Justino se pasa de la raya y entra en la posesividad mítica. Únicamente de una línea de razonamiento «cristiana» se deduce que el Logos puede, podría o debería descender en una encarnación particular. Si se comprende que Buda o Krishna o Lao Tsé eran también encarnaciones completas (Descensos) y realizaciones (Ascensos) del Espíritu, que Jesús no es único, entonces tenemos la noción de *avatar* o maestro mundial, que está bien; pero la única forma de afirmar que sólo uno de ellos es «la encarnación única y absoluta de Dios» es asentar esa afirmación en el dogma mítico, separado y protegido de la razón, de las pruebas y de la realización espiritual directa, y a ese dogma se le da un estatus privilegiado y meramente sociocéntrico, no pneumacéntrico en su origen.

Lo triste de esta postura de propiedad es que: 1) separa y divide a los cristianos de los demás seres y ciudadanos del mundo; 2) separa a Cristo de los cristianos, porque Cristo es, en última instancia, único, y 3) definitivamente separa a Dios de este mundo, ya que la Encarnación y la Ascensión, para esta Tierra, ocurrieron únicamente una vez, a pesar de lo que se quieran resaltar los dos primeros puntos genuinos del repetido argumento de Justino.

Los apologistas cristianos son muy precisos al aplicar estas distinciones, así es que se les tiene que preguntar repentinamente: «¿Es Jesúscristo único? ¿Es también, como ejemplo, Gautama Buda una encarnación completa del Logos?» Si dicen que sí, están siguiendo la fe genuina, la conclusión verdadera de su razonamiento; si dicen que no, están aún atrapados con su dios-volcán local y su «hijo unigénito». En este punto no servirá de nada afirmar que los budistas participan también en el mismo Logos que fue manifestado de forma única por Jesús. Muchos místicos cristianos modernos, incidentalmente, están muy contentos de poder decir sí.

La doctrina de la Trinidad (tres Formas Divinas, Una Sustancia) es casi idéntica a la doctrina budista del Trikaya (tres cuerpos de Buda), como se expone en el *Lotus sutra*, el *Lankavatara sutra*, etc., y fue diseñado para hacer la misma pregunta: «Si la naturaleza de Buda (*tathagatagarbha*) es intemporal y eterna, ¿cómo llegó a aparecer en la persona histórica de Gautama Shakyamuni, y cuál es su relación con ella?»

La respuesta era esencialmente la misma: el Fundamento sin forma o Cuerpo de Verdad (Vacío, el Dharmakaya; Padre) aparece, en el mundo de la forma, como el Nirmanakaya o Cuerpo de Forma, la

manifestación histórica (Gautama; el Hijo), mediada por el Cuerpo de Transformación (el Sambhogakaya; Espíritu Santo); estos tres son aspectos diferentes, aunque iguales, de Svabhavikakaya (Divinidad). Pero los budistas sacaron la conclusión correcta: hay, por tanto, un número infinito de hijos e hijas iguales de Dharmakaya; no se espera que únicamente Jesús sea aceptado como manifestación perfecta de Nirmanakaya.

14. Véase *Después del Edén*.

15. Si cualquier otro individuo Ascendiera plenamente, destruiría el significado y la integración de la sociedad como un todo (política, moral y religiosamente). Esto es, no hace falta decirlo, un fuerte contraincentivo para la autorrealización.

16. Como experiencia directa, no sólo como afirmación verbal. No bastará, por ejemplo, afirmar que Jehová es un Dios centrado en la creación u Origen Alfa (esta es la afirmación ortodoxa); muchas producciones mágico-míticas son «no-dualistas» u «holísticas» y, como hemos visto, suenan así: los dioses y diosas forman parte de la naturaleza (llueve cuando lloran, etc. O «Dios creó el cielo y la tierra»); es el puro Origen Alfa.

Pero la prueba siempre es si se trata meramente de una afirmación metafísica o está enraizada en la práctica espiritual directa y en la experiencia directa, repetible y reproducible. Todo el mundo puede decir: «Todo es Uno.» La cuestión es: «¿Cuál es la estructura de conciencia autora de la afirmación? ¿Mágica? ¿Mítica? ¿Mental? ¿Psíquica? ¿Sutil? ¿Causal? Todas ellas afirmarán ser definitivas, y todas pueden sonar, a veces, muy «no-duales.»

Cualquiera que esté familiarizado con mi trabajo sabe mi profunda gratitud a los numerosos místicos cristianos (y judíos y musulmanes), que se elevaron por encima de la magia, el mito y la racionalidad para enraizar una realización psíquica, sutil e incluso causal. Mi punto, más bien, es que cuanto más se acercaron a la Meta real, tanto más se les miró como sospechosos o algo peor, debido a las razones que he intentado sugerir.

17. En Lovejoy, *Great chain*, p. 68. La cursiva es mía.

18. Resumen que hace Tillich de Agustín; *A history of Christian thought*, p. 112.

19. La principal diferencia entre el vedanta oriental y el occidental es el grado de penetración. La postura del Testigo puede ser señalada a la mayoría de la gente de manera relativamente fácil, y pueden comenzar a entender y sentir sus implicaciones. Esto es,

podríamos decir, «una primera ojeada».

El siguiente estadio es meditar sobre esta comprensión (en el sentido occidental de «pensar duramente sobre ello»), lo que puede llevar, como en el caso de Descartes, a una absorción real en el «YO SOY» durante varias horas cada vez. Esto es, por así decirlo, el segundo estadio de absorción prolongada, y puede revolucionar tanto la propia conciencia y pensamientos que, como dijo Descartes, cuando salió de él toda su filosofía ya estaba completamente formada.

Pero según el vedanta (y el zen y el vajrayana, etc.) estos estados tienen que ser refinados y pulidos y llevados a ser una realización permanente, no únicamente una experiencia «cumbre» porque solamente en la disolución del Testigo se reconoce lo No-dual. Las teorías que salen de estas experiencias están casi siempre a medio cocinar, utilizando una metáfora válida. Vemos este medio cocinar en Agustín y virtualmente en todos sus «descendientes» (aparte de alguna afortunada excepción), pero al menos son pasos en la dirección correcta y son infinitamente preferibles al imposible intento positivista de basar la certeza en la exterioridad de las cosas.

De la misma forma, desde Agustín en adelante, veremos dos planteamientos radicalmente diferentes para tratar de demostrar («probar») la existencia de Dios (no debe sorprendernos que sean el sendero de la izquierda y el de la derecha). El sendero izquierdo (el de Agustín) comienza con el interior, con la *conciencia inmediata*, y trata de surcar las profundidades de esa inmediatez o Vigilia Básica, y encontrar la iluminación o Espíritu yendo al *interior* absoluto de esa conciencia, que después se abre a la conciencia no-dual trascendiendo tanto el exterior como el interior (el movimiento desde el interior al *no-dual* superior). Esta es la causa por la que prácticamente todas las escuelas místicas cristianas remontarían su linaje a Agustín (y Dionisio).

El sendero de la derecha comienza (y acaba) en los *exteriores* e intenta deducir, lógicamente, al Autor del patrón externo (argumento del diseño, argumento ontológico, argumento de la causa primera, etc.). Este es principalmente el camino de Santo Tomás. Siempre ha habido una batalla entre agustinianos y tomistas (en sus diferentes formas); entre los planteamientos internos de la conciencia mística y los planteamientos externos, objetivistas, legalistas, dogmáticos y escrituristas (planteamientos externos que han continuado hasta la actualidad en los argumentos de que la

«física moderna prueba el Tao», los cuales forman parte del sendero derecho).

Agustín respondería, en primer lugar, que las pruebas del sendero derecho no pueden realizarse (no hay pruebas externas convincentes) y, segundo, incluso si las hubiera no valdrían nada, porque la «prueba» externa sola no da como resultado una *transformación* interna de conciencia, y es esta transformación la que revela el Espíritu. No una creencia objetiva, sino una transformación de la voluntad (únicamente esto revela el Espíritu, según Agustín). En este sentido Agustín es brillante, original y en conjunto convincente.

La dificultad es que este Testigo a medio cocinar entraría directamente en juego a manos de la racionalidad egoica del paradigma ilustrado. En las tradiciones tántricas y mahayanas, el Yo puro o Testigo vacío trasciende todo, abarca todo, y por tanto está *situado* y *encarnado* en todo el universo manifestado (el Dharmakaya o Vacío tiene Rupakaya o Cuerpo de Forma). El ego desimplicado de la Ilustración fue alimentado en parte, sin duda, por una intuición del Testigo (como veremos), pero le faltaba el Rupakaya plenamente hecho, su encarnación o encaje en el mundo de la Forma; y estos aspectos meramente disociados y desvinculados contribuyeron al «humanismo deshumanizado» de la Ilustración.

Pero cuando Husserl afirma que el mundo puede acabar y esto no afectaría al Yo puro, o describe la división entre el yo testificante y el yo empírico (en la sección 15 de *Meditaciones cartesianas*), o cuando Fichte describe el puro Yo observador como el Espíritu infinito y supraindividual, esto es lo mejor del vedanta occidental. Únicamente le falta el Rupakaya.

En cuanto a la *similitud general* de este vedanta occidental con el oriental (la Vigilia Básica es imposible de dudar porque la duda misma la presupone), se trata de uno de los ejemplos del budismo dzogchen (la «Gran Perfección»), contemplado generalmente como las enseñanzas más elevadas de Buda (tomado de «Self-liberated mind», de Patrul):

«A veces ocurre que algunos meditadores dicen que es difícil reconocer la naturaleza de la mente [lo que significa, en dzogchen, la realidad absoluta del Vacío puro o Pureza primordial]. Algunos practicantes masculinos o femeninos creen imposible reconocer la naturaleza de la mente. Se deprimen y lloran. No hay motivo para sentirse triste. No es en absoluto imposible de reconocer. Descansa

directamente en aquello que piensa que es imposible reconocer la naturaleza de la mente, y es eso exactamente.»

En cuanto al paso del Testigo a la no-dualidad entre sujeto y objeto, más allá del dentro y del fuera (pero abarcando a ambos): «Hay algunos meditadores que no dejan descansar a su mente en sí misma [inmediatez básica], como deberían. Por el contrario, la dejan mirar hacia fuera y buscar hacia dentro. No verás ni encontrarás la mente mirando hacia fuera o buscando hacia adentro. Déjate ir directamente dentro de esta mente que mira hacia fuera y busca hacia dentro, y de eso, exactamente, se trata.»

20. *A history of Christian thought*, p. 103.

21. *Sources of the self*, p. 131.

22. En palabras de Taylor, *Sources of the self*, p. 139.

23. *A history of Christian thought*, p. 114.

24. *Ibíd.*, p. 121.

25. *Great chain of being*, p. 84.

26. De hecho, la existencia del mal fue tomada como un tipo de prueba de la existencia de la Bondad. El mal, se pensaba, no era una sustancia real o un existente real; era simplemente una sombra; pero todas las sombras son proyectadas por la Luz; la Luz de la Bondad descendida, en este caso. El punto es parecido al vedanta: la manifestación es dualista, tanto el bien como el mal vienen a la existencia como opuestos polares y no se puede tener uno sin el otro. Esta era la base del famoso «optimismo» de los siglos XVII y XVIII, y significaba casi lo contrario de lo que significaría para nosotros actualmente, pues optimismo significa que uno se puede librar del mal; entonces, significaba que nunca puede uno librarse del mal, y por tanto este es el mejor de los mundos que se pueden construir (es decir, este es el *mejor* de todos los mundos realmente posibles). Lo que faltaba a los descendentes era la otra mitad de la ecuación, la visión no-dual: tanto el bien como el mal pueden ser trascendidos.

En partes de este párrafo y del siguiente parafraseo directamente a Lovejoy. Para una discusión extensa de estas «dos estrategias», véase Da Avabhasa, *The dawn horse testament*, capítulo 18. Da Avabhasa utiliza *alfa* y *omega* en el sentido semántico opuesto al usado por mí; los significados reales son idénticos.

27. P. 84. Había, por supuesto, muchas agraciadas excepciones que, como Eckhart, Bruno o Nicolás de Cusa, vieron el camino de la *coincidentia oppositorum* (vieron que el camino ascendente y el descendente han de ser unidos en cada momento de

la percepción. No siempre tuvieron un destino feliz gracias a esta realización).

28. *Great chain of being*, p. 51.

29. *Ibíd.*, p. 65.

30. *Ibíd.*, p. 58.

31. Los descendentes, por supuesto, afirmarían exclusivamente que no hay brechas en ninguna parte; los ascendentes resaltarían que «hay saltos por todas partes»: los primeros abrazan la planicie, los segundos intentan saltar fuera de ella.

Prácticamente todos los ecofilósofos actuales, precisamente porque *no* son no-duales en su planteamiento, están forzados a discutir la tesis de la continuidad, por lo que se ganan la acusación de ser ecofascistas, y esto les deja perplejos ya que imaginan que un holismo plano es realmente una noción liberadora.

Lovejoy demuestra, como mencioné en el capítulo 1, que todos los teóricos de la Gran Cadena suscribían tres nociones interrelacionadas: plenitud, continuidad y graduación. Señala también que había, todavía hay, una tensión entre la segunda y la tercera (a saber, «no hay brechas» y «hay saltos por todas partes»). Esta es la tensión teórica inherente a la emergencia de las teorías, una tensión inevitable y aún presente en las actuales teorías evolutivas biológicas, sociales y psicológicas. Para ver las razones por las que esta tensión no puede ser resuelta teóricamente, véase capítulo 14, «IOI».

32. *Divine ignorance*, III. 1.

33. Schumacher, *Guide for the perplexed*. Schumacher es como un héroe para los ecologistas y medioambientalistas, y creo que con razón; pero les deja perplejos su aceptación absoluta de la noción de jerarquía, precisamente porque confunden jerarquía con jerarquía patológica y, por tanto, no pueden entender que la única forma de construir un holismo genuino es a través de una holarquía genuina (el holismo plano no es holismo en absoluto, sino un amontonamiento y un reduccionismo que no produce ecología profunda sino ecología extensiva).

34. *Great chain of being*, p. 120.

35. *Ibíd.*, p. 119.

36. *Ibíd.*, pp. 207, 186.

Capítulo 11. Un nuevo mundo

1. Taylor, *Sources of the self* p. x.

2. Mi afirmación general es que la mayoría de los aspectos de la modernidad, que muchos teóricos han visto como positivos y beneficiosos, pueden resolverse finalmente como variaciones de «No más mitos» (esto incluye también una transformación de *conop en formop* y una diferenciación de los Tres Grandes, la «dignidad» específica de la modernidad); y de igual forma, la mayoría de los aspectos de la modernidad que ha sido crudamente criticada por los teóricos puede resolverse como variaciones de «¡No más ascenso!» (que supone la pérdida del asentamiento en un origen y contexto que proporcionaban significado e integración sustantiva y ponía al ego-racional y a su razón instrumental-propositiva a flote en el mundo).

3. Su relación de intercambio ya no era con la sociedad en general, que no entendería sus prácticas; sus relaciones de intercambio ocurrían dentro de las microcomunidades o sanghas, o logias, o academias de los que piensan de manera parecida, tienen un espíritu parecido y una profundidad similar; de forma similar, en nuestra cultura actual, mucha gente cae por debajo, y también algunos por encima, del nivel típico esperable de conciencia, moralidad, cognición, y así sucesivamente.

4. Como vimos, los referentes existen únicamente en espacios en el mundo (un referente dado existe sólo en un espacio dado). Los espacios *no* son simplemente interpretaciones arbitrarias de un cosmos monológico predeterminado; más bien, los espacios están encajados en el *Kósmos*, y están constreñidos con precisión por la profundidad que *pueden* registrar.

5. Citado por Taylor, *Hegel*, p. 4.

6. Véase *Structures of consciousness*, de Feuerstein, para una soberbia elucidación sobre el trabajo de Gebser.

7. Tillich, p. 133. Una de las razones de esto, sugiero, aparte de la emergencia de la racionalidad misma, es que como el Uno Ascendente ya no es admitido, ahora la Providencia de Armonía residirá en el Todo Descendente o Totalidad; ya no se trata de la relación de Cada-uno y de Todos con el Uno sino simplemente de Cada-uno con la Totalidad. Esta resaltaba, como he dicho, la descendente «teoría de sistemas» de la Plenitud que, aunque correcta en sí, es tan sólo la «mitad» de la historia.

En los términos de la filosofía kegon (o hua-yen) del budismo

chino (que a menudo es erróneamente tomada como una teoría de sistemas), hay cuatro principios primordiales de realidad. El primero es *shih*, o fenómeno individual. El segundo es *li*, o noumeno absoluto. El tercero es *shih li wu ai* (entre el absoluto y los fenómenos no hay obstrucción). El cuarto es *shih shih wu ai* (entre fenómeno y fenómeno no hay obstrucción; es decir, todos los fenómenos se interpenetran). La teoría de sistemas es este último principio, pero no comprenden a *li*, el absoluto.

8. Lovejoy, *Great chain*, p. 201.

9. Tillich, *A history of Christian thought*, p. 328.

10. Todas las citas de Chafetz en esta sección son de *Sex and advantage*, capítulo 1. Todas las cursivas son mías.

11. El cambio de la azada al arado (impulsado por la enormemente mayor productividad de éste) supuso un cambio masivo en la fuerza productiva, que pasó de tener una participación femenina importante a ser predominantemente masculina. Ello supuso que la esfera público/productiva cambiase de un equilibrio al 50 por 100 a una especialización y monopolización masculinas, impulsadas como dice Chafetz, por la eficiencia y la rapidez.

El mismo cambio en las formas de producción «matrifocales» o «bifocales» ocurrió en las sociedades basadas en el montar a caballo; un sorprendente 97 por 100 de esas sociedades eran patrifocales/patriarcales (Lenski). Este cambio general de matrifocal/bifocal a patriarcal (el desarrollo del arado y del caballo) comenzó hacia el 3000 aC., y se aceleró alrededor del año 1000, especialmente con el invento del hierro (espadas y arados). Las pruebas (presentadas en el volumen II) muestran con claridad que la ideología no tuvo prácticamente nada que ver en esta transformación; hubo distintas ideologías ligadas a la misma transformación de infraestructura básica; y en todos los casos la ideología siguió a la infraestructura (las deidades masculinas reemplazaron a las femeninas únicamente después de que el caballo y/o el arado fueran introducidos, no antes).

Se ha hablado mucho de este cambio de las estructuras matrifocales o bifocales («igualitarias») a las patriarcales, en especial por parte de las feministas que intentaban definir a la mujer como una víctima impotente, a pesar de que estas teorías de la opresión han fracasado consistente y espectacularmente en su intento de explicar los datos disponibles. Como señala Habermas, a estas «teorías de la imposición» ahora se las considera refutadas

empíricamente (las pruebas son presentadas en el volumen II).

La gran ventaja de las teorías más recientes (desde Chafetz a Nielsen, por no mencionar el auge popular del «poder feminista»), además de que se ajustan a las pruebas, es que se niegan a pintar a las mujeres como ovejas subyugadas y las ven como cocreadoras iguales, bajo las circunstancias dadas, de las diversas formas de interacción social; suponen una gran reafirmación para las mujeres y las hacen pasar de estar «definidas por el Otro» a «codefinir con el Otro» (en cada uno de los estadios del desarrollo humano).

La mayoría de las feministas de la primera y segunda ola se desviaron de la pista por el hecho de que las mujeres de otros tiempos y lugares elegían realmente valores que no encajan con su propia herencia liberal ilustrada. En consecuencia, la elección de esos valores fue atribuida a una *fuerza externa* (y no a una elección deliberada cocreada por las mujeres frente a la dificultad de las circunstancias); *postular* esta fuerza externa, inadvertida pero automáticamente, definió a la mujer como moldeada principalmente por el Otro. Se asumió simplemente que este Otro malévolo era el Hombre Genérico, y los 101 Estudios sobre la Oposición fueron puestos en marcha con el extraño objetivo de devolver el poder a las mujeres definiéndolas, en primer lugar, como impotentes.

El volumen II es un estudio acerca de las feministas de la tercera ola que están calladas aunque reescribiendo de manera sensacional los libros de historia, contando la historia no de cómo las mujeres *reaccionaron* con nobleza ante las dificultades, sino de cómo tomaron *activamente* las mejores decisiones posibles en las espantosas condiciones conocidas como vida en la biosfera.

12. En el volumen II son esbozadas las correlaciones entre la emergencia de la racionalidad egoica y la industrialización. La racionalidad instrumental egoica fue relacionada inmediatamente con la maquinaria industrial instrumental (superior izquierda e inferior derecha, respectivamente). Así, cuando Chafetz nombra la *industrialización* como el mayor factor de liberación femenina, está describiendo el aspecto inferior derecho de este cambio (y yo estoy de acuerdo). En el cuadrante inferior derecho, la industria hizo que la fuerza física fuera cada vez menos importante, lo que fue un factor de liberación para las mujeres que dejaron de ser servidoras exclusivas de la biosfera. Esto también explica por qué, históricamente, los primeros movimientos de liberación femenina que habían florecido brevemente (allí donde la *razón había* emergido en primer lugar,

como en Grecia o en India) no pudieron ser *mantenidos*. La base material (ID) no contaba con la industria para mantener la diferenciación.

Esto es aplicable igualmente a los demás movimientos de liberación. La racionalidad podría crear un espacio mental para el perspectivismo y la liberación universales; pero la industrialización permitió su manifestación. Como señala Amory Lovins, la industrialización en Europa dio a cada hombre, mujer y niño el poder *medio* equivalente al de varios esclavos (de forma que hoy, calcula Lovins, cada persona en el mundo tiene el poder equivalente a *cincuenta* esclavos). Esto hizo más probable y posible que la esclavitud real pudiera ser, y fuera, proscrita.

Estas consideraciones «marxistas» son parte del volumen II, que equilibra la presentación más «idealista» de este volumen. Mi idea general, por supuesto, es que una visión de los cuatro cuadrantes llevaría a un equilibrio entre ambas. El hecho de que no estudie la base material en este volumen no significa que la esté descuidando o devaluando; de muchas maneras, como veremos, era (y es) a menudo la dimensión crucial (en particular para la estructura media de conciencia).

Finalmente, el rol de la industrialización en los movimientos de liberación pone al ecofeminismo en una posición especialmente delicada. Su existencia como movimiento depende de la industrialización, la misma industrialización a la que debe condenar agresivamente como expoliadora principal de Gaia. Tienen que morder la mano que les da de comer, por así decirlo. O también podríamos decir que son individuos que no hablan con sus padres. Exploraré esta complicada situación en el volumen II y señalaré por qué las estructuras del centauro son las únicas suficientemente integradoras para manejar esta situación.

13. Eisler, *Chalice and the blade [El cáliz y la espada]*. p. 165.

14. Igualdad de hombres y mujeres en la noosfera (igual acceso al dominio público en la noosfera e iguales derechos en este dominio) no significa que la paridad 50-50 deba ser mantenida rigidamente en todas las áreas. Muchas feministas creen, por ejemplo, que las mujeres, como madres, necesitan protecciones legales especiales (permiso de maternidad pagado, por ejemplo); y el tema de las mujeres en la primera línea de combate probablemente seguirá siendo discutido indefinidamente sin que haya un ganador claro (aunque la mayoría de países que ya han probado a poner a las

mujeres en primera línea de fuego —los soviéticos en la Segunda Guerra Mundial e Israel en la guerra de los Seis Días— casi inmediatamente abandonaron esa práctica; según parece, a las mujeres les cuesta mucho más disparar desde cerca a la cabeza del enemigo).

De forma similar, muchas investigadoras feministas creen que, dados los aspectos inevitables de la maternidad, la «paridad» ideal en el dominio público/productivo sería de alrededor del 60-40 hombre/mujer.

La paridad, en otras palabras, puede seguir teniendo en cuenta algunos de los factores biológicos y diferencias, sin que a éstos se les permita dominar la escena o instaurar prejuicios en ningún caso; pero una paridad rígida 50-50 en todos los aspectos es probablemente una mala medida. Sin embargo, decidamos lo que decidamos sobre la paridad, estos temas pueden ser debatidos conscientemente y con buena voluntad, lo que en todo caso es mejor que dejar la decisión en manos de una azada.

15. Eisler, *Chalice*, p. 151.

16. Véase, por ejemplo, Dale Spender, *Feminist theorists: three centuries of key women thinkers* (Nueva York, Pantheon, 1983), y Mary Beard, *Woman as a force in history* (Nueva York, Macmillan, 1946).

En cuanto al debate de si las mujeres ganaron o perdieron terreno en el renacimiento en relación a la época feudal, en mi opinión, Eisler tiene razón cuando dice que «en ninguno de los dos periodos encontramos una alteración fundamental en el sometimiento femenino». El sometimiento, por supuesto, no era en primer lugar hacia los hombres, sino de ambos (hombres y mujeres hacia la biosfera).

17. Eisler, *Chalice*, p. 159.

18. Razón por la que este tipo específico de «dimensión estética» no es lo mismo que el cuadrante superior izquierdo en sí; la cognición estético-sensorial es simplemente una pequeña parte del primer desarrollo del cuadrante superior izquierdo; y cuando Kant lo utiliza de esta forma, fracasa miserablemente en su tarea de integrar los Tres Grandes. El desarrollo estético superior, que Kant señala con su noción de lo sublime, se referiría evidentemente a aspectos de los desarrollos superiores del cuadrante superior izquierdo, pero no es lo que Kant tiene en mente como eslabón integrador.

Además, yo no igualo simplemente Belleza y Arte. Belleza es

la transparencia de cualquier fenómeno en relación al Uno; Arte es cualquier cosa que tenga un marco a su alrededor.

El marco es a veces un marco real (como en el caso de un cuadro), o una bóveda (sobre un escenario), o incluso el aire (alrededor de una escultura), pero es un marco que siempre dice: «Mírame.» Cualquier cosa dentro de ese marco es Arte, ya sea una Mona Lisa o un bote de sopa de tomate. La Mona Lisa es Arte y Belleza; la sopa de tomate es Arte.

(Todos estos temas, y especialmente la naturaleza del cuadrante superior izquierdo, son comentadas con todo detalle en el volumen III.)

19. Si definimos la modernidad de manera amplia como consistente en alguno o todos los factores siguientes: 1) la diferenciación de los Tres Grandes (Weber); 2) el surgimiento de la filosofía del sujeto (Habermas); 3) el surgimiento de la racionalidad instrumental (Heidegger); 4) la transparencia del lenguaje (pre-Saussure); 5) una amplia orientación hacia dentro (Taylor); 6) progreso univalente; entonces la posmodernidad puede ser definida como cualquier intento de desarrollarse más allá de (o al menos de responder a) estos factores. Foucault, Habermas, Taylor, Derrida, Lyotard, etc., son así, cada uno a su manera, posmodernos, según mi uso del término. Todos están especialmente unidos en la «muerte del sujeto», la «muerte de la racionalidad instrumental» y la «muerte del progreso univalente», aunque las soluciones que proponen a menudo difieren dramáticamente. La tesis I, defendida en el volumen III, es que todos ellos están accediendo a la visión-lógica (integral-aperspectival) de distintas formas, todos son «posmodernos». En cuanto a los «posmodernistas» que simple y únicamente hacen de la razón y de la Ilustración una basura, la palabra que tengo en mente es regresión en vez de integración.

20. Afirmación de Paul Tillich con la que estoy de acuerdo.

21. Tillich, *History*, p. 33.

22. Inge, *Philosophy of Plotinus*, 1.97.

23. *Ibíd.*, II,196, I.35 El osado Aristóteles era más directo y «no atribuye valor científico o filosófico a la mitología» (II.196).

24. *Ibíd.*, II.24.

25. *Ibíd.*, II.17.

26. *Ibíd.*, I.103.

27. Lovejoy, *Great chain*, p. 107.

28. *Ibíd.*, pp. 99, 111.

29. *Ibíd.*, p. 109.

30. *Ibíd.*, p. 116.

31. Son también los primeros en expresar claramente la teoría de la *relatividad* inherente al descentramiento de la racionalidad. Bruno mantenía que nuestra percepción del mundo es relativa a la posición en espacio y tiempo desde la que lo contemplamos, y consecuentemente hay tantas percepciones del mundo como posiciones; esta monadología tuvo un profundo efecto en Spinoza y Leibniz. Nicolás de Cusa señaló (en 1440) que «es evidente que la Tierra realmente se mueve, aunque no parece hacerlo, porque entendemos el movimiento únicamente en contraste con un punto fijo. Si un hombre dentro de un bote en un río fuera incapaz de ver las orillas y no supiera que el río estaba fluyendo, ¿cómo podría saber que se estaba moviendo? Así sucede que, esté el hombre en la Tierra, en el Sol o en otra estrella, siempre le parecerá que la posición que ocupa es el centro inmóvil y que todas las demás cosas están en movimiento». El perspectivismo racional y la relatividad en su mejor momento.

32. Lovejoy, *Great chain*, p. 262.

33. *Ibíd.*, p. 232.

34. *Ibíd.*

35. *Ibíd.*, p. 211.

36. *Ibíd.*, p. 184.

37. *Ibíd.*, p. 186.

38. *Ibíd.*, p. 188.

Capítulo 12. El colapso del Kósmos

1. En cualquiera de las estructuras del desarrollo de la conciencia, uno puede ser consciente de las corrientes ascendentes y descendentes hasta y desde su nivel concreto actual. Así, por ejemplo, si uno ha evolucionado hasta el nivel mítico, tiene acceso consciente a la corriente ascendente desde la materia hasta ese nivel (de la materia a la sensación, percepción, impulso, imagen, símbolo, concepto, regla) y a la corriente descendente desde ese nivel hasta la materia (desde la regla, al concepto, el símbolo, la imagen, etc., hasta la materia). Esto no significa necesariamente que uno puede verbalizar esas corrientes ascendentes o descendentes, o articularlas conscientemente y objetivarlas teóricamente; significa, más bien, que ese es el grado y la extensión hasta el que uno se puede «conectar» conscientemente en el Gran Círculo de flujo y reflujo. En cualquier

nivel de desarrollo, entonces, uno puede ser consciente tanto del Ascenso como del Descenso hasta y desde ese nivel, y uno puede, por tanto, destacar el Ascenso, el Descenso, o ambos («hasta» y «desde» ese nivel).

Las dos corrientes se unen experiencialmente, y realizan su matrimonio secreto únicamente en el nivel causal o informe; antes de ese punto, uno sólo tiene acceso a los arcos hasta y desde el nivel presente de desarrollo. Volveré al significado de esto cuando comente el tantra (en el volumen II), o la unión consciente de las corrientes ascendente y descendente en el Corazón conyugal.

2. En Lovejoy, *Great chain*, p. 191.

3. Habermas, *Philosophical discourse*, p. 112.

4. *Ibíd.*, p. 19.

5. *Ibíd.*, pp. 83-84.

Cada uno de los Tres Grandes ya estaba integrado *en su propio dominio* (esta era la diferenciación/integración que constituyó la transformación hacia arriba desde lo mítico-racional), pero una diferenciación/integración posterior sería necesaria para integrar los tres dominios mismos en una síntesis superior (el problema insoluble de un nivel del ser que se diluye únicamente en el siguiente; el componente diferenciador de la nueva y necesaria diferenciación/integración sería (y es aún) que la conciencia se diferenciase de una preocupación por los dominios individuales cuando suponen la exclusión de los demás). Argumentaré que la transformación desde *formop* (y la comprensión) a la visión-lógica era la plataforma central del movimiento idealista, y que, de distintas maneras, la visión-lógica (dialéctica, dialógica, integral-aperspectival, interpenetración de opuestos, intersubjetiva, sentimiento/visión) sigue siendo el objetivo cognitivo y la base aperspectival de los momentos de verdad de los teóricos posmodernos (este es uno de los temas principales de los volúmenes II y III).

6. Donald Rothberg hace también un soberbio y breve resumen de la visión general de Habermas sobre el resultado de esta reducción: «Sobre esta base, ha ocurrido lo que Habermas llama “la colonización del mundo de la vida”: la emergencia de modelos y prácticas de ingeniería social y planteamientos técnicos en relación a la vida práctica y subjetiva; el control cada vez mayor por parte de “expertos”, de las relaciones sociales y políticas y de la subjetividad, analizado por Foucault (Rabinow); y la decadencia de las esferas públicas de discusión abierta y debate, es decir, la decadencia de los

mecanismos centrales que aseguran la práctica democrática (Habermas). De esta forma, los potenciales (basados en la razón y la acción práctica e informada) del dominio público asociados a muchas de las promesas de los movimientos democráticos han sido desarrollados sólo en parte. De forma similar, los potenciales de la subjetividad moderna han sido igualmente constreñidos con severidad a través del control extensivo, de la influencia ideológica y de la disponibilidad de bienes materiales.» («La crisis de la modernidad y la emergencia de una espiritualidad socialmente comprometida».)

7. Lewis Mumford. La «descualificación» no era debida en primer lugar a la cuantificación o matematización del mundo; era el requisito necesario para la objetivación del mundo, para el enfoque exclusivo en lo externo, en las superficies del sendero derecho, que, precisamente por estar marcadas por la extensión, pueden ser tratadas óptimamente como cantidades y así matematizarse fácilmente.

8. Técnicamente, las holarquías interiores y exteriores de profundidad y extensión colapsaron en holarquías únicamente externas de extensión y profundidad. Las holarquías seguían siendo reconocidas, como he dicho (los dominios superior e inferior derechos son ambos holárquicos, lo que no se negó; éstas, como todas las holarquías, poseían tanto profundidad como extensión). Sin embargo, las únicas holarquías reconocidas eran las exteriores, las de superficies que pudieran ser vistas empíricamente con los sentidos o sus extensiones instrumentales, y así cualquier valor (cualquier correspondencia con el sendero izquierdo) era *automáticamente excluido*. Como las dimensiones internas eran negadas, no había holarquías de distinción cualitativa, de valor, de conciencia, de bienes e hiperbienes; no había ninguna transformación de conciencia que hiciera necesario llegar a la verdad, y no había otra verdad que la que podía ser formulada analíticamente sobre datos empíricos y libres de valores.

Aunque el sendero derecho reconoce holarquías con profundidad y extensión, las *profundidades* de estas holarquías tienen todas el mismo valor, a saber: nada (es decir, son superficies «libres de valor»). Así, desde el punto de vista de los interiores y el sendero de la izquierda, toda la «profundidad empírica» de las holarquías externas (las moléculas tienen más profundidad que los átomos) no es sino variaciones de la misma extensión (a saber:

empíricas o funcionales, y está basada únicamente en el tamaño físico. Las moléculas son mayores que los átomos).

Este colapso también está descrito por la otra frase resumida que he estado usando: vertical y horizontal colapsaron en sólo horizontal (aunque de nuevo, técnicamente, la frase correcta es que vertical y horizontal del interior y del exterior colapsaron en vertical y horizontal únicamente del exterior). En resumen, vertical significa interior y horizontal significa exterior (tal como profundidad significa interior y amplitud significa exterior).

9. Taylor, *Hegel*, p. 4.

10. Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault*. p. 236.

11. Incluso si el mundo empírico sensoriomotor estuviera «predeterminado» de manera fundamental, lo cual asumen la mayoría de científicos practicantes; sin embargo, la *restricción del conocimiento* a ese mundo empírico es el reduccionismo que más me preocupa (y ese reduccionismo es el paradigma de reflejo).

En mi opinión, los rasgos generales del mundo sensoriomotor ya están situados por la evolución anterior al reflejo racional sobre ese mundo; creo que el científico practicante tiene razón en ese punto: los aspectos fundamentales del holón sensoriomotor están «predeterminados» en este sentido rudimentario. (Los holones sensoriomotores se ponen en escena mutuamente y por tanto *no están absolutamente predeterminados*; pero, en términos relativos, esa puesta en escena se pone en manos de la mente una vez que ha ocurrido y ésta comienza *su* trabajo con holones preexistentes, aunque la mente *entonces pondrá en escena su propio mundo* en el que esos holones serán sólo un componente de la Gestalt general; de la misma forma, por ejemplo, el sistema de cognición operacional de Piaget funciona con holones que le son entregados por la cognición sensoriomotora, aunque no sólo con estos.)

Los paradigmas científicos empíricos gobiernan la selección, despliegue y elaboración, no la creación *in toto*, de los holones sensoriomotores (razón por la cual la ciencia, como señaló Kuhn, puede progresar).

Pero los aspectos de estos holones pueden ser revelados: su interpretación, la capacidad misma de reflejarlos y los tipos de elaboraciones conceptuales empleadas para trabajar sobre las superficies sensoriomotoras; todo esto no está predeterminado, sino que, más bien, se desarrolla en un espacio intersubjetivo de

descubrimientos dialógicos.

Pero el hecho de que los holones sensoriomotores sean preexistentes en el espacio sensoriomotor, al menos en algunos aspectos importantes (un diamante corta a un cristal, sin importar qué palabras o teorías usemos para definir «diamante», «cortar» y «cristal»), se extendió como la noción de que *todo conocimiento* es en sí mismo una mera recuperación a través de una representación no problemática de situaciones, en conjunto, preexistentes. Así, mientras que «diamantes» y «cristales» existen en el mundo sensoriomotor, el *conocimiento* de que uno corta al otro (y la teoría de por qué es así) existe sólo en el espacio racional, no en el empírico, y así los referentes *generales* y *gestalts* del conocimiento científico no están simplemente dando vueltas por ahí, en el mundo sensorial, esperando que alguien los descubra. Además, el sujeto del conocimiento se desarrolla en un espacio intersubjetivo que es el único que revela aspectos de estos referentes generales.

Además, mientras que algunos aspectos fundamentales de los holones sensoriomotores fueron situados por la evolución antes de que se les reflejara racionalmente (los átomos estaban allí, y están aquí, antes de que la razón piense sobre ellos); mientras que los holones del espacio sensoriomotor existen o subsisten con anterioridad a la formulación mental, los holones culturales no. Cuando la mente refleja la naturaleza, gran parte de la naturaleza es preexistente o premental (componentes sensoriomotores); pero cuando la mente interactúa consigo misma el resultado es cultura, y la cultura no es simplemente preexistente sino que se crea en la interacción misma. La mente puede *descubrir* diversos hechos en la naturaleza, pero ella misma *crea* la cultura. En esta creación, un paradigma de reflejo es enormemente inadecuado, porque no hay holones preexistentes que estén siendo descubiertos, sino que se está produciendo la creación de holones nuevos.

Aunque evidentemente podemos «reflejar» y «representar» estos holones culturales creados y producidos (como el lenguaje), no podemos entenderlos *meramente* a través del conocimiento objetivador y empírico, sino que debemos *también* penetrar en su significado a través de la interpretación y las revelaciones hermenéuticas.

La profundidad de un átomo es relativamente pequeña y puede, para los propósitos prácticos, ser ignorada en la simple investigación monológica; el entendimiento mutuo no es posible y,

por tanto, no se busca realmente (aunque, hablando estrictamente, el átomo contiene profundidad y, por tanto, pone en escena *su* mundo con algún tipo de interpenetración, o con la aparición de los tipos de distinciones a las que puede responder: la individualidad de un átomo es una apertura que representa su espacio en el mundo con otros holones de su misma profundidad). Como he dicho, como esta profundidad es relativamente menor, puede ser (y es) ignorada en el terreno práctico de la investigación humana.

Pero a medida que aumenta la profundidad, nos podemos fiar cada vez menos del reflejo empírico, de la estructura monológica; la interpenetración se hace más significativa dentro de la búsqueda del conocimiento, y la profundidad interpretativa puede ser ignorada únicamente infligiendo una gran violencia sobre el sujeto de investigación.

De forma similar, la comprensión cultural intersubjetiva no es sólo la percepción de una superficie monológica (o experiencia empírica), porque la *comprensión mutua* requiere *interpretación* del significado, intención y profundidad, y ninguna de ellas está meramente en las superficies. El acto crucial del conocimiento, en este caso, no es el *reflejo* monológico de una superficie sino la *interpretación* de una profundidad; no la percepción de parches sino la interpretación de sus intenciones internas y significados. Ninguna cantidad del «paradigma de reflejo» revelará lo que está debajo de las superficies reflejadas. Cuando hablamos, el paradigma es la interpretación, la profundidad el medio, la intención la variable oculta y la comprensión mutua el objetivo. *Nada* de esto está incluido en el paradigma de reflejo.

Pero la restricción de todo conocimiento al reflejo monológico de cosas preexistentes dio la impresión de que: 1) las verdades culturales particulares eran igualmente fijas y permanentes; 2) los procesos intersubjetivos de creación de conocimiento no influían nada en el descubrimiento de las verdades sensoriomotoras; 3) el conocimiento monológico y representacional era el único que merecía la pena conseguir; 4) los procesos subjetivos e intersubjetivos podían ser reducidos a referentes empíricos y 5) la interpretación de la profundidad podía ser reducida al reflejo de superficies empíricas. En resumen, toda verdad traslógica y dialógica podía ser reducida a la mirada monológica muda.

El paradigma de reflejo fue precisamente la ignorancia del rol

de los procesos intersubjetivos en la revelación del conocimiento objetivo, junto con la reducción de todo conocimiento a una mera «recuperación» objetiva de un mundo predeterminado *en su conjunto*. Los procesos del yo-subjetivo y del nosotros-intersubjetivo fueron reducidos a formas del ello-objetivo que se pensaba eran recuperables por medio de la simple «representación», y así se prescindió de toda interpretación hermenéutica, toda revelación de profundidad, todo significado cultural, toda transformación subjetiva más profunda y superior, quedando sólo la mirada monológica sobre un mundo de superficies ya «predeterminadas». (Véase también la nota 12 de este capítulo.)

12. El punto interesante es que la ciencia empírico-analítica requiere realmente una ardua transformación del sensoriomotor *al preop*, al *conop* y al *formop*. El *formop* es actualmente el nivel promedio esperable para los hombres y mujeres educados. Mientras que, en épocas previas, lograr una visión racional en medio de la visión mitológica era una labor difícil y peligrosa, ahora, con la modernidad, la estructura racional se da por hecha hasta tal punto que se *asume obvia* y dada para cualquier persona educada.

Foucault señaló esto con respecto a Descartes. Mientras que la mayoría de los filósofos previos tuvieron que describir una disciplina interna y la transformación requerida para hacer *accesible* la verdad, incluso la *racional*, Descartes *comienza* directamente con la visión racional «obvia»; no tiene que defenderla o explicar cómo llegar a ella.

Así, cuando digo que el sendero de la derecha racional no requiere ninguna transformación, lo que quiero decir es que no requiere ninguna transformación adicional, más allá de la que ahora es el nivel de desarrollo promedio esperable (*formop*). La evolución anterior *ya* ha ganado esta ardua transformación y, por tanto, la ciencia racional se podría quedar simplemente dormida en esos laureles, por así decirlo. Nada superior o más profundo (ninguna transformación interna excepcional o *ascesis*) es necesario para acceder a «toda la verdad que se precisa conocer».

Además, en toda la serie de transformaciones internas previas (del sensoriomotor *al preop*, *conop*, *formop*), ese «sentido común racional» dio *totalmente por hecho*, y por tanto *no pudo ver*, que su mundo «común y obvio», supuestamente abierto a la simple «visión empírica», era un *espacio en el mundo particular* y generado, muchos de cuyos referentes *no* estaban dando vueltas por allí

esperando a ser percibidos por todos, sino que estaban *constituidos* por una ardua serie de transformaciones del sendero izquierdo, todas ellas dadas por hechas e *ignoradas*. Esta ignorancia paralizó su epistemología y la redujo a «veo la rosa», dejando de lado el hecho crucial de que el secreto de ver estaba en cómo el «yo» se generaba en primer lugar, y no en cómo la simple sensación de la rosa salta a ese yo que se da por hecho. El espacio intersubjetivo creado, que *permite* que se revelen los sujetos individuales y los objetos, fue tapado en favor de una mirada despreocupada al *resultado final* (que erróneamente se daba por hecho), una mirada descuidada a los objetos monológicos revelados.

13. La industrialización (la instrumentalización de la base econconómica), obviamente, jugó un papel central y a menudo determinante en la instrumentalización de la razón: el circuito de retroalimentación positiva comenzó a quedarse fuera de control precisamente cuando intentó aumentar su control.

Como ya he mencionado a menudo, el papel de la base tecnoeconómica en los estadios de la evolución humana (y la construcción de las visiones del mundo) es el tema del volumen II. Todo lo que puedo hacer en este volumen es señalar que no sólo no ignoro estos factores, sino que creo que frecuentemente han sido los más importantes (aunque no los únicos) en la determinación de muchos de estos desarrollos. Pero esto requiere todo un libro para tratarlo: el volumen II.

14. Taylor, *Sources of the self*, p. 232.

15. *Ibíd.*

16. Resumen de Taylor, *Ibíd.*, p. 243.

17. *Ibíd.*, p. 264.

18. Citado, *Ibíd.*, p. 265.

19. El dolor/placer hedonista es casi siempre la más básica (a menudo la única) motivación *interna* reconocida por el sendero de la derecha, pues constituye la *dimensión interior* más lejana a la que están dispuestos a aventurarse, ya que demanda *relativamente poca interpretación*. Como las sensaciones físicas están muy cercanas a la superficie (son muy superficiales, muy bajas en la holarquía) y como los teóricos del sendero derecho tienen que encontrar algo para empujar a sus condiciones de acción, el dolor/placer físico funciona perfectamente para ellos. Supongo que les da mucho placer.

Como indiqué en una nota anterior (nota 23 del capítulo 8), la ética utilitarista supuso el despliegue de la Intuición Moral Básica

(preservar y promover la mayor profundidad para la mayor extensión) en términos de razón *monológica*, donde la profundidad es interpretada como monofelicidad plana (o placer) y la extensión se convierte en todos los seres racionales (y a veces todos los seres sensibles, ya que comparten el mismo holón básico como denominador común): así, supone la mayor monofelicidad para el mayor número. Es global, pero es globalmente plana, y no reconoce graduaciones serias de profundidad o tipos de felicidad. (Esta discusión continúa en el volumen III.)

Aunque en el texto critico fuertemente los aspectos planos de los utilitaristas, el hecho de que fuera una de las primeras éticas racionales y globales no debe ser pasado por alto; y, desde esta perspectiva, se merecen un gran elogio. Lo que critico, por supuesto, es la reducción de todas las motivaciones a términos planos y felicidad hedonista.

20. Freud, por supuesto, trató su «descubrimiento» del principio de placer como una innovación monumental en la psicología. Realmente sólo fue un descubrimiento del impulso más básico del mundo descendido; no era exactamente algo como para presumir.

21. Para una maravillosa discusión sobre estos temas y un lamento por su pérdida, véase *After virtue*, (2.^a ed.), de Alasdair MacIntyre.

22. Aunque la *afirmación* de esta ética concreta se sale del orden interconectado: esta ética *devalúa* a las demás; es decir, es una jerarquía de valor que niega a las jerarquías de valor, como vimos en el capítulo 1; las teorías que niegan las distinciones cualitativas encarnan una distinción cualitativa oculta.

Taylor descubre claramente esta contradicción tal como aparece en Bantham o Helvétius: «Estos pensadores sólo reconocieron un bien: el placer. Se trataba únicamente de deshacerse de la distinción entre bienes morales y no morales, y hacer que todos los deseos humanos fueran igualmente merecedores de consideración. Pero según el contenido real de sus principios, tal como se definen oficialmente, no se puede afirmar nada de esto; y la mayor parte de ellos no tienen sentido.» Es decir, valoraban su teorías con determinación apasionada ante sus valores rivales, cuando todos los valores se suponían monovalentes: no pueden siquiera justificar su propia postura (*Sources of the self*, p. 332).

23. *Ibíd.*, pp. 282, 264-65.

24. El rechazo de motivaciones superiores/más profundas estaba también promovido por la confusión de «¡No más mitos!» con «¡No más ascenso!»: se pensaba que todas las aspiraciones superiores (de cualquier tipo) sólo eran las formas en que las religiones devaluaban este mundo, pues estaban deseando imponer su dominio sobre sus miembros en el nombre de una gloriosa vida futura (confundiendo así toda trascendencia-e-inclusión holárquica con la disociación mítica).

Es cierto que hubo algunos utilitaristas que intentaron reintroducir diversos tipos o grados de «felicidad» o de «bien»; Taylor los encuentra poco convincentes (y ciertamente Kant y Hegel no se sintieron impresionados).

25. Taylor, *Sources of the self*, pp. 328-29. La cursiva es mía.

26. El holismo plano es siempre dualista hasta la médula no sólo porque niega el Ascenso, sino porque separa la individualidad relativamente autónoma del entramado de comuniones de su propio nivel (como veremos con detalle).

27. Taylor, *Hegel*, pp. 22-23.

28. Foucault, «El sujeto y el poder», en *Michel Foucault*, pp. 208-209, de Dreyfus y Rabinow.

29. Taylor señala los mismos dos polos en el paradigma ilustrado: «Los intentos... de la Ilustración radical, de Helvétius, Holbach, Condorcet, Bentham, se fundaban en esta noción de objetividad y la Ilustración hizo desarrollarse una antropología que era una amalgama, no totalmente coherente, de dos cosas: la noción de la subjetividad autodefinida correlativa a la nueva objetividad, y la visión del hombre como parte de la naturaleza, y por tanto plenamente bajo la jurisdicción de esta objetividad. Estos dos aspectos no siempre se llevaban bien»; por decirlo con suavidad. *Hegel*, p. 10.

30. No es únicamente mi lectura de esta extraordinaria historia. Por poner sólo un ejemplo ahora, el extraordinario *Sources of the self*, de Charles Taylor, concluye que la visión moderna (y posmoderna) está marcada por tres características principales: 1) un sentido de ir hacia adentro (el Ego); 2) la voz de la naturaleza (el Eco), y 3) la afirmación de la vida ordinaria (con lo que Taylor se refiere específicamente a una negación de la Fuente trascendental o Fundamento o Logos óntico, una vida ordinaria que niega las distinciones cualitativas superiores; en otras palabras, un mundo puramente descendido).

31. Habermas, *Philosophical discourse*, p. 107.

Más bien diría que la racionalidad preserva las capacidades operacionales concretas que son la base del mito, pero niega la exclusividad del *conop* que éste produce. Las estructuras básicas son preservadas, las estructuras de exclusividad (y su violencia) son negadas.

Vimos, en el capítulo 6, que parte de la violencia inherente al mito es debida a la fusión sincrética de diversos holones que de hecho tienen su propia dignidad y merecen su propia individualidad. Habermas llega a la misma conclusión desde un ángulo ligeramente diferente: «El mito posee un poder totalizador con el que integra los fenómenos percibidos superficialmente en una trama [sincrética] de correspondencias, similitudes, y contrastes»; algo como: «Siete orificios significan que sólo siete planetas pueden existir», una postura que «integra» su mundo causando violencia al *Kósmos*. «Por ejemplo, el lenguaje no está diferenciado de la realidad hasta el punto de que el signo convencional no está separado de su contenido semántico y sus referentes; la visión lingüística del mundo permanece entretejida con el orden del mundo.» Este es el sincretismo «que suena a holismo», tan atractivo para el «paradigma» de la Nueva Era, que ignora los otros rasgos (más bien feos) que son su consecuencia necesaria: «Las tradiciones míticas [por tanto] no pueden ser revisadas sin peligro para el orden de las cosas y la identidad de la tribu que se halla enmarcada en ellas.

Únicamente cuando los contextos de significado y realidad, así como las relaciones internas y externas, han sido separados [diferenciados], sólo cuando ciencia, moralidad y arte se especializan cada una en su propia prueba de validez, siguen su propia lógica y están limpias de toda escoria cosmológica, teológica y cultural [egocéntrica y etnocéntrica]; sólo entonces puede surgir la sospecha de que la autonomía de la validez reivindicada por una teoría (sea empírica o normativa) es una ilusión, porque hay intereses secretos y pretensiones de poder que se han deslizado entre sus poros» (*Philosophical discourse*, pp. 115-16).

32. *Ibíd.*, p. 116.

33. Además, argumentaría el campo Ego, no podemos decir que la actuación en pro del bien de toda la trama pueda servir de guía coherente para mis acciones morales. Si la totalidad es realmente *más* que la suma de sus partes, y si soy básicamente *una parte* de esa totalidad mayor, entonces no puedo saber *nunca* lo que

la totalidad tiene en mente realmente, y por tanto no puedo nunca afirmar genuina y honestamente que estoy actuando por el bien de la totalidad (¿quién sabe qué es lo que quiere la totalidad realmente? Puede estar utilizándome de maneras que no puedo siquiera comenzar a imaginar, por tanto no puedo usar nunca «el bien de la totalidad» como guía de mis acciones individuales, ya que está más allá de mi conocimiento).

Por otro lado, si afirmo convertirme en «uno con la totalidad», entonces estoy afirmando algo a lo que nadie más tiene acceso; de hecho, estoy afirmando que *no* soy meramente un hilo en la trama (lo que se supone que es mi posición oficial, que supuestamente es la base de mi ética, una base que acabo de negar); pretendo arrogantemente, para mí mismo, un conocimiento de la totalidad. Los que afirman esto, continuaría el argumento, son o bien totalmente arrogantes, o están totalmente engañados, y quizá ambas cosas.

34. Taylor, *Hegel*, p. 32.

35. En otras palabras, Kant está luchando por introducir una medida verdadera de Ascenso genuino en la ética plana general (y entre los holistas planos-instrumentales-utilitaristas en particular), y como la libertad (y la sabiduría) se halla *siempre* en la corriente ascendente de Eros, la libertad moral que Kant ofreció fue absolutamente regocijante para toda una época. En relación al espectro general de la conciencia, Kant estaba señalando que la felicidad no reside en el mero deseo físico corporal (que es egocéntrico), sino más bien en la transformación —¡un Ascenso!— desde el cuidado egocéntrico al sociocéntrico (heteronomía) y al mundicéntrico; una postura global que, al estar generada por mi propia voluntad racional (por mi propia capacidad racional de perspectivismo universal), es verdaderamente libre, está realmente autodeterminada, es verdaderamente autónoma (yo diría que es relativamente más autónoma que sus predecesoras; hay libertades mayores que están más allá de lo egoico-racional, como Schelling pronto anunciaría).

Fue este noble, y en algunos aspectos muy acertado, intento de Kant de introducir un Ascenso en medio del mundo plano y monocromo, el que llevaría a Fichte a su intuición cumbre: la pura Libertad del Yo puro o Sujeto *infinito* supraindividual; y este movimiento fichteano de Ascenso puro (y los problemas inherentes a un Ascenso puro divorciado del Descenso) precipitarían el intento de

integración con la corriente descendente (a menudo representada por Spinoza; volveremos a esto detalladamente en el capítulo 13). Este problema de la integración ya había aparecido en el Ego racional de Kant divorciado del Eco, y este es el problema que el texto está ahora introduciendo (junto con los muchos aspectos positivos del Ego en general).

36. Así también el «atomismo político» que coexistía fácilmente con la «armonía de sistemas» (véase figura 12-6): el mundo holístico no dejaba lugar para el yo subjetivo y, entonces, este yo atomístico no encontró en su propia *hiperindividualidad* ninguna *comunidad* que le conectara, por lo que recurrió a diversas teorías del *contrato social*, como si los «yoes» se juntaran en algo parecido a una sociedad de negocios. Los idealistas señalarían (usando la visión-lógica) que la individualidad es *siempre* individualidad-en-comunidad (se dé uno cuenta de ello o no): un yo es siempre un yo-en-relación. Volveremos a este tema, y a las nociones gemelas de derechos (individualidad) y responsabilidades (comunidad), a lo largo de este volumen.

37. Foucault, *Discipline and punish*, p. 200. A propósito, la Era del Hombre está correctamente nombrada en masculino; fue ciertamente un hiperénfasis en la individualidad, que tiende a ser más característica del hombre (según las feministas radicales, aunque no es difícil estar de acuerdo con ellas). Únicamente los hombres hiperindividuales podrían proponer una teoría de la comunidad basada en un *contrato*. Esto se explora en el volumen II.

38. Habermas, *Philosophical discourse*, p 341.

39. *Ibíd.*, 246.

40. *Ibíd.*, 245. Taylor coincide y se refiere a la «antropología de la Ilustración» como «la objetivación de la naturaleza humana» (*Hegel*, p. 13).

41. Esto no significa que el estudio objetivo del comportamiento humano y social (el sendero derecho) no tenga importancia; ¡por el contrario! Más bien, la cuestión es que cuando los sujetos humanos (y la intersubjetividad, los «sujetos en comunicación») son reducidos exclusivamente a sus componentes objetivos, reducidos meramente a aspectos empíricos que pretenden ser el «único» conocimiento, entonces es cuando estos trabajos se convierten en pseudociencia, porque la *reducción misma* no puede ser mantenida como prueba de validez, o como conocimiento genuino. Sólo puede ser mantenida como impulso de poder (de

acuerdo a Foucault y Habermas).

Me gustaría añadir que ese impulso de poder es Tánatos. Es la reducción de lo superior a lo inferior. Aunque, como argumentaré en el texto, la principal motivación negativa de los campos Ego era Fobos, o el miedo a lo inferior, en esta postura objetivadora concreta su propio Tánatos estaba en funcionamiento. El nuevo «humanismo deshumanizante» *era* deshumanizante precisamente porque las huellas dactilares de Tánatos aparecían en el cadáver por todas partes.

Cuando leo a Foucault desde esta perspectiva me sorprende la integridad y la dignidad de este hombre y su absoluta cólera al ver la mano de Tánatos descendiendo sobre el ciudadano ordinario en nombre de una «benevolencia» e «iluminación» superiores. Creo que Foucault siempre será recordado como el gran reportero de la parte indefensa de «Tánatos» perteneciente al paradigma de la Ilustración; su reducción monológica de «sujetos en comunicación» a «objetos de información», afirmando ser benevolente, irónicamente esclaviza.

42. Habermas, *Philosophical discourse*, p. 265.

43. «Es decir —resume Habermas—, la subjetividad autorrelacionante compra autoconciencia únicamente al precio de *objetivar* interna y externamente la naturaleza. Como el sujeto tiene que relacionarse constantemente con los objetos tanto interna como externamente en su conocimiento y acción [los paradigmas de reflejo y producción], se hace al mismo tiempo opaco y dependiente de los propios hechos que supuestamente le garantizan la autonomía y el autoconocimiento. Esta limitación, inherente a la estructura de la relación-con-el-yo [instrumentalidad replegada], permanece inconsciente en el proceso de llegar a ser consciente. De aquí parte la tendencia a la autoglorificación y la ilusión, es decir, hacia «absolutizar» un nivel dado de reflejo y emancipación» (Ibíd., p. 55).

44. Palabras de Habermas, *Philosophical discourse*, pp. 32-33.

45. Ibíd., pp. 55-56.

46. Este es el resumen que hace Habermas de Horkheimer y Adorno. Habermas está de acuerdo únicamente en relación a la razón monológica, no a la dialógica, con lo que yo coincido (Ibíd., p. 110).

Además, hay una lectura convincente de Foucault que también le sitúa dentro de esta postura general. Es decir, como Foucault mismo dejó muy claro, no era la razón *in toto* lo que él atacaba, sino la razón en sus modos *objetivadores, monológicos, instrumentales* y *representacionales* (y el replegamiento de estos

modos en formas subjetivadoras y subyugadoras).

Dreyfus y Rabinow son de la misma opinión. Sobre la *racionalidad-instrumental*, Foucault demostró que las necesidades humanas ya no eran concebidas como fines en sí mismas o como sujetos del discurso filosófico... Ahora eran vistas instrumental y empíricamente, como medios para incrementar... el poder» (p. 141). Sobre la *racionalidad exclusivamente objetivadora*: «El objeto de estudio de Foucault son las prácticas objetivadoras..., tal como son encarnadas en las tecnologías específicas» (p. 144). Sobre la *racionalidad representacional*: «La teoría de la representación, unida a la visión del contrato social y el imperativo de eficacia y utilidad, produjo [citando a Foucault] “un tipo de receta general para el ejercicio del poder sobre los hombres: la mente como superficie de inscripción del poder, con la semiología como herramienta; la sumisión de los cuerpos a través del control de las ideas”» (p. 149). Y ya oímos a Foucault mismo hablar de la *racionalidad monológica*: los hombres y mujeres se convirtieron en «objetos de información y nunca en sujetos de comunicación».

Como Dreyfus y Rabinow concluyen, son estas formas generalmente monológicas de racionalidad aplicadas a los humanos las que están especialmente atravesadas por *el poder*, poco o muy disfrazado (yo añadiría que es siempre el poder de Tánatos, la *reducción* de la comunicación intersubjetiva y el entendimiento mutuo a modos objetivadores/subjetivadores/subyugadores de poder-sobre). Esta es la causa por la que Dreyfus y Rabinow concluyen que en el proyecto de Foucault, «intentar mostrar que las relaciones de verdad y poder han sido, por muy buenas razones, erróneamente mantenidas como opuestos es sólo cuestión de aplicar una *nueva forma modificada de racionalidad contra* versiones más complejas de poder». Una *nueva razón* contra el poder. Dicen que esto «debería ser visto como un avance, no como una refutación del proyecto de Weber. Foucault es eminentemente razonable» (páginas 132-33).

Asimismo, esta es la causa de que Foucault se identifique con el amplio linaje de Kant y de que se desviara de su camino para identificar sus puntos de acuerdo con Habermas. Foucault: «Ese es el problema señalado por Habermas: si abandona el trabajo de Kant o Weber, por ejemplo, se corre el peligro de saltar a la irracionalidad. Estoy totalmente de acuerdo con esto.» El problema no fue resuelto por el abandono de la razón, sino por una mayor sintonía con sus

peligros y abusos: «¿Cómo podemos existir como seres racionales, comprometidos a practicar una racionalidad que desgraciadamente está repleta de peligros intrínsecos? ¿Qué es esta razón que usamos? ¿Cuáles son sus límites? ¿Cuáles sus peligros? («Espacio, Poder, Conocimiento»).

La noción de que Foucault vio *todo* conocimiento y razón igual y absolutamente atravesados por el poder/dominación es, en conjunto, incorrecta. Sin embargo, este es un concepto errado que se ha hecho muy común y está mantenido por algunos académicos americanos (llamados de manera no muy elogiosa, aunque no del todo incorrecta, «radicales de alquiler») que quieren deconstruir todo tipo de conocimiento aceptado.

La visión más equilibrada de Foucault («¿Qué es esta Razón que estamos usando? ¿Cuáles son sus límites, y sus peligros?») ha sido el tema de la sección «Ego-negativa» de este relato, en la que exploramos algunas de las acusaciones más comunes contra los *límites y peligros* de la razón, especialmente la razón capturada por su estructura monológica/instrumental (volveremos a estas limitaciones y peligros en el capítulo 13). Estos eran peligros *inherentes* especialmente en la racionalidad monológica (exploraremos peligros similares y limitaciones *inherentes* a la razón dialógica en el capítulo 13).

Pero llegados a este punto, me gustaría mencionar el mayor peligro de la racionalidad en general, un peligro que no es inherente o intrínseco a la razón, sino que reside en el uso terriblemente erróneo al que puede ser dedicada, como de hecho a menudo lo es. A saber: las estructuras y capacidades de la racionalidad pueden ser usadas por un yo (o sociedad) que, sin embargo, esté en estructuras de motivación arcaica, mágica o mítica. Suena como una contradicción pero no lo es realmente:

Se sabe desde hace tiempo, por ejemplo, que el desarrollo cognitivo es *necesario*, pero *no suficiente*, para el desarrollo moral. Así, tomando a Piaget y Kohlberg como ejemplo, una persona que ha llegado cognitivamente *a formop*, puede sin embargo permanecer en el nivel de desarrollo moral 1. La *racionalidad formop* puede ser la base de una respuesta moral posconvencional (reconocimiento global mutuo), pero el hecho de que la persona tenga acceso *a formop* no garantiza que llegue a vivir según sus normas: el desarrollo moral a menudo se queda atrás respecto al desarrollo cognitivo (mientras que el caso inverso no se da: alguien con una

respuesta moral posconvencional siempre usa *formop* para esa respuesta; *conop* y *preop* no pueden ser la base de respuestas posconvencionales). Así, una respuesta moral muy desarrollada siempre tiene una estructura cognitiva altamente desarrollada, pero no al revés: las estructuras cognitivas altamente desarrolladas no aseguran, por sí mismas, una respuesta moral de nivel superior (la razón, dicho de manera simple, es que una cosa puede ser capaz de pensar en un nivel más elevado, pero otra muy diferente *habitar* realmente ese nivel con todo el ser y *responder* moralmente, por tanto, desde ese nivel superior).

Esta es la diferencia entre estadios del yo y estructuras básicas (en este caso, los estadios morales y la capacidad cognitiva básica, esta última es necesaria pero no suficiente para los primeros). Esto significa que un yo (o sociedad) que tenga acceso a *formop* puede utilizar esas poderosas estructuras para poner en práctica programas preconconvencionales (mágicos) o convencionales (míticos). La razón superior es usada, en estos casos, para propósitos muy bajos; esa es la pesadilla total que supone el uso del explosivo poder de la racionalidad (y todo su conocimiento técnico) al servicio de la magia egocéntrica o del mito etnocéntrico.

¿Qué fue el Holocausto sino el uso de una racionalidad-técnica altamente sofisticada al servicio de una mitología etnocéntrica? La racionalidad misma en sus formas de comunicación intersubjetiva y de reconocimiento mutuo no busca la dominación sino el entendimiento. La racionalidad que *busque menos que* eso es una racionalidad encadenada y puesta al servicio del poder egocéntrico o de la dominación etnocéntrica, una forma de poder masivo que estas estructuras mismas *no podrían crear* pero sí pueden fácilmente explotar los poderes técnicos de la racionalidad al servicio de una respuesta moral *inferior* a la mundicéntrica (menor que el pluralismo universal, menor que el entendimiento mutuo en un discurso de tolerancia y reconocimiento: poder para mi ego, mi tribu, mi cultura), utilizando herramientas extremadamente sofisticadas de una racionalidad secuestrada.

La culpa de estos desastres, de los que el Holocausto seguirá siendo siempre el ejemplo inimaginable, a menudo ha recaído sobre la razón per se, pero esto es un error considerable. Estos desastres implican la profunda capacidad de la razón al servicio de designios morales superficiales, de la magia egocéntrica y el mito sociocéntrico. Es verdad que tales desastres no *hubieran ocurrido*, ni

hubieran *podido ocurrir, sin* la racionalidad (lo que ha llevado a algunos estudiosos confusos a echarle la culpa simplemente a la racionalidad); pero estos desastres no fueron *puestos en práctica* por la racionalidad, sino más bien por una respuesta moral que no *alcanzaba* el nivel del perspectivismo mundicéntrico de la racionalidad. Por tanto, simplemente secuestraron la racionalidad y su conocimiento técnico, usándolo para su propia promoción y para la destrucción de otros niveles, al servicio de una raza, un credo o una etnia que no busca el entendimiento mundial sino el dominio, el imperialismo mítico de la Tierra-padre, de la Tierra-madre, de los pueblos elegidos: todos estos casos suponen exactamente el *fracaso de la razón*, y no sus verdaderos colores, así como el triunfo de una voluntad encadenada al imperialismo mítico.

De manera similar, la crisis ecológica de la modernidad no podría haber ocurrido sin el poder tecnológico de la racionalidad, un poder que siempre puede pasar disociativamente por encima de la biosfera (un peligro que he estado destacando a lo largo de este relato). Pero las *motivaciones morales* principales que subyacen en la crisis ecológica no son debidas a la racionalidad, sino a que éstas (y su conocimiento técnico) están al servicio de la dominación tribal etnocéntrica, o las batallas de poder tribales. Polucionar una atmósfera común, sabiendo que matará a tu propia gente no es racional en ningún sentido; es en todos los sentidos un *fracaso de la razón* aplicado a sus propias capacidades e impulsado, precisamente, por el descuido egocéntrico y sociocéntrico de la magia y el mito: ese es el *impulso* que está detrás de la eco-crisis de la «modernidad», incluso si los *medios han* sido provistos por una racionalidad secuestrada. El tribalismo no sólo no es la respuesta a la eco-crisis sino que es su causa primera: la razón secuestrada por mi tribu (o grupo o nación), y al infierno con los campos globales.

Mientras que, previa e históricamente, el tribalismo sólo podía agotar pequeñas porciones del ecosistema antes de verse forzado a trasladarse, el tribalismo extendido ahora puede, a través de las herramientas racionales, expoliar toda la biosfera. Los *medios* son racionales; los *motivos* son egocéntricos y sociocéntricos: los *motivos* precisamente *no* están a la altura de la razón.

47. Citado en Taylor, *Sources of the self*, p. 354.

48. *Ibíd.*, p. 24.

49. Taylor, *Hegel*, p. 22.

50. *Ibíd.*, p. 25.

51. *Ibíd.*, p. 23.

52. *Ibíd.*, pp. 26, 25.

53. Es verdad que la cultura (y el ego-racional) puede reprimir y disociar los impulsos naturales/libidinosos y que tales impulsos alienados han de ser recontactados, liberados de la represión cultural y reintegrados a la psique (regresión al servicio del ego). Pero cuando la cultura es vista únicamente como una fuerza primaria represiva, entonces la cura es la regresión, y no hay más que hablar; esta es la postura contradictoria que muchos Ecománticos, entonces (y ahora), abrazaron vertiginosamente.

Así, para salvarnos, teníamos que retirarnos no hasta antes de la *disociación* (¡todo el mundo estaba de acuerdo en que eso era necesario!), sino hasta antes de la *diferenciación* que había permitido la disociación: no simplemente hasta antes de la enfermedad, ¡sino hasta antes de la profundidad misma! (lo que significaba: cura la enfermedad volviéndote más superficial).

Estos Eco-movimientos regresivos eran (y son) extremadamente locuaces y condenatorios en su retórica, y nunca se cansan de atacar ad hómitem a sus oponentes, que no son descritos como sinceros aunque equivocados sino más bien como idiotas monstruosos. Ya que el modo de discusión, en este caso, parece ser ad hómitem, mi propia observación es que estos críticos parecen gravitar hacia la estructura filogenética anterior que se corresponde con su propia estructura ontogenética, la cual es la inmediatamente anterior a su fracasada integración personal.

54. Taylor, *Hegel*, p. 26.

55. *ReVision* 15, núm. 4, p. 184.

56. Habermas, *Philosophical discourse*, p. 338.

57. En el campo ecomasculinista, los teóricos del mundo dejados de la mano de Dios escriben libros con títulos como *In the absence of the sacred*, donde *sacred* «(sagrado)» es definido como la estructura arcaica y mágica. Ese libro ignora completamente la diferencia entre diferenciación y disociación, y todos sus argumentos descansan sobre ese fallo. La visión del mundo zoroastriana de su autor es utilizada seguidamente para hacer una crítica a la modernidad, pero «modernidad», para Mander, significa cualquier cosa que vaya más allá de la azada.

En el campo ecofeminista, la visión prevaleciente es que la Gran Diosa era honrada más en las sociedades horticultoras (y en alguna de las primeras marítimas, visión espoleada por Gimbutas,

Eisler, Spretnak), pero después la Diosa fue destruida, más o menos literalmente, por la llegada de los Dioses Solares y el patriarcado guerrero. En el volumen II trataré de demostrar que esto confunde la figura de la Gran Madre mitológica con la verdadera Gran Diosa.

La figura de la Gran Madre estaba, evidentemente, encajada en la estructura horticultora (de la misma forma que el Gran Padre estaba encajado en la estructura agraria; véase *Up from Eden*.) Esto muestra también que el corpus de la Gran Madre *no* estaba basado en las *labores de la tierra* per se y en las corrientes estacionales de la naturaleza, sino en la azada manual usada por la fuerza laboral *femenina*; cuando se inventó el arado (seguía siendo una cultura sólo dedicada a las *labores de la tierra*) las figuras de las deidades, de manera casi universal, cambiaron a la figura del Gran Padre, porque este apero era usado únicamente por *hombres*; las figuras mítico-celestiales *en ambos casos* reflejaban al principal responsable de la subsistencia (hay una considerable cantidad de datos respecto a esto presentados en el volumen II).

Y en las sociedades agrícolas (aún dedicadas a las *labores de la tierra*), ¡la subordinación de la mujer y las normas patriarcales estaban en su momento álgido!, únicamente igualadas por las sociedades basadas en el pastoreo y en los caballos. Las culturas agrarias estaban muy sintonizadas con la naturaleza, por supuesto: muy sintonizadas con el total desprecio de la naturaleza por los derechos no basados en el poder y la fuerza.

Pero la Gran Diosa no es una estructura particular, ni época, ni naturaleza, horticultora o de otro tipo; y la Gran Diosa, la Diosa real, nunca podría ser destruida por un montón de hombres. La Gran Diosa es el movimiento general de Flujo, de Descenso Creativo y Superabundancia, de Ágape, Bondad y Compasión. Ella no es Gaia, ni la naturaleza, ni la mitología de la plantación (aunque abarque a todas ellas en Su divina Matriz Creativa). Incluso abarca el patriarcado y estaba detrás de esa estructura tanto como de cualquier otra. (De forma similar, el verdadero Dios no es la figura del Gran Padre, sino el movimiento general de Reflujo, Ascenso y Eros; todo ello es comentado extensamente en el volumen II.)

Al confundir a la Gran Diosa con el corpus de la Gran Madre mítica horticultora, que obviamente fue *suplantado* a la llegada del patriarcado, las ecofeministas pueden afirmar que los hombres destruyeron a la Diosa (¿un montón de tíos de un pequeño planeta destruyeron el Flujo Creativo del *Kósmos* entero?), y que lo que hace

falta en este mundo abandonado por la Diosa es la recuperación y resurrección de los mitos de la Gran Madre.

El mismo dualismo zoroástrico, la misma suposición de que la Diosa *podiera* ser hecha desaparecer, cuando todo lo que se hizo desaparecer fue un mito poco diferenciado que muchas ecofeministas han reinterpretado severamente para que encaje con su ideología... Cuando, por el contrario, vemos a la Gran Diosa como el movimiento de Flujo o Descenso Creativo (en cada época), entonces la sanación ya no consiste en una regresión a la mitología hortícola, sino en una progresión hacia la encarnación de la Diosa en las formas integradas del mañana (Ágape).

La Gran Diosa nunca es una víctima, ni *podría* hacerse desaparecer sin destruir todo el universo manifestado. Pero al afirmar que se le hizo desaparecer, y pretendiendo saber cómo y por qué ocurrió, las ecofeministas están en posesión de cierto tipo de poder dominante, el poder de decir a todo el mundo qué hacer para recuperar una ética de la que estas autoras son las *únicas* poseedoras. La Diosa es secuestrada y encadenada a una mitología de la plantación hortícola, lo que *asegura* que *nunca* podrá ser integrada en la modernidad y también que Su Gracia curativa no tocará a nadie excepto a estas teóricas hambrientas de poder cuya postura consiste en denunciar y condenar la manifestación *actual* de la Diosa como modernidad, y verla sólo como Nuestra Señora *la Eterna Víctima*. Enmarcar a la Diosa en estos términos niega sus atributos siempre presentes y los entierra en retórica.

Aquello de lo que uno se puede desviar no es el verdadero Tao. La modernidad no carece de Diosa: su Bondad, Ágape y Compasión están escritos en ella por todas partes, con su nueva y radical postura de benevolencia universal y tolerancia multicultural, algo que ninguna sociedad horticultora podía siquiera concebir, por no hablar de poner en práctica. Su Gracia se hace más fuerte y obvia con cada avance de los movimientos de liberación y el hecho de que no siempre hayamos estado a la altura de su nueva Gracia que supuso la modernidad ilustrada, muestra tan sólo que somos aún niños díscolos que no hablamos con nuestros padres divinos.

Capítulo 13. El dominio de los descendentes

1. Lovejoy, *Great chain*, p. 292.
2. *Ibíd.*, p. 313.
3. *Ibíd.*, p. 312.

4. *Ibíd.*, pp. 293-94.
5. *Ibíd.*, p. 313.
6. Taylor, *Sources of the self*, p. 285.
7. *Ibíd.*, pp. 297-98.
8. *Ibíd.*, p. 299.
9. *Ibíd.*, p. 301.

10. *Ibíd.*

11. Las siguientes citas son repeticiones de las facilitadas en el capítulo 8, por lo que las referencias pueden ser halladas allí.

12. Esto no es indisociación mágica (aunque a menudo se le acercaba), porque la mononaturalidad que ahora es espíritu es, sin embargo, una naturaleza diferenciada.

13. Foucault, *The history of sexuality y Discipline and punish.*

14. Dreyfus y Rabinow, *Foucault*, p. 140.

15. Lovejoy, *Great chain*, p. 256.

16. *Ibíd.*, p. 281.

17. Schelling, *System of transcendental idealism.*

18. El *Wissenschaftslehre*, de Fichte, tenía tres postulados básicos. El primero es que «el ego simplemente postula de forma original su propio ser». El segundo es «un no-ego es simplemente opuesto al ego». El tercero, «yo postulo en el ego un no-ego divisible como opuesto al ego divisible».

El primer postulado hace referencia al Ego puro o Yo supraindividual (transpersonal) o Testigo puro (Yo-yo). Es aquello que, según Fichte, es la pura actividad de percibir aunque él mismo no puede ser percibido como un objeto (sólo intuido desde dentro). Esta pura actividad o pura apertura es la condición y fundamento de cualquiera y de todos los objetos, y por tanto todos los objetos finitos «salen de» este Puro Yo (Fichte mantiene que es infinito y supraindividual): este es el segundo postulado.

Como el no-ego finito (u objetividad en general) existe ahora, es percibido por un ego finito e individual: ese es el tercer postulado.

Así, el Yo absoluto e infinito postula dentro de sí el ego finito y la naturaleza finita («divisible»). Esta es una forma muy clara del «vedanta Occidental» que he mencionado en diversas ocasiones. Fichte deriva todo esto no tanto como un asunto meramente filosófico abstracto (aunque lo es), sino como investigación directa en la conciencia: lo basa en lo interno, no en lo externo (a esto último lo llama «dogmatismo» que lleva al «determinismo y mecanicismo»).

Solía decir a sus estudiantes: «Sed conscientes de la pared. Ahora sed conscientes de quién o qué es consciente de la pared. Ahora sed conscientes de quién es consciente de eso...» En otras palabras, retirarse más y más hacia el Testigo puro que es el fundamento de toda existencia pero que en sí mismo no puede ser visto como un objeto. Esa Actividad pura (o Testigo puro), según Fichte, es el fundamento y la condición necesaria para la manifestación de cualquier objeto, y como tal no hay nada individual ni finito en relación a él: es *infinito, absoluto, supraindividual*. (Fichte a veces es acusado de querer decir que el ego finito es el fundamento, pero esto es totalmente incorrecto, como él mismo señala.)

Todo el mundo es, según Fichte, el producto de las «imaginaciones productivas» del puro Yo (deshaciéndose de esta forma de «la cosa-en-sí», de Kant). Esto es virtualmente indistinguible de Shankara y las nociones del puro Atman, su identidad con el Brahmán puro, y la producción del mundo a través del *maya* activo de Brahmán-Atman.

La diferencia principal (y crucial) entre estas formas de «vedanta Occidental» y los planteamientos orientales es que estos últimos sostienen que la intuición del Testigo puro debe ser mantenida a través de una rigurosa concentración yóguica e intensa conciencia discriminativa (*prajna*), o de otra forma es «rota» rápidamente por el yo finito o ego.

En el zen, por ejemplo, la pregunta «¿Quién soy yo?» (por ejemplo, «¿Quién canta el nombre de Buda?», o «¿Cuál es mi rostro original?», o simplemente «*Mu*») puede durar, como media, seis o siete años antes de que tenga lugar una comprensión verdaderamente profunda; Fichte, aparentemente, intuyó tan sólo destellos de esa profunda apertura, por lo que yo suelo decir que la mayoría del vedanta occidental está «a medio cocinar».

De modo que así, a medio hacer, entraría en juego el sujeto del paradigma ilustrado, finito, hiperindividual y desimplicado. La naturaleza, o el no-ego total, no fue integrado finalmente en el puro Yo; más bien, la naturaleza era sólo el trasfondo *instrumental* contra el que el Ego tenía que luchar *moralmente* para liberarse, y este proceso de liberación, de desencanto, era *interminable*. Así, cuando Schelling argumentó que Fichte no había integrado realmente el Ego y el Eco, creo que tenía mucha razón. Pero esto no debe evitar que apreciemos los numerosos e importantes pasos que Fichte dio en la dirección adecuada, aunque no llegara a ser una verdadera

innovación ni una integración. Por ejemplo, mencionaría de manera especial que la exposición que hace Fichte de «una historia pragmática de la conciencia» no sólo fue precursora de la fenomenología evolutiva de la conciencia de Hegel, sino que también le convierte en el abuelo de prácticamente todas las escuelas de psicología evolutiva.

En cuanto a su posición final, Fichte acabó en un sendero ascendente divorciado de cualquier Descenso real (véase la próxima nota), y la naturaleza siguió siendo, por así decirlo, el enemigo necesario.

19. Fue un intento de Ascenso puro, pura trascendencia, puro Reflujo, desapego radical. Tanto Kant, como en mayor medida Fichte, intentaron volver a introducir una corriente ascendente y antiniveladora en la ontología plana; esta es la causa por la que el impacto de sus filosofías siempre fue descrito en términos como el de «estimulante». La libertad *siempre* está en la corriente ascendente, pero el mismo dilema agonizante siguió presente en ambos: cómo integrar esto con el mundo descendente manifestado, porque sin integración, el Ascenso siempre es, como hemos visto, comprado al precio de la *represión*: Eros degenera en Fobos.

20. Los hombres, que genéricamente tienen problemas con las relaciones, suelen verse atraídos hacia el lenguaje-ello impersonal de la sustancia infinita de Spinoza: aquí no hace falta un entendimiento dialógico y complicado. Muchos proponentes de la ecología profunda han evocado explícitamente a Spinoza para sustentar una sustancia espiritual despersonalizada y una naturaleza desnaturalizada; esto forma parte de la hiperindividualidad del estilo masculino.

21. Era un puro Descenso, pura inmanencia, Flujo total, inmersión radical. Los campos Eco estaban trabajando dentro del gran orden interconectado, el sistema manifestado, y trataban de reintroducir el Espíritu en un mundo (y naturaleza) prácticamente abandonado por el Ego puro de Kant y Fichte, intentando coser de nuevo los fragmentos reprimidos de un Sujeto desvinculado. Evidentemente, el compasivo, cuidadoso e inclusivo Ágape es hallado siempre en la corriente descendente. Pero otra vez nos encontramos ante el dilema: ¿cómo integrar esto con algún tipo de Ascenso verdadero, porque sin Ascenso, Ágape siempre degenera, como hemos visto, en Tánatos: pura regresión a estados indiferenciados, lo que no es curativo sino dañino.

22. En Oriente, el mismo dilema se mostró en el deseo de unificar el Yo puramente ascendido o Conciencia (Purusha) con la Sustancia Pura descendida del mundo manifestado (Prakriti), puro Vacío con Forma pura; o nirvana y samsara. Las primeras escuelas yóguicas adoptaron la solución gnóstica o puramente ascendente: la disolución de toda Forma en el puro Vacío o absorción inmanifestada, la extinción de samsara en nirvana.

El primer y decisivo paso hacia la no-dualidad pura fue dado por Nagarjuna, en un movimiento muy similar al de Plotino (trascender e incluir, nirvana y samsara son no-dos); el descubrimiento no-dual que fue aplicado subsiguientemente al hinduismo por Shankara, al shivaísmo de Cachemira por Abhinavagupta, al vajrayana por Padmasambhava, por nombrar a algunos de ellos. (Para una discusión posterior sobre este tema, véase la nota 1 del capítulo 14.)

El segundo paso, la no-dualidad evolutiva completa, fue hecha explícita en Oriente por Aurobindo y en Occidente por el caballero que el texto está a punto de introducir. Este planteamiento oriental es explorado ampliamente en el volumen III.

23. Taylor, *Hegel*, p. 36.

24. Taylor, *Sources*, p. 382.

25. De distintas cartas, en Kierkegaard, *The concept of irony y Notes of Schelling's Berlin lectures*. Como Schelling comenzó a desviarse hacia la mitología, Kierkegaard perdió la elevada opinión que tenía de él, según es sabido (y ciertamente no es difícil estar de acuerdo con la opinión de Kierkegaard en este caso).

26. En palabras de Copleston, vol. 7.1, p. 133. Los libros buenos de Schelling (o sobre él) son difíciles de conseguir, desgraciadamente. Una excepción es el relato *History of philosophy*, de Copleston, presentado ahora en una edición de tres volúmenes. Contiene un breve y excelente resumen del trabajo de Schelling, y como es prácticamente el único disponible, he intentado tomar de él la mayoría de las citas.

27. Fichte, Schelling y Hegel: cada uno de ellos da su versión de la Gran Holarquía, la cual, la dividamos como la dividamos, en lo esencial es plotiniana.

28. Copleston, vol 7.1., p. 141.

29. Es la usanza de Schelling; Hegel sugeriría una utilización similar pero con una terminología diferente y, por supuesto, un poco de discusión respecto a la naturaleza precisa del Absoluto unificador.

30. Copleston, vol. 7.I., p. 163.

31. Resumen de Copleston, vol 7.1., p. 139.

32. La brillante síntesis e integración de Schelling de Ego y Eco contrastan con la gran cantidad de planteamientos actuales respecto al medio ambiente, que o siguen la aventura Egoico-racional calculadora («medioambientalismo reformista») o caen en las diversas formas de «reencantamiento» Eco-romántico.

Evidentemente, los defensores Eco-románticos del «reencantamiento del mundo» siguen aún entre nosotros. Prácticamente todas las escuelas del «nuevo paradigma» de pensamiento declaran su lealtad al orden interconectado plano (el paradigma fundamental de la Ilustración) y, dentro de esa planicie, vacilan entre alguna versión de la teoría racionalista de sistemas (mayormente los ecomasculinistas) o la naturaleza tal como se revela en los sentimientos (en gran medida las ecofeministas). Ambos intentan escapar del orden interconectado en cierta medida y lo hacen a través de la *regresión* a una alquimia agraria, al animismo mágico-mítico, la astrología, la mitología horticultora o la indisociación humano-natural recolectora.

En todos estos planteamientos están presentes los elementos Eco-románticos habituales: 1) una confusión entre diferenciación y disociación que lleva a potentes falacias pre/trans; 2) una igualación de las diferenciaciones que permite que ellos hagan su búsqueda en primer lugar; 3) la visión de que la Historia y la Evolución están marcadas por el Horrisono Crimen que nos hizo salir del Paraíso, ahora ya perdido; 4) un elogio constante de los estados de indisociación arcaica (filogenética y ontogenéticamente) como «no-duales» y «espirituales/místicos» o en general «holísticos»; 5) una «crítica» de la cultura (y de la modernidad) basada en la recuperación del Paraíso Perdido, concebido ahora como Tierra Prometida; 6) un deslizamiento regresivo en el egoísmo divino, sea bajo la forma de la teoría de sistemas monológica que preserva el ego desimplicado en su aplanamiento empírico (Habermas), o en la forma de sentimiento biocéntrico y emoción sentimental como eslabón de conexión con lo «divino» (Taylor) y 7) la necesidad de un «nuevo paradigma» que retome el Paraíso Perdido en una «nueva» epistemología de sincretismo e indisociación, basada, una vez más, en la teoría de sistemas o en las emociones somático-vitales. Para dar algunos ejemplos prominentes: Morris Berman, *The Reenchantment of the World y Coming to Our Senses*.

Morris Berman comienza su búsqueda particular de un nuevo paradigma abrazando de forma entusiasta la versión de Gregory Bateson de la realidad cibernética (el planteamiento de la teoría plana de sistemas). En *The reenchancement of the world*, Berman comienza con todas las críticas habituales al mundo moderno «desencantado». Como no puede entender ninguna de las dignidades específicas de la modernidad, halla el «desencantamiento» no en la *disociación* de los Tres Grandes, sino en su *diferenciación*; a partir de ahí sigue la habitual alabanza (nada ingenua) de la alquimia animista medieval, de la astrología y de cualquier cosa mágico-mítica.

Como Eco-romántico, plenamente atrapado en esa versión de la falacia pre/trans, Berman está atrapado en el elevacionismo. Está, por un lado, la conciencia «divisiva» (cualquier cosa que sea moderna, científica, racional) y, por otro, está la «conciencia participativa» (*todo lo demás*: menciona la alquimia, la magia, la psicosis, los sueños, el misticismo, el chamanismo, la mitología y cualquier cosa premoderna). Como la ciencia/racionalidad moderna es muy mala, todo lo demás debe ser muy bueno (hay varios grados de muy bueno). Por tanto, debe alabar la alquimia, la astrología, la participación primitiva, etc.

Así, como ejemplos de «conciencia unificada» medieval (el término es suyo), donde todo está «interconectado» con todo lo demás, Berman da el ejemplo de Oswald Croll, del siglo XVI, que nos presenta el hecho de que las «nueces previenen el dolor de cabeza porque la carne de la nuez se parece exteriormente al cerebro». A lo que podríamos preguntar como test de veracidad y sinceridad si el Dr. Berman se toma dos nueces cuando tiene un dolor de cabeza.

Este par «nuez/cerebro» supone, como hemos visto, la confusión piageatiana de tomar una metáfora como algo literal (*preop*); se piensa que entre dos holones que tengan una individualidad similar, hay un poder de causación: el sincretismo románticamente redirigido como «holismo». Berman da otros extensos ejemplos de esta «conciencia unificada», especialmente sacados de la magia, la alquimia y la astrología. Este es un ejemplo del «mago» del Renacimiento, Agrippa von Nettesheim, tomado de *su De occulta philosophia*, de 1533: «Todas las estrellas tienen sus naturalezas particulares, propiedades y condiciones, a partir de las cuales producen sus Caracteres y Sellos particulares a través de sus rayos; así, cada cosa recibe de la estrella que brilla encima de ella un

Sello particular o carácter, que se estampa en ella; cada Sello o carácter contiene dentro de sí una Virtud particular. Todo, por tanto, tuvo su carácter impresionado por su estrella, que le causa algún efecto concreto, especialmente la estrella que le gobierna principalmente» (p. 75).

Esta «astro-lógica» es un buen ejemplo del sendero izquierdo de la visión mágica-mítica del mundo, interconectada *sincreticamente* con los componentes del sendero derecho (prediferenciados). Berman comenta que «dado este sistema de conocimiento, las distinciones modernas entre lo interno y lo externo, psíquico y orgánico (o físico), no existen. Si quieres sentir amor, dice Agrippa, come pichones; si quieres tener coraje, corazones de león».

Este tipo de indisociación «astro-lógica» debe ser alabada porque, comparada con la ciencia moderna, tal sincretismo parece «holístico» y «unificado». Pero el «crimen» de la Ilustración (las «malas nuevas») no fueron la pérdida de ese sincretismo indiferenciado (como imaginan los románticos); el crimen fue que la diferenciación final del sincretismo (la diferenciación de los Tres Grandes) *no fue llevada* a una nueva *integración*: en el nuevo espacio egoico-racional, el *interior* emergido de este nuevo espacio no fue integrado con el nuevo tipo de mundo exterior revelado (yo, nosotros y ello se disociaron). La simple comparación de los componentes *disociados* de la modernidad con los componentes *integrados* del medievalismo (se compara únicamente la diferenciación/integración pero no los distintos grados de profundidad) hace parecer que la modernidad es *sólo* un error brutal.

Pero Berman se da cuenta de que un simple retorno al animismo mágico-mítico es simplemente imposible, e incluso puede que no sea una buena idea (aunque no sabe exactamente por qué). Así es que cambia un poco el curso y (en otro truco típicamente elevacionista) dice que lo que necesitamos de manera desesperada es *retomar* el animismo de «forma madura». Entonces comienza a referirse a la visión del mundo alquímica/mágica/sincrética como «animismo *inocente*», y a que nuestra salvación reside en un animismo *posmoderno* (al que él llama también «participación no animista» cuando trata de distanciarse del sincretismo inocente). Encuentra que el mejor candidato para su propuesta es Gregory Bateson y una versión de... lo esperado: la teoría cibernética de sistemas. Esto es visualizado, por supuesto, como la recuperación de

modos arcaicos que, bueno, ya no lo son tanto.

«Nuestra cultura, con su fuerte énfasis en lo digital, podría restablecer semejante relación complementaria si recuperara lo que una vez supo sobre los modos arcaicos de pensamiento», y esto nos llevaría a «el tipo de sociedad que puede ser congruente con la visión holística o cibernética», que «es un tipo de razonamiento alquímico..., maduro, adaptado a la era moderna» (pp. 252, 255, 270; Berman usa el término «razonamiento dialéctico» para referirse a sueños, psicosis, holismo, alquimia, etc.; esto no es visión-lógica sino paleontología). Este holismo cibernético batesoniano, dice Berman, es con mucho el mejor candidato para la *salvación del mundo* en la era posmoderna.

Pero, al final, Berman vuelve a repensarlo todo y, en las últimas páginas de su libro, anula de manera efectiva prácticamente todo lo que tenía trabajado (curiosamente, vuelve a hacer lo mismo en el libro siguiente, como veremos). A lo largo del comentario en el que «sólo menciona» algunos de los problemas de la cibernética de Bateson, Berman hace (intencionalmente o no) una crítica devastadora del holismo en general, señalando que (con mucha razón y por todas las razones que hemos visto, especialmente los impulsos de poder de la teoría monológica de sistemas) el «holismo, en resumen, podría llegar a ser un *agente de la tiranía*». La adoración holística de la naturaleza va de la mano con esta tiranía, ya que «*la celebración de la naturaleza* frente a lo artificial es un principio central de la *ideología fascista*» (pp. 291, 292; la cursiva es mía): lo que otros han llamado francamente eco-fascismo.

Por tanto, acaba no ofreciendo prácticamente nada. Su falacia pre/trans le ha dejado frente a la elección ontológica: «Confrontamos así la elección que debe ser hecha y sin embargo no puede hacerse: el despertar de toda una civilización a su conocimiento arcaico reprimido.» Lo que nosotros, los adultos, necesitamos realmente, en otras palabras, es adoptar un forma madura de segundo grado. La «elección que *debe* hacerse pero no *puede* ser hecha» es simplemente una elección basada en su confusión pre/trans (*no poder* es a *deber* como *pre* es a *trans*, y «fundir» este segundo par significa fundir el anterior, lo que le deja paralizado).

Todavía bajo la influencia de esta falacia pre/trans, y aún confundiendo totalmente diferenciación con disociación, Berman está seguro de que la respuesta debe ser anterior a la diferenciación de cuerpo y mente: es decir, nuestra salvación debe ser en primer

lugar de naturaleza corporal, sensorial y somática, y así lo que realmente necesitamos, en esta cultura sensual, inmersa en el sexo, hedonista, buscadora del placer y de la gratificación del cuerpo..., es simplemente un poco más de cuerpo.

En su siguiente libro, *Coming to our senses*, Berman se vuelve seriamente hacia el cuerpo y deja totalmente cualquier pretensión de teoría cibernética de sistemas (evidentemente, la ciber-visión de Bateson, que era la mejor posibilidad de salvación para la posmodernidad, apenas es mencionada; entre estos dos libros, Berman escribió varias críticas severas a la teoría de sistemas, llegando con frecuencia, en mi opinión, a diversas conclusiones acertadas a través de diversas razones equivocadas). Cambia de la teoría de sistemas del «holismo» a una versión de la «naturaleza tal como me hace sentir», y pone su lealtad en el cuerpo, los sentimientos, la fuerza impulsiva vital, la emoción pura y las delicias sensuales..., adoptando en este proceso una visión pura y clásicamente Descendida, una visión del mundo que ve todo Ascenso, de cualquier tipo, como intento (a menudo malvado) de superar un estado de cosas (la «brecha» sujeto/objeto) que simplemente nunca debió haber ocurrido.

Así, resonando con el mantra de los descendentes que tiene ya dos mil años, la conclusión de Berman es que es tiempo de deshacerse de todo Ascenso, lo cual le parece una idea profundamente original: «Hay otra alternativa al reciclado de la estructura ascendente, y es la de abandonarla de una vez por todas. No puede haber una curación de la cultura y de nosotros mismos sin tomar esa opción. Nada menos que la posibilidad de ser, por fin, plenamente humanos es lo que está en juego» (p. 307).

Así, en línea con todos los hedonistas descendentes que hallaron el Ascenso demasiado exigente, Berman cree que «este es el punto crucial: la verdadera iluminación es sentir y conocer realmente..., tu naturaleza somática» (no importa que el zen defina la Iluminación como «cuerpo y mente dejados atrás»). «El cambio es alejarnos del Ascenso para estar presentes en el mundo», dice, *ahí* está nuestra salvación (pp. 310-11).

Si podemos realmente emocionarnos de la forma adecuada, todos nuestros problemas existenciales se fundirán. El hecho de que no pueda ponerme en el lugar de otro y de que mis sentimientos, como tales, sean autorreverberantes, el hecho de que circulen egoístamente dentro de su propia órbita, el hecho de que por sí

mismos no asciendan al círculo intersubjetivo en el que brilla el amor y sólo la compasión puede florecer (el hecho de que fomentar la ética del «sentirme bien» me haga aterrizar directamente en el divino egoísmo y el infierno existencial): todo eso no se merece ni una nota de Berman. No, sólo quiere «compromiso directo con la naturaleza y las funciones corporales». Esta postura es tan autoabsorbida que ni siquiera se le ocurre pensar en su naturaleza autocéntrica.

La falacia de la frontera simple

En la era moderna y posmoderna, el proyecto *psicológico* retrorromántico siempre se ha centrado en los primeros fulcros del desarrollo humano actual, durante los tres primeros años de vida, y en la horrenda «brecha» entre el yo y el otro que ocurre en ese momento (estos teóricos normalmente no distinguen entre el fulcro-1 y el fulcro-2; por tanto, la «primera» diferenciación se da entre yo y el otro, sujeto y objeto, y partiendo del estadio primal/arcaico de participación indiferenciada e indisociada; ocurre, como hemos visto, en los primeros dos o tres años de vida). Esta *diferenciación necesaria* (F-1 y F-2) es completamente confundida con la disociación y, por tanto, se interpreta como una pérdida primordial, una *alienación primordial*, que divide para siempre al yo de los demás, de sí mismo y de la naturaleza. La mayoría de los deseos, impulsos, motivaciones y prácticas culturales subsiguientes son vistos como una serie de intentos retorcidos de recuperar el Paraíso Perdido.

Evidentemente, Berman toma como punto de partida sólo a estos teóricos. «Para la “escuela francesa” de filosofía y psicología infantil (Henri Wallon, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan) este momento [de diferenciación yo-otro], que marca el nacimiento de la propia identidad como ser en el mundo, marca también el nacimiento de la alienación del mundo.» No es que esta diferenciación *pueda* ir demasiado lejos o se desarrolle demasiado poco tendiendo a la disociación patológica y la alienación, sino que es, *en sí misma*, el Gran Crimen. (Esta posición fue adoptada con gran fuerza en América por Norman O. Brown, a quien Berman cita a menudo con aprobación.)

El gran problema de todas estas teorías es que como trabajan con el paradigma plano, sólo reconocen *una frontera básica*: la frontera horizontal entre el yo y el otro (o sujeto y objeto), y como toda alienación necesita algún tipo de separación entre el yo y el

otro, entonces esta primera diferenciación (F-1 y F-2) debe ser equiparada simplemente no a la *posibilidad* de la alienación, sino a la *alienación misma*.

(Para una discusión posterior sobre la Falacia de la Frontera-Simple, véase nota 3 del capítulo 6 y nota 17 del capítulo 14.)

Todo esto pasa por alto la dimensión vertical, según la cual hay *varios tipos* de fronteras: hay una diferenciación entre el yo *físico* y el otro físico (F-1), entre el yo *emocional* y el otro emocional (F-2), entre el yo *conceptual* y el otro conceptual (F-3), entre el rol del yo *cultural* y el rol del otro (F-4), y así sucesivamente a lo largo del espectro vertical, en el que cada yo está señalado por una frontera funcional importante.

Sólo *una* de esas fronteras es física realmente y sigue la frontera de la piel del propio cuerpo físico (F-1). Todas las demás fronteras (emocionales, mentales o espirituales) no siguen la de la piel en absoluto (simplemente la tienen como referencia y están basadas en ella). Mi yo mental, por ejemplo, incluye todo tipo de identificaciones con la familia, valores, causas, grupos, naciones, etc., ninguno de los cuales existe dentro de la frontera de mi piel.

Más bien, hay una entidad *dentro* de estas diversas fronteras (emocional, mental, etc.) no cuando está dentro del cuerpo físico, sino cuando *se siguen las reglas* (el código, el régimen, la actuación) de ese sentido-del-yo u holón particular (algo parecido a como se está «dentro» del juego del ajedrez cuando se siguen las reglas del juego, sin importar dónde se esté físicamente: de hecho, se pueden estar haciendo otras cosas en medio de los movimientos; y se está «fuera» del juego no si uno se mueve en el espacio físico, sino si deja de seguir las reglas).

Es decir, una entidad se pone «dentro» de la estructura de *cualquier* holón cuando sigue las reglas de la estructura profunda de ese holón (cuando se siente asimilado dentro de su código, patrón o régimen del holón), y esto es verdad para las fronteras físicas, emocionales, mentales, etc. Cuando el alimento físico es tragado, en primer lugar va al estómago, donde es disuelto y digerido de forma que los nutrientes entran en la corriente sanguínea para ser *asimilados* a partir de allí en las estructuras del cuerpo físico (se convierten en parte del cuerpo físico, están realmente «dentro» del cuerpo); el alimento no necesitado sigue pasando a través del tubo digestivo y sale del cuerpo: nunca se convierte en parte del cuerpo, nunca es asimilado en los patrones del cuerpo mismo: se queda fuera

del juego corporal, de sus reglas y patrones, regímenes y códigos.

De forma similar, otra persona se hace parte de tu construcción *emocional* cuando está en tu espacio emocional, no en tu estómago; ese espacio emocional flota más allá de la piel y sólo de vez en cuando registra los límites físicos. La persona (como imagen y representación emocional) se convierte *en parte* de tus patrones emocionales (tus estados generales de humor y tus estructuras) y por tanto está *dentro* de ese espacio emocional de forma tan clara como la comida dentro de tu estómago, pero estas dos fronteras no son en absoluto la simple frontera física (me refiero a esto cuando digo que una entidad está dentro de una estructura u holón cuando sigue los patrones o reglas de la estructura profunda de ese holón: me puedo identificar emocionalmente con gente, causas, grupos, naciones, sin importar dónde estén localizados realmente: se hacen parte de mí cuando entran en mi identidad emocional, mi espacio emocional, y entonces operan dentro de ese espacio, siguiendo las reglas particulares o patrones de mis estados afectivos, que o bien acomodan esos nuevos elementos, o bien pueden cambiar de estructura profunda para asimilarlos).

El espacio mental, de forma similar, flota fuera del emocional (el espacio cognitivo-mental puede tomar el lugar del otro, «entrar en la piel» del otro, «ver a través de sus ojos», asimilar y acomodar nuevas ideas, etc.), y la influencia espiritual flota fuera del mental en el *Kósmos* en general.

Cada una de estas fronteras es crucial. Evidentemente, la *diferenciación* de una frontera anterior es el *prerrequisito* para la *integración* del yo en la frontera superior siguiente. Así, el yo-emocional estable descansa sobre la constancia objetiva emocional (frontera emocional estable), y así sucesivamente. El yo previamente diferenciado es integrado en el nuevo yo emergente que debe diferenciarse establemente de los demás en su nuevo entorno emergente. Las fronteras de la estructura anterior del yo son preservadas en función y capacidad, pero negadas en su exclusividad o parcialidad. Las fronteras no se pierden simplemente, ni se evaporan o borran; se trascienden e incluyen.

Esto continúa hasta que todas las fronteras yo/otro han sido *preservadas* totalmente (incluidas) y totalmente *negadas* (trascendidas) en el Espíritu. Los maestros zen, por ejemplo, pueden señalar perfectamente bien la diferencia entre sus cuerpos físicos y una silla física (el otro físico): el adepto zen *no* cura la brecha entre la

silla y el cuerpo; él o ella está trascendiendo e *incluyendo* todas las fronteras yo/otro en la apertura Vacía que permite que surjan todas las fronteras, y aprecia todas las fronteras tal como son. El adepto zen es perfectamente consciente de la diferencia y la frontera entre la silla y el cuerpo, entre el ego y el otro, entre arriba y abajo, entre aullido y ladrido. El satori no significa «fundirse»; es la negación y preservación de todo el dominio manifestado como destello transparente del vacío Divino.

Pero si todas estas importantes (y necesarias) fronteras simplemente colapsan en una sola, llamada la frontera «yo/otro», entonces el resultado es una confusión masiva. En el psicoanálisis, por ejemplo, existe la noción de que toda identificación mental implica una regresión temporal al estadio oral, debido a que sólo se reconoce *una* frontera, y por tanto hacer que algo atraviese la frontera mental debe de ser realmente una *regresión* a la frontera física oral (cualquier introyección debe seguir el mismo camino que la comida, porque sólo hay «una» frontera).

Con los teóricos más avanzados (que chapotean en el zen y el misticismo) ocurre algo parecido: como los estadios superiores implican de alguna manera una «no-dualidad», parece entonces que todas las acciones evolutivas se centran alrededor de esta frontera «*simple*» yo/otro, y como las primeras fronteras importantes (física y emocional) están evidentemente diferenciadas durante los primeros tres años de vida, este parece ser EL fulcro que dirige todo el desarrollo humano posterior: parece que la pérdida del estado arcaico prediferenciado es una alienación irrevocable, cuando es simplemente el primer estadio del despertar.

Los terrores existenciales que *vienen con* las primeras fronteras no son creados por ellas, sino que éstas simplemente los destapan: se llaman el reconocimiento del samsara. La conciencia de esos terrores puede ser emborronada evidentemente regresando hasta antes de la diferenciación; pero los terrores son superados realmente no retrocediendo al punto anterior a las fronteras, sino trascendiéndolas.

Pero Berman sigue el paradigma plano de la «frontera simple», y por tanto se refiere a esta «simple» diferenciación como «la falta básica» (siguiendo a Balint), en el sentido de «fallo básico» o «defecto básico» que, como una falla geológica, está preparada a producir terremotos en cuanto sienta cierta presión. Berman no cree que esta diferenciación/falta básica sea universal, porque, según

dice, las tribus forrajeras premodernas o bien no la poseían en absoluto, o sólo en pequeña medida (no lo discuto). Pero a partir del Gran Crimen de las culturas neolíticas horticultoras (aquí vamos) que diferenciaron lo salvaje de lo domesticado, la historia subsiguiente ha sido tan sólo un deslizamiento hacia más desdicha y más errores, todos impulsados por el intento de la humanidad de superar EL fallo básico que separa al yo del otro. De esta manera, nos asegura, «la mayor parte de nuestra historia ha sido un artefacto innecesario» (p. 311).

Como ejemplo concreto de lo que considera un «error», propone la distinción neolítica entre «domesticado» y «salvaje»: «Una vez que se establecieron las diferencias entre Salvaje y Domesticado como categorías de vida, el Yo y el Otro se hicieron necesariamente antagonistas, el “problema” de qué hacer con las formas inmediatas emergió como problema» (p. 76). Señalemos que mantiene que la distinción entre doméstico y salvaje aliena *necesariamente* al sujeto del objeto (este tipo de «necesidades» son muy comunes cuando cada diferenciación es leída como disociación, porque cada rama del roble debe ser vista entonces como un tipo diferente de violación de la bellota).

El Gran Crimen, según los (ecomasculinistas) románticos es *siempre* la horticultura (domesticado frente a salvaje), lo que pasa por alto la distinción establecida por la cultura recolectora entre lo Crudo y lo Cocinado; es un intento de alterar la naturaleza para que satisfaga sus propios fines. Pero la posición retrorromántica *demand*a un estado anterior de existencia humana que *no* intentara «alterar la naturaleza», porque la existencia de este estado es *demandada* por sus críticas llenas de prejuicios hacia la modernidad (por ejemplo, *debe haber* existido un «paraíso en el pasado porque la liberación *emergente* en el futuro se establece *a través de* la diferenciación, pero la diferenciación misma *no* es adoptada por los románticos en ninguna de sus formas, por lo que sólo el pasado prediferenciado *debe* ser el Paraíso Perdido; una ideología que a partir de ahí cabalga decididamente sobre enormes cantidades de desagradables pruebas para llegar a las más paralizantemente maravillosas interpretaciones del noble salvaje, del que Philip Slater y Gilbert Brim son dos de los reencantadores más recientes).

Tristemente fiel a las formas, Berman mantiene que «la civilización neolítica abrió una oposición entre el Yo y el Mundo. Dentro de la matriz de la sociedad neolítica y de las categorías

Yo/Otro, o Domesticado/Salvaje, el ciclo cismático es inevitable. La conciencia occidental está profundamente influenciada por este dualismo»; aunque la conciencia oriental, que también desarrolló la misma distinción, es de alguna manera «no-dualista» (lo que corta totalmente su argumentación en el fulcro crucial, porque realmente no es un dualismo perverso sino una diferenciación del crecimiento).

En todo esto, no hay una distinción seria y coherente entre diferenciación y disociación, y no hay distinción entre los diferentes tipos de fronteras funcionales necesarias: simplemente está la brecha básica, la falla básica, la separación básica. No hay una integración y unión de lo prediferenciado, lo diferenciado y lo posdiferenciado (como todos los demás procesos de la naturaleza); más bien, hay una simple fusión sujeto/objeto frente a la alienación sujeto/objeto: está simplemente la hermosa bellota ante la horrenda violencia que le causa el roble: el roble es la bellota alienada, fragmentada, distorsionada.

Para Berman, todo lo que está más allá del fulcro-2 (es decir, todo lo que está más allá del cuerpo-ego biocéntrico, el cuerpo *somático-vital*) *fundamentalmente* no son sino formas trágicas y patéticas de intentar cerrar la «brecha», de cerrar la «separación» que los recolectores no tuvieron y que toda la historia posterior ha tratado patéticamente de superar. Todo lo que está más allá de la recolección de frutos está más allá del cuerpo sensorial y simplemente es algo que no debería haber ocurrido («un tipo de artefacto innecesario»), porque todo lo que está más allá del cuerpo sensible inmediato es... malo.

Esto quiere decir también que, para Berman, la única realidad *ontológica* es la del cuerpo sensorial, su querido cuerpo vital-emocional, anterior a la «brecha» que separó cuerpo y mente (es decir, antes del fulcro-3). Como el cuerpo vital (la «realidad somática») es la única realidad fundamental, entonces toda la historia tiene que estar codificada en este cuerpo vital y tiene que ser vista, en primer lugar, como las vicisitudes del cuerpo y sus sentimientos primarios. Todo lo demás es... el intento patético de rellenar la brecha, la falla básica. Una historia real tendría que ser la historia del cuerpo; y punto. «La historia es finalmente una actividad de la carne» y sólo puede ser revelada por «técnicas de análisis somático. La verdad *sólo* puede ser vista desde un punto de vista somático» (pp. 136-37; la cursiva es suya).

Esto es un orden elevado, incluso para un especialista del

reduccionismo (aunque hasta los marxistas lo hayan abandonado), y, de esta forma, para hacer del «cuerpo» el *principal* motor de la historia, Berman ha propuesto algunas definiciones muy inteligentes de «cuerpo» que cubran bien todas las posibilidades. Implícitamente, da cinco definiciones totalmente diferentes, lo que le proporciona la posibilidad de hacer con ellas lo que quiere.

Estos usos son: el cuerpo tal como es sentido somáticamente, el cuerpo tal como es experimentado en general, el cuerpo como interioridad, el cuerpo como conciencia prediferenciada y el cuerpo como fisiología (incluido el cerebro). Pero los primeros dos son los más importantes, y me centraré en ellos.

a) Por «cuerpo», Berman se refiere principalmente al cuerpo sentido, somático, físico, sensorial. De ahí el título: *Coming to our senses [Recobrando los sentidos]*. Generalmente, aquello a lo que nos referimos como «la carne» o «los sentidos» o «sentimientos vitales».

b) Pero utiliza también «cuerpo» para referirse a *cualquier* «experiencia intensa», y cualquier cosa que se *experimenta intensamente* es por tanto *somática* en su universo (incluye aquí incluso los estados místicos en los que el cuerpo que sentimos *desaparece en conjunto*, según él mismo admite; pero como la experiencia es intensa *debe* de ser corporal, según su definición, aunque esto esté, en términos fenomenológicos, totalmente equivocado).

El problema real de «cuerpo = experiencia» es el problema fundamental del empirismo en general.

El significado del empirismo

La fuerza del empirismo reside en su insistencia en basar todo conocimiento en la experiencia; el desastre del empirismo es que nunca ha sido capaz de definir la experiencia de forma adecuada; de hecho, *excluye* gran parte de las pruebas empíricas y se asienta, por defecto, en la «experiencia sensorial», presumiblemente (y equivocadamente) porque se supone que ésta es lo único público. El empirismo tiende a sustituir experiencia como aprehensión en general (bien y bueno) por experiencia como aprehensión sensorial (reduccionista).

Existe la experiencia sensorial, la experiencia mental y también la experiencia espiritual (por mantenernos en la holarquía simplificada de cuerpo, mente, espíritu; el mismo análisis es aplicable a todos los niveles del espectro de conciencia, que es un

espectro de experiencia).

Pero los empiristas generalmente toman la *experiencia mental* como si fuera una simple abstracción de la *experiencia sensorial* (el paradigma de reflejo), con todas las autocontradicciones e inadecuaciones que están implicadas en ese paradigma ilustrado fundamental (que hemos comentado largamente). Las matemáticas, por ejemplo, no son una simple abstracción de la experiencia sensorial. Tal como son practicadas, son una *experiencia mental* increíblemente rica, densa y deliciosa: *percibo directamente*, con el ojo de la mente, la exposición de símbolos, ideas y conceptos que desfilan por mi conciencia, y son tan reales, *en sí mismos*, como la *experiencia* de nubes, rocas o lluvia. Después de todo, tanto la roca como los símbolos están presentes en mi conciencia inmediata en el momento real de mi experiencia. (Decir que las rocas son «reales» y que los símbolos «no lo son» es una *deducción mental*, alejada de la experiencia directa de mi conciencia inmediata.)

Las *experiencias mentales* (como imágenes, símbolos y conceptos) a menudo tienen una «mala reputación» de ser «secas y abstractas», pero esto es sólo porque, al contrario que las experiencias sensoriales, las mentales, además de ser directas e inmediatas en sí mismas, *pueden ir también* un paso más allá y *representar* las experiencias sensoriales. La palabra *roca* (la *experiencia mental* «r-o-c-a») puede ocupar el lugar de la *experiencia sensorial* de la roca. Si me encuentro pillado por experiencias mentales que sustituyen a las sensoriales, entonces sí, estas experiencias se convierten en «meras abstracciones» en el mal sentido: tengo un signo pero evito el referente. Esto es un *abuso* de la experiencia mental, no su *definición*, ni tampoco es nada ni siquiera remotamente cercano a una *explicación* de las experiencias mentales, la mayoría de las cuales no tienen referentes sensoriales: puedo señalar simple y empíricamente a una roca, pero no puedo señalar empíricamente a la envidia, el orgullo, el honor o los celos; esta es la causa por la que las teorías empíricas (las teorías del reflejo sensorial) del lenguaje se hacen añicos cuando llegan a las fases dialógicas de la lingüística intersubjetiva, como hemos visto repetidamente. La mayor parte de las experiencias y signos *no* señalan a referentes sensoriales, sino a *otras* experiencias o referentes mentales; no son abstracciones de los datos de los sentidos, sino condensaciones de ricas experiencias mentales que circulan en el círculo hermenéutico. Tienen componentes

sensoriales, pero no pueden ser *reducidas* a sus componentes sensoriales porque precisamente no están *derivadas* de ellos: *trascienden* e *incluyen* los datos sensoriales y, por tanto, no simplemente *señalan* a, o son *abstracciones* de, impresiones sensoriales.

Como la hermenéutica ha estado señalando durante unos cuantos siglos, el lenguaje no sólo representa el mundo sensorio, sino que *crea* mundos que no se hallan en los sentidos, *revela* mundos, *presenta* mundos, no sólo los *representa*. El lenguaje es el material de la noosfera, que no señala principalmente a la biosfera o fisiosfera, sino que trasciende la esfera natural y señala a otras experiencias mentales y lingüísticas, sean mágicas, míticas, racionales o existenciales. Algunas de estas experiencias mentales/lingüísticas señalan a holones prementales, otras a holones trasmentales y muchas simplemente a otros holones mentales (un punto al que volveremos enseguida), pero de ninguna manera son meras abstracciones de las experiencias sensoriales.

(El hecho de que la noosfera sea «construida» y no meramente «refleje» o «represente» no significa, como hemos visto, que sea por tanto meramente arbitraria, como los relativistas radicales mantienen; sigue estando basada en pruebas de validez que permiten el *aprendizaje* cultural, porque los holones mentales siguen sus propios patrones regulados por leyes; no flotan, sin más, felizmente en el espacio aleatorio. Pero el momento real del relativismo, y una verdad que apoyo firmemente, es que, como la noosfera *no* refleja simplemente la biosfera, las culturas no pueden ser juzgadas *simplemente* por lo bien que *reflejen* el mundo físico según la ciencia empírica: si el conocimiento y la cultura son tomados equivocadamente como meros «espejos de la naturaleza», y si el verdadero conocimiento de la naturaleza se logra sólo con la ciencia empírica moderna, entonces todas las culturas tienen que ser juzgadas simplemente en comparación con la ciencia moderna y reducidas a ser *únicamente* «cercanas a» o «prototipos» de Newton. Los juicios interculturales son *posibles*, pero el juicio *meramente* empírico es en este caso tan idiota como en cualquier otra ocasión.)

Al tratar con esta capacidad creadora y reveladora de mundos que tiene el lenguaje, las teorías de éste exclusivamente «reflexivas», empírico/behaviouristas, pierden toda su coherencia. Y, se piense lo que se piense de la teoría del lenguaje de Chomsky, ahora se reconoce de forma casi universal que simplemente crucificó

estas teorías en su conocido desmantelamiento de Skinner.

Además de la *experiencia sensorial* directa y de la *experiencia mental* directa (ambas, aunque estén parcialmente mediadas, y lo están, se presentan siempre, finalmente, de forma inmediata), también hay *experiencias espirituales* directas. Una iluminación del nivel sutil, por ejemplo, se presenta en mi conciencia de la misma forma directa e inmediata que la experiencia de la roca o la de la imagen mental: simplemente se presentan y yo las aprehendo (dejando aparte cuáles sean las cadenas de mediación que les hacen presentarse; cuando descubrimos estas cadenas de mediación, entran también en la conciencia, y cuando lo hacen es de forma inmediata).

Por esta razón, el empirismo siempre tiende lamentablemente hacia «lo sensorial»; muchos místicos hablan de «empirismo místico», refiriéndose a la *experiencia mística directa*, usando «experiencia» en el sentido amplio y más verdadero de «conciencia inmediata» y no sólo de «conciencia sensorial inmediata» (es la causa por la que muchos místicos insisten en calificar a sus prácticas de experimentales, experienciales y científicas en este sentido).

Aquí también la experiencia mental se puede meter en problemas, porque puede usar un símbolo mental, tal como la *experiencia mental* de la palabra «D-i-o-s», para representar la *experiencia espiritual* de iluminación directa (por ejemplo), y de esta forma se halla atrapada en «meras abstracciones»: es el uso de la experiencia mental para intentar cubrir experiencias que *no son* mentales en sí mismas. Estas «representaciones» se convierten entonces en «mera metafísica», y desde los tiempos de Kant todos sabemos que no son una buena idea: no se pueden mantener, es decir, no tienen ninguna base experiencial; este tipo de «mera metafísica» son simples *categorías vacías* de todo conocimiento verdadero, es decir, de experiencia verdadera.

Sin embargo, como Kant no conoció las *experiencias espirituales*, piensa que la metafísica per se están muerta; este es el punto en el que Schopenhauer, entre otros, lanzó un ataque devastador sobre él (este es el punto en el que el argumento neokantiano de Katz se desmorona). Kant demostró que los símbolos mentales sin base experimental están vacíos: pero la conclusión real de su argumento es que *toda metafísica futura debe ser experiencial* (es decir: experimental, basada en la conciencia directa y en la

experiencia, emparejada con pruebas de validez que puedan ser *comprobadas* en el experimento contemplativo y basada en las tres vías de toda acumulación de conocimiento verdadero: instrucción/paradigma, aprehensión y confirmación/rechazo).

Prácticamente todos los pensadores a partir de Kant (siguiendo su guía pionera) han anunciado en voz alta «la muerte de la metafísica» y la «muerte de la filosofía» (desde Nietzsche a Heidegger, desde Ayer a Wittgenstein, desde Derrida a Foucault, desde Adorno a Lyotard). En el sentido de la «muerte de las categorías vacías» estoy totalmente de acuerdo. Pero el prolegómeno real a cualquier metafísica futura no es que la práctica misma esté muerta, sino que la metafísica real ahora puede echar a andar: el desarrollo contemplativo real (basado en la experiencia espiritual genuina) es el futuro de la metafísica.

El intento de Kant de «abolir el conocimiento [metafísica representacional] para hacer más sitio para la fe» (en Dios), debería ser completado al estilo Nagarjuna: abolir el mero parloteo teórico (metafísica abstracta o representacional) para hacer sitio no a la fe en Dios, sino a la experiencia directa de Dios.

El punto es, por tanto, que queremos tomar lo mejor del empirismo en general: el conocimiento genuino debe ser anclado en las afirmaciones de validez probadas y con base experimental; entonces añadimos lo que debería haber sido obvio desde el principio: hay experiencia sensorial, experiencia mental y experiencia espiritual (holárgicamente interconectadas, de forma que, por ejemplo, la experiencia mental proporcionada por la cultura es capaz de mediar y colorear, pero no crea en su totalidad ni la experiencia sensorial ni, si es que ocurre, la espiritual). Entonces añadimos un último punto: no confundamos estos *tipos* de experiencias y no usemos una categoría para referirnos a otra (error categorial).

La «muerte de la metafísica» significa la muerte de usar experiencias mentales (símbolos) para sustituir a experiencias espirituales, mientras que el nacimiento genuino de la metafísica significa: descubre esas experiencias espirituales directamente (y compártelas comunally en una *sangha* de discurso intersubjetivo, de revisiones y reequilabramientos, que esté por tanto totalmente basada en pruebas de validez).

¿Qué cuerpo?

Volviendo al tema principal: menciono todo esto porque Berman, al hacer que el *cuerpo sensorio-somático* signifique experiencia *en general*, puede cubrir esquivamente todo él espectro de conciencia y afirmar que *todo él es* solamente el cuerpo somático. Simplemente cambia de definición allí donde lo encuentra necesario: pasa de la experiencia somática a toda la experiencia y luego, cuando le conviene, vuelve a la anterior definición.

Esto es realmente lo que hace al presentar lo que llama los «cinco cuerpos». Basado en una (más bien confusa) interpretación de la Gran Cadena dada por Robert Masters, Berman mantiene que hay realmente cinco cuerpos a disposición de los humanos: 1) el cuerpo físico; 2) el cuerpo vital-biótico, al que también llama el cuerpo vivido y, de pasada, dice que este es también la «mente»; 3) la mente más profunda, cuerpo astral o Yo verdadero, al que también llama «alma»; 4) el cuerpo psíquico o paranormal, y 5) el espíritu último o el cuerpo del Alma del Mundo.

Como he dicho, es una lectura un poco confusa de lo que he resumido como materia, cuerpo, mente, alma y espíritu; pero cualquiera de las versiones de la Gran Cadena son suficientes para llegar a este punto. La afirmación principal de Berman es que todos estos niveles de conciencia son hechos *corporales*; incluso pretende que son (potencialmente) *universales* porque están enraizados en profundos procesos fisiológicos de la realidad somática (los cinco cuerpos tienen lo que he llamado estructuras profundas universales; a su manera, está diciendo que la Gran Cadena no es un artefacto cultural sino que está basada en estructuras universales profundas).

Si Berman se detuviera aquí, estaría bien, más o menos. Las tradiciones (como el vedanta) utilizan la palabra «cuerpo» en el mismo sentido extendido de «experiencia», y como todos los niveles del espectro de conciencia son *realidades experienciales*, a menudo se habla de ellos como «cuerpos» o «envolturas» (el cuerpo denso, el cuerpo sutil, el cuerpo causal; o los tres cuerpos de Buda: denso, sutil y muy sutil; la misma noción general).

Pero señalemos que, para las tradiciones, estos «cuerpos» no son variaciones del cuerpo denso *somático*: el cuerpo somático mismo es simplemente uno de los numerosos cuerpos, la mayoría de los cuales son completamente no empíricos, no sensoriales, no vitales, no biocéntricos (yo diría que, en relación a los cuatro cuadrantes, *todos* estos otros cuerpos tienen sus *correlatos* en el cuadrante superior derecho, pero *ninguno* de ellos puede ser

reducido a sus correlatos ni es meramente una entidad denso-vital del sendero izquierdo).

Pero Berman quiere ambas cosas: como el *único* cuerpo realmente real es el cuerpo físico somático, todos los demás son..., sí, formas distorsionadas de cerrar la brecha primal, la falla básica. Una vez que el cuerpo somático se diferencia del mundo (F-2) —lo que Berman no ve como una diferenciación necesaria en el camino hacia una integración superior, sino como la «brecha básica, la alienación básica, la falla básica»—, una vez que esa «falla básica» ha ocurrido, todos estos otros cuerpos son formas distorsionadas y retorcidas de cerrar esa brecha, de tratar con el Pecado Original (la frontera «simple»), y por tanto todos estos otros cuerpos (es decir, el espectro completo de los desarrollos ascendentes) son simple y finalmente «artefactos innecesarios». Toda la dinámica del ascenso y el desarrollo es una forma retorcida de rellenar la brecha original, esa brecha creada porque, bueno, mamá no nos «reflejó suficientemente» cuando teníamos dos años.

Todo lo que está más allá del fulcro-2 es, por tanto, fundamentalmente innecesario; y con este absurdo, Berman lanza los últimos diez mil años de la humanidad a la basura. Tanto Hitler como Jesús, según nos dice, están impulsados por la misma energía básica (esa desagradable energía del ascenso; tiene razón, por supuesto: pero todo desde el primer día ha sido impulsado por la misma energía). Página tras página persigue con empeño la colosal estupidez de toda la raza humana, estupidez que es la marca de cada uno de los artefactos culturales que están más allá de la recolección de frutos.

En algún momento, Berman se detiene para admirar, a regañadientes, algún producto cultural (algunos artistas modernos, los alquimistas, los cátaros místicos de la herejía albigenese), y alaba sus logros sobre la base de: 1) la falla básica (F-2) no es universal porque las culturas recolectoras no la tienen (en gran medida); 2) pero el mundo posrecolector está universalmente atrapado en ella; 3) puede ser usada *creativa* o *destruictivamente* (y aquí alaba el servicio creativo de algo que, después de todo, nunca debió haber ocurrido), y 4) acaba con una llamada a *abandonar el ascenso en general* y volver a hundirse en los sentidos, expresando emociones de manera genuina y deteniéndose no a oler las rosas, sino sólo para olerlas.

En el curso de su análisis histórico, inadvertidamente señala

el *verdadero* impulso de gran parte de la Historia que siempre ha sido resistido y condenado como *herejía*; esta herejía no es la experiencia del cuerpo somático simple (como Berman intenta lastimosamente demostrar) sino, más bien, el Ascenso *experiencial real*.

Berman esboza «cuatro herejías» que han dejado su marca en Occidente: la griega (o gnóstica, con la que se refiere a Platón/Plotino, pero que también incluye los fundamentos *místicos* de la espiritualidad judía y cristiana); la herejía albigense (los cataros del sur de Francia, que comenzaron con prácticas místicas reales y experiencias en contra de las cuales se creó originalmente la Inquisición); las ciencias ocultas (de finales de la Edad Media; los primeros científicos eran también místicos, magos y/o ocultistas de distintos tipos), y el nazismo/fascismo (que es un tipo de ascenso distorsionado).

Es interesante que casi todos los movimientos que le gustan (desde algunos místicos científicos de los primeros tiempos hasta los cátaros) estaban implicados en el *Ascenso real* (al que llama la «práctica de los cinco cuerpos», lo que significa, más o menos, abarcar el espectro), y esto era visto como *herejía* por la Iglesia (por todas las razones que hemos investigado). Todos los movimientos que condena (nazismo) estaban implicados en un Ascenso frustrado, distorsionado, retorcido o falsamente prometido.

Pero no importa: ya es hora de olvidarse totalmente del Ascenso. No es tiempo de diferenciar el verdadero Ascenso (como el del movimiento cátaro, que Berman reconoce a regañadientes como posiblemente la mejor cultura, posterior a las recolectoras, jamás creada en Occidente) del Ascenso frustrado o retorcido (los nazis, aunque la mayor parte de la ideología nazi, como aclara inadvertidamente Berman, era de la variedad descendida, biocéntrica, ahogada en emoción y atracción por la naturaleza, ecofascista).

No, es el momento de deshacerse del Ascenso totalmente. Lo que necesitamos es una «restauración» del cuerpo», una «vuelta a los sentidos». Como señalé con anterioridad, según Berman, nuestra salvación debe ser en primer lugar corporal, sensoria y de naturaleza somática, y por tanto lo que necesitamos realmente, en esta cultura sensorial que busca placeres y gratificaciones corporales, es... un poco más de cuerpo.

Volver al cuerpo, a los sentidos, a las sombras descendidas. Y

si a un crítico como yo le parece que nuestra cultura ya se está ahogando en la gratificación sensorial, un Berman siempre responderá que no estamos *realmente* sintiendo el cuerpo, sino proveyéndonos de sustitutos. Es la solución descendida habitual: nuestro problema es que no estamos lo *suficientemente cerca* de las Sombras sensoriales.

Volver al cuerpo, a los sentidos, a la naturaleza preconventional y egocéntrica, a la naturaleza tal como me hace sentir. Una restauración del cuerpo: centrarnos en el egoísmo divino mientras nos haga sentirnos bien. Berman usa el tipo de emoción propia de un niño de dos años como ejemplo del «amor puro» que él defiende y que sería nuestra salvación. «Creo que este es el tipo de conciencia al que se puede llamar amor a la vida.» Quizás; pero no amor al otro. El niño de dos años, a pesar de ser «espontáneo» y «abierto» y todo lo demás, no se pone en el lugar del otro, no entra en el cuidado intersubjetivo genuino en el que el amor es ver al otro primero, ponerse en su lugar y honrarle, a menudo comprometiendo el propio interés, precisamente porque promueve la mayor profundidad para el mayor número. El niño de dos años, encerrado en sus sentimientos y no preocupado con la falla básica que está a la vuelta de la esquina: esa es la gloria retrorromántica, la maravilla egocéntrica que desprecia la compasión *kósmica*.

Berman piensa en todo esto y, fiel a la forma, en las dos últimas páginas del libro borra básicamente todo su argumento. «Me queda una duda permanente y es que quizá he sobrevalorado el cuerpo como vehículo para la integridad cultural. Porque volver al cuerpo, en y por sí mismo, como Paul Ryan me dijo una vez, es una solución monista: sólo puede proporcionar mónadas.»

Mónadas preconventionales, egocéntricas, ligadas al cuerpo: esto es todo en cuanto a la vuelta a los sentidos.

Theodore Roszak, *La voz de la Tierra*

Con diferencia, el más sofisticado de los reencantadores es Theodore Roszak; en su obra *The voice of the Earth*, que es muy interesante, se dispone a crear una «eco-psicología» que cure la «brecha» entre el ser humano y la naturaleza. Es un libro útil y digno de leerse precisamente porque muestra lo que ocurre cuando se dejan de lado las dimensiones transpersonales, y cómo las prepersonales y personales son forzadas a hacer un doble trabajo: una tensión que acaba rompiéndolas.

Como todos los reencantadores, Roszak traza el surgimiento de lo personal a partir de lo prepersonal (él lo llama protopersonal) y, entonces, en vez de *continuar* el desarrollo hacia lo *transpersonal*, simplemente se nos encomienda la tarea de *unir* lo personal y lo prepersonal. En vez de integrar la Tierra, lo Humano y el Cielo (cuerpo, mente y espíritu, o prepersonal, personal y transpersonal, con la comprensión de que el «Cielo» está aquí mismo, ahora mismo, sobre *esta* Tierra, cuando vivimos en la conciencia *transpersonal*), en lugar de recomendar la integración general, la Tierra y lo Humano equilibrados se confunden con el Cielo mismo. Como los niños y la gente primitiva no distinguen claramente entre la Tierra y lo Humano, deben haber estado viviendo en el Cielo, y la evolución más allá del Edén es un Error Trágico. La ecopsicología dará la vuelta a este Horrendo Crimen, y de nuevo nos encontraremos en el Cielo.

La dificultad específica de este tipo de planteamientos es que, como hemos visto, el problema real (y la patología real) no es la diferenciación de Tierra y Humano, sino su disociación. Roszak confunde ambos completamente, lo que le lleva a profundas falacias pre/trans, y esto se demuestra en su presentación, que adolece de considerables vacilaciones y ambivalencias (a veces contradicciones patentes) sobre el estado «Edénico» mismo. Por un lado, siente (y declara) que el estado primario era totalmente limitado (egocéntrico/etnocéntrico hasta la médula); sin embargo, por otro lado, *debe* ser el depósito de sabiduría ecológica universal, así es que debe idear una forma de alabarlo y distanciarse de él al mismo tiempo.

Al contrario que muchos otros reencantadores, Roszak es un pensador demasiado sutil (además de un escritor con talento) para intentar encubrir u oprimir los hechos obvios de la evolución misma, comenzando con su naturaleza totalmente *jerárquica*. El universo «se revela como una jerarquía emergente de sistemas interconectados (una escala de formas)» (p. 133). «Todas las teorías de sistemas profundos *son jerárquicas*. Presentan el universo como *una pirámide* de sistemas clasificados desde el menor al mayor, del inferior al superior, de lo más simple a lo más complejo» (p. 173).

De manera similar, entiende claramente la *emergencia*, *novedad* o creatividad, y el hecho de que cada nivel en la holarquía es un *trascendencia* real o *liberación* que implica una mayor autonomía relativa. «Emergencia es lo que ocurre cuando cruzamos la frontera que define a los niveles jerárquicos; cuando encontramos una

novedad genuina» (p. 172). «Donde cruzamos [una frontera] entre el sistema superior e inferior..., este proceso sorprendente por el que cada nivel estructural no sólo es elevado sobre, sino que, en un sentido significativo, es *liberado* del gobierno del nivel anterior. Cada nivel simultáneamente depende de y a la vez trasciende el nivel anterior» (p. 175).

Trasciende e incluye: esta es la razón precisa por la que la diferenciación, que permite la trascendencia, puede llegar demasiado lejos hasta la disociación, que niega la dependencia de lo inferior, alienándolo (la patología real). Roszak no parece entender esta diferencia elemental, pero sin embargo cita con aprobación a L. L. Whyte en este sentido: «Cuando no es patológica, la persona humana, como todos los organismos viables, es una jerarquía diferenciada, un sistema de jerarquías soberbiamente coordinadas. *La estructura jerárquica es el rasgo básico común a la materia y la mente* [la cursiva es suya]. Cuando estamos enfermos, hay un fallo de coordinación en uno o más niveles de estas jerarquías, y la clarificación de la relación entre cuerpo y mente y la enfermedad psicosomática requiere una aproximación jerárquica. La culpa, la hipocresía, el desengaño amoroso, etc., son lesiones en la jerarquía» (p. 181).

La patología, en otras palabras, no es debida a la jerarquía diferenciada, sino a las *lesiones* (disociaciones) en las jerarquías naturales. Son estas lesiones, no las necesarias diferenciaciones, las que son el problema: pero esta distinción crucial se pierde totalmente en Roszak, por lo que continúa intentando curar a la raza humana con la ecopsicología cuando aún no ha diagnosticado la enfermedad real, y como ocurre normalmente en estos planteamientos la cura da más miedo que la enfermedad.

Mientras tanto, su clara comprensión de las verdades básicas de la evolución le lleva a una afirmación extremadamente valiente para un ecofilósofo: los seres humanos están, según él, claramente en lo alto de la pirámide evolutiva. «Cada nivel está conformado por las necesidades del nivel superior. Esto es lo que el universo ha estado haciendo todo el tiempo desde que el átomo y las galaxias comenzaron a existir. Ha estado dirigido hacia niveles de mayor complejidad, hacia reinos tan sutiles y complejos que sólo pueden ser fabricados con la delicada dinámica de la imaginación humana. Lo que está en la cresta de la jerarquía mantiene una posición de corona. Encarna el pleno potencial de todo lo que ha ocurrido anteriormente, realizándolo, expresándolo. Ocupa la *frontera* del

cosmos. La evolución progresa como jerarquía de sistemas dinámicos que culminan en el mundo humano. La centralidad humana emerge en el “ahora” culminante de un universo jerárquicamente evolutivo» (páginas 185, 191, 209).

Esta «centralidad humana» está detrás del apoyo de Roszak al Principio Antrópico. Afirma que «la Gran Cadena se convierte en una progresión temporal de sistemas complejos que emergen y maduran desde el Big Bang» (p. 209).

Hay, evidentemente, mucha verdad en esa pirámide evolutiva tal como Roszak la presenta; las pruebas son simplemente demasiado evidentes para que pueda ignorarlas. Pero precisamente en el punto en el que todos los teóricos genuinos de la Gran Cadena continuarían el desarrollo más allá del estado típicamente humano y entrarían en los dominios trashumanos, transpersonales, espirituales, Roszak se ve obligado a detenerse. Como no reconoce ningún estadio genuinamente espiritual, los seres humanos en su estado presente (el estado de conciencia egoico-mental habitual y sus deseos) son la *corona* de la evolución.

Precisamente por carecer de una dimensión transpersonal, y porque a los seres humanos actuales (los dominios personales) les falta, según parece, la espiritualidad genuina, Roszak debe situar su espiritualidad en... el dominio prepersonal. Es lo único que le queda en la pirámide. No se trata de que, como con los teóricos genuinos de la Gran Holarquía, lo prepersonal y lo personal (Tierra y Humano, cuerpo y mente) deben ser tomados, integrados y curados en el dominio transpersonal (Cielo y Espíritu): más bien, nuestra salvación reside ahora en volver al punto anterior a la diferenciación original entre Tierra y Humano: en volver al tiempo anterior al Gran Crimen.

Esto presenta graves dificultades teóricas para Roszak porque, después de todo, implica que la evolución (este impulso hacia lo que Roszak llama formas superiores, mayores, más complejas, en las que cada meta sucesiva es un «logro que corona», hacia el que se dirigen todos los desarrollos inferiores), que todo esto, de alguna manera, fue operativo durante quince mil millones de años, produciendo finalmente seres humanos, cuya propia evolución... comenzó entonces a ir hacia atrás. Los primitivos lo hacían bien, pero a partir de ellos lo demás ha ido cayendo hacia abajo, y en este punto, como en todos los relatos de este tipo, las leyes de la evolución tan elogiadas hasta este momento, son suspendidas y reemplazadas por la ideología favorita del autor sobre

cómo debería haberse desarrollado el mundo.

En este punto, el trabajo de Roszak simplemente comienza a contradecirse en todos los puntos importantes. La conciencia primal o tribal, dice, es evidentemente muy local y totalmente etnocéntrica: «Cada grupo tiene sus propios rituales, sus propias palabras de poder». Dice que no hay nada *global o universal* en los rituales tribales y que los curanderos tribales mismos niegan que funcionen los poderes globales (los poderes sólo funcionan para su tribu local): «Hay curanderos tribales que han negado la validez de cualquier intento [de alcanzar a gente más allá de su tribu particular].» Esto es todo en cuanto a la humanidad global. Así, dice Roszak, las estructuras tribales y las «terapias» son «tercamente pueblerinas».

Aunque no haya nada en la estructura primal/tribal que sea mundicéntrico, Roszak *debe* encontrar en ella alguna pista de su Paraíso Perdido porque no tiene *ningún otro lugar* en el que situarlo. Contradiciéndose flagrantemente, se ve forzado a decir cosas como: «La ciencia empapa toda la vida de la gente en el mundo moderno. Es lo que más ha acercado nuestra especie a una cultura universal desde los tiempos de los cazadores y recolectores» (p. 95). ¿Los recolectores tuvieron una cultura *universal*? Muy pocos hablaban el mismo lenguaje y, además, acaba de negarles cualquier universalidad.

De manera similar, la conciencia primal/tribal *per se debe* haber sido una fuente de «sabiduría ecológica». Sin embargo, sus propias pruebas muestran que en muchos casos «las sociedades tribales abusaron e incluso arruinaron su hábitat. En tiempos prehistóricos, la gente nómada y tribal en algunos lugares de la cuenca mediterránea taló y pastoreó tanto la tierra que las cicatrices de la erosión resultante aún pueden ser vistas. Su sentido sacramental de la naturaleza no les permitió evitar dañar su hábitat a largo plazo» (p. 226).

Otras sociedades primitivas, «en su ignorancia, han destrozado suficientemente porciones de su hábitat como para poner en peligro su propia supervivencia. Los valles de los ríos han sido devastados, los bosques expoliados, el suelo superficial gastado; pero el daño era limitado y temporal» (p. 69).

La conclusión correcta, en otras palabras, es que la estructura primal/tribal *per se, en sí misma, no necesariamente poseía una sabiduría ecológica, simplemente le faltaban los medios* para castigar con su *ignorancia* porciones mayores de los campos globales.

La principal diferencia entre la ecodestrucción moderna y la tribal no reside en la sabiduría o en su ausencia, sino en la presencia de medios más peligrosos, a través de los cuales la *misma* ignorancia puede tener consecuencias devastadoras. La *cura* no está en reactivar la forma tribal de ignorancia ecológica (deshacernos de nuestros medios), ni tampoco en seguir con la forma actual de ignorancia (el mercado libre nos salvará), sino más bien en evolucionar y desarrollarnos hacia la visión centáurica que, *por vez primera en la historia*, puede integrar una biosfera y noosfera que ahora están irreversiblemente diferenciadas.

Una de las guías en esta área la constituyen, evidentemente, las partes verdaderas y útiles de la teoría de sistemas y de la ciencia ecológica, las cuales *por primera vez en la historia* (como Roszak admite) pueden *demonstrar* que la ignorancia de la ecología nos matará a todos. Ni la indisociación (tribal) ni la disociación continuada (industrialización) salvarán a Gaia: en este sentido, ambas han demostrado sobradamente su fallos patentes e inherentes.

Esta es la causa por la que, como Roszak señala continuamente, «nada [refiriéndose a la ciencia] tiene una posibilidad más clara de unirnos como una sola familia humana». Pero también afirma que la ciencia, como práctica más bien ardua y abstracta, no moverá los corazones y emociones de millones de personas y —sigue buscando *algún lugar* en el que situar su Cielo, pues no acepta la liberación transpersonal— lo que se necesita es integrar la ciencia con..., sí, el animismo primitivo. («Si se ha de reivindicar alguna parte de la sensibilidad animista, el proyecto se tendrá que integrar con la ciencia moderna»; p. 94).

Aquí la falacia pre/trans de Roszak (con todas sus contradicciones) aparece en primer plano. Roszak quiere tomar de los primitivos y de los niños las partes del animismo que le *gustan* y *tirar el resto por la borda* (admite que ese resto son meras «supersticiones»). En este paradigma de elecciones y selecciones, anuncia: «Me tomo la libertad de pasar por encima de prácticas que uno encuentra en toda cultura tribal (tales como embrujos, maldiciones, mal de ojo y sacrificios humanos) que son auténticamente “supersticiosas”...» (p. 77). Estas prácticas no son supersticiosas; son parte integral del significado cultural y del encaje funcional en esos estadios del desarrollo. En cualquier caso, se trata de tomar o dejar todo el paquete.

Después de haber confundido de esta forma la diferenciación con la disociación, y por tanto de confundir lo prerracional con la liberación transracional, Roszak nos lleva a dar un paseo en el que elogia todas las estrategias elevacionistas habituales. No llega a ver que el desarrollo implica una *reducción* del narcisismo (en el mal sentido), y así debe elogiar cualquier cosa *egocéntrica* como forma de salir de lo etnocéntrico, pasando totalmente por alto la diferencia entre preconventional y postconventional, y por eso debe defender el narcisismo en general, el animismo, el impulso corporal tifónico, la inmersión biocéntrica. Como no tiene un concepto desarrollado de la sociedad posconventional, cualquier cosa preconventional vale para anunciar nuestra salvación. «Si esto es narcisismo —dice—, usadlo al máximo.»

De la misma forma, se suscribe a «la» frontera simple entre el yo y el otro, una frontera que los primitivos y los niños no tienen y cuya existencia supone el Crimen Primal. El *id*, por tanto, representa realmente una unión con el «mundo entero» anterior a la diferenciación, y en algún sentido debemos volver al estado primitivo indiferenciado para curar el planeta...

Ante la ausencia de un Cielo, de un estado genuinamente transpersonal, Roszak debe encontrar la salvación no en la integración general de la Tierra, lo Humano y el Cielo (cuerpo, mente y espíritu), sino sólo en la des-diferenciación de Tierra y Humano; lo cual impulsa la mayoría de sus contradicciones.

Esto es lo que creo que es muy verdadero y válido de su trabajo y que debe ser reconstruido.

La diferenciación entre Tierra y Humano, cuerpo y mente, biosfera y noosfera, comienza (como hemos visto) con el fulcro-3 y se completa, más o menos, en el fulcro-5. En cada uno de estos fulcros, el proceso de diferenciación puede ir demasiado lejos hasta la disociación patológica y esto es parte de la patología de la modernidad (las «malas nuevas»). La curación implica, como indica Roszak, una vuelta «a contactar» con las dimensiones alienadas, es decir, con la biosfera. Estoy totalmente de acuerdo con él cuando dice que el núcleo del *id* realmente es la biosfera (he dicho esto mismo en el capítulo 6). Toda neurosis, sugerí, es una crisis ecológica en miniatura (represión de la biosfera por la noosfera): la crisis ecológica mundial es de hecho una psiconeurosis mundial.

En todo esto estoy totalmente de acuerdo con Roszak. Pero debido a que confunde diferenciación con disociación y a que no

reconoce ningún logro «coronador» en la evolución más allá de la mente humana (no hay Espíritu transpersonal, transmental), entonces *debe* buscar su salvación (y la nuestra) en una regresión «madura» al animismo/narcisismo infantil (integrado de alguna forma con la ciencia moderna). Él confunde la naturaleza prerracional/id? con el espíritu transracional.

Roszak reconoce que el *id/Gaia* que hemos de reconstruir es una estructura *inferior*, impulsada por los instintos de supervivencia. Es una «sabiduría como la del cuerpo en su tozuda voluntad de realizar las tareas que demanda la supervivencia física. En el uso metafísico clásico de la palabra, esto es el “alma”: el principio de vida corporal que sólo Dios puede crear, pero que funcionaba a un *nivel inferior* que las demandas de la mente o el espíritu» (p. 159).

Aquí tenemos al cuerpo/id/Gaia, con el que debemos recontactar, pero que es inferior a la mente o el espíritu. Pero del espíritu..., no nos dice nada. Nuestra salvación es simplemente recontactar con lo inferior y vivir con eso.

Como la biosfera/Gaia ha sido disociada, evidentemente, estoy de acuerdo en que parte de la cura es la «desrepresión de la sombra»; es decir, *recontactar* con la estructura inferior que ha sido alienada y distorsionada. Pero recontactar con lo inferior no es lo mismo, en absoluto, que descubrir lo superior, y es en lo superior donde la curación y la integración reales ocurren: únicamente en lo superior (fulcro 5 y posteriores) la conciencia global, los conceptos globales y las soluciones globales pueden ser tenidos en cuenta para empezar. En este sentido, Roszak nos lleva directamente en la dirección equivocada, bajo la bandera de sus confusiones pre/trans.

Usando mis términos, Roszak analiza la «brecha» tal como ocurre, desde el fulcro 3 hasta el fulcro 5 (desde el ego corporal a la racionalidad); y como no reconoce estadios superiores, la «cura» debe hallarse en volver a contactar con la biosfera antes del fulcro 3 y resucitar el estado mágico-animista primal. Pero las soluciones *globales* a las disociaciones pueden ser concebidas y puestas en práctica sólo con la racionalidad *mundicéntrica* (que comienza en el fulcro 5). Esta orientación global se intensifica en el fulcro 6 (visión-lógica) y alcanza la culminación en el fulcro 7 (la Sobre-Alma que es el Alma del Mundo). Pero Roszak ha confundido el Alma del Mundo con el animismo mágico y no tiene motivos para seguir adelante hacia los estadios superiores e integradores; por tanto, simplemente busca la forma de mezclar el animismo/narcisismo con la ciencia

moderna.

Pero como la estructura primal (filo y onto) no contenía *ni* sabiduría ecológica *inherente* (como demuestra claramente) *ni* una orientación mundicéntrica (como demuestra también), ¿qué es exactamente lo que se supone que debemos recuperar? ¿La forma concreta de ignorancia primitiva?

Reintegrar lo inferior es imprescindible, en eso estoy de acuerdo; pero reintegrar lo inferior no es hallar lo superior. Sin embargo, en nuestro mundo agresivamente descendido, este es el tipo de solución que nos parece atractiva. No hace falta más crecimiento: simplemente volver a algo que supuestamente ya conocíamos ayer. No hace falta el Ascenso: que el *id* nos guíe al Paraíso y que la inmersión biocéntrica abra el camino para todos hacia el glorioso espíritu.

(Véase nota 17 del capítulo 14 para una revisión de otros «reencantadores» y los problemas inherentes que de ellos se derivan.)

El Diablo para el Eco-romanticismo

Parece haber una fórmula que circula entre la mayoría de los ecofilósofos reencantadores; es alguna versión de «la racionalidad es el Diablo, Gaia es el Dios/Diosa».

Uno puede encontrar variaciones de esta fórmula no sólo en Berman y en Roszak, sino en la mayoría de teóricos del «nuevo paradigma», prácticamente en todas las ecofeministas y en todos los ecomasculinistas (ecologistas profundos).

Creo que tiene una explicación simple. En *Después del Edén*, he sugerido que el Dios de un estadio de la evolución y desarrollo tiende a convertirse en el Diablo del siguiente. Lo que en un estadio es adorado y hay una identificación con ello, en el siguiente se convierte precisamente en lo que debe ser trascendido, combatido y de lo que uno debe diferenciarse: el Dios de un estadio pasa a ser el Diablo del siguiente, hace de recordatorio de lo que fuimos un día y hacia lo que no debemos volver a deslizarnos; este deslizamiento es el «pecado», el retroceso, la regresión.

De esta forma, el Dios Pan de las religiones paganas (medio humano, medio animal) se convirtió en la personificación del Diablo para el monoteísmo. Y en el estadio siguiente, cuando la Razón llegó a ser el Dios de la Ilustración, el Dios de las religiones monoteístas y míticas se convirtió en el Diablo opresor para los librepensadores y

los defensores del pleno potencial humano: el Dios de las religiones míticas ahora había de ser combatido, superado, trascendido, y se convirtió en el Diablo de la Ilustración.

De forma similar, desde que el mundo posmoderno está comenzando a entrar en las estructuras posracionales, ha llegado el momento de que la Razón comience a parecer un gran Diablo. El hecho de que la razón debería ser, idealmente, trascendida *e incluida* no importa realmente: lo que tiende a impactar a la gente es la dificultad de la tarea de diferenciarse realmente de una estructura que ha sido contemplada durante generaciones como lo Divino mismo —el Dios de la Razón—, y en esta difícil diferenciación las distinciones sutiles, como «trasciende e incluye», a menudo dejan de ser trasladadas a la conciencia general: la razón comienza a parecerse al gran Diablo.

Pero si la razón se ha convertido en el gran Diablo, ¿dónde está el nuevo Dios? Si el Alma del Mundo (la estructura que espera realmente la recepción posracional) *se confunde con Gaia*, entonces Gaia se convierte en el nuevo Dios/Diosa, el nuevo Espíritu, y tenemos la ecofórmula habitual: la razón es el Diablo, Gaia es el Dios/Diosa. Después, esta fórmula se traduce de muchas formas derivadas diferentes: la razón es mala y divisiva, Gaia es buena y total; la razón es el despreciable patriarcado, la totalidad es el dulce matriarcado; la razón es autoritaria, Gaia/totalidad es la libertad; y así sucesivamente a lo largo de toda una serie de dualismos crujientes y aplastantes que supuestamente anuncian el Nuevo Amanecer.

En otras palabras, creo que en muchos casos una verdadera intuición del Alma del Mundo está siendo filtrada a través de la vieja estructura del polo-Eco del paradigma fundamental de la Ilustración: el abrazo plano de la mononaturalidad empírica (o sistema plano de Gaia) como Dios (o Espíritu o Diosa).

Esta es la causa por la que muchas de estas teorías ni siquiera han comenzado a escapar del paradigma plano; la causa por la que confunden tan fácilmente gran extensión con gran profundidad y pueden así abrazar a Gaia como «más total», en vez de ver que el abrazo es simplemente más grande pero más superficial: confundir lo mayor con lo mejor es el paradigma plano.

Todo esto actúa directamente en la tendencia *regresiva* (y «reencantadora») de los planteamientos Eco: la razón analítica, en su mayor parte, es simplemente condenada (con una retórica severa) y

excluida. Estos planteamientos constantemente tienden a ir hacia lo prerracional, como hemos visto repetidamente (Berman y Roszak son sólo dos autores dentro de la larga línea de los que apuestan por lo retro). Y como Gaia per se (la biosfera per se) también es regresiva, entonces tenemos el deslizamiento habitual hacia la postura egocéntrica/geocéntrica que marca a muchos de estos planteamientos.

Las formas poco agraciadas de «desempaquetar» estas intuiciones, que por otra parte son buenas y verdaderas, abortan las intuiciones originales; son el tema del siguiente capítulo.

33. P. Rieff, *Euphorion*, citado por Lovejoy (p. 298). Más de un comentarista ha señalado la similitud entre el sistema de Hegel y el de Proclo, el sucesor más brillante de Plotino.

34. Tillich, *A history of Christian thought*, pp. 488-89.

35. *System of transcendental idealism* fue publicado en 1800; *Origin of species* en 1859.

36. Copleston, vol. 7, p. 141.

37. Lovejoy, p. 320.

38. *Ibíd.*, pp. 262, 198.

39. Hay numerosas y excelentes disertaciones sobre la inviabilidad de la selección natural como mecanismo primario de la evolución. Quizá la mejor, por diversas razones, sea la que dan Varela, Thompson y Rosch en *The embodied mind*. Para una discusión de su paradigma de representación, véase notas 49 y 52 del capítulo 2, notas 13 y 43 del capítulo 4 y nota 1 del capítulo 14. Véase también el brillante libro de Stuart Kauffman *The origins of order*.

Capítulo 14. Desempaquetando a Dios.

1. Tampoco creo que la interpretación literal del Espíritu como «no-yo» sea de mucha ayuda.

La doctrina budista del no-yo

Como es sabido, el budismo theravada (y la doctrina abhidharma en general, la más antigua de las escuelas budistas, llamada despectivamente por las escuelas posteriores hinayana o «pequeño vehículo») tiene como una de sus enseñanzas centrales la doctrina de *anatta* (o *anatman*, en sánscrito), que quiere decir literalmente «no-yo». El flujo mental se dice que está compuesto de cinco agregados (*skandhas*), de los cuales ninguno tiene, o es, un yo, pero en su conjunto dan lugar a la ilusión de un yo separado que tiene apegos y deseos. Se dice que un análisis más cuidadoso de la

corriente mental, revelará que los skandhas, aunque reales en sí mismos, no constituyen un yo real y duradero (sino que son elementos discretos y momentáneos de la experiencia), y por tanto este descubrimiento liberador supondrá simultáneamente una liberación del dolor (*dukkha*) de defender a una entidad que ni siquiera está ahí.

Esta doctrina del no-yo o, *anatman*, fue usada concretamente contra las doctrinas brahmánica y samkhya, que postulaban un Sujeto de experiencia permanente, inalterable y absoluto (Purusha, Atman). La doctrina *anatman* fue utilizada como escudo contra la tradición atman causando mucha polémica: en lugar de sustancia, flujo; en lugar de yo, no-yo; en lugar de unitaria, pluralista; en lugar de cohesiva, discreta.

El abhidharma aceptaba la realidad de elementos atomísticos, momentáneos, pluralistas y discretos (*dharmas*), y aceptaba su efecto causal como real (originación codependiente). Estos lazos causales (kármicos) permiten que estadios momentáneos discretos hagan surgir la ilusión de un yo cohesionado y permanente, al igual que hacer girar una linterna de noche produce la ilusión de un círculo real. Este yo que se siente cohesionado pero es ilusorio está impulsado por el miedo, el apego y la ignorancia (en concreto por la ignorancia de la realidad de que los estados son momentáneos y no cohesionados).

Sean estos aspectos de la doctrina lo verdaderos que sean, generaron una considerable controversia en el desarrollo del budismo subsiguiente. Prácticamente todas las escuelas posteriores del budismo (mahayana o «gran vehículo», el vajrayana o vehículo tántrico) aceptaron el abhidharma como punto de partida, pero ninguna de ellas se quedó ahí: ninguna de ellas lo aceptó como verdad final, por así decirlo.

De hecho, la doctrina abhidharma como sistema completo y adecuado fue atacada agresivamente, tanto en su capacidad de cubrir la realidad fenoménica o relativa como en su habilidad para indicar la realidad absoluta. Algunas escuelas, de hecho, afirmarían que el abhidharma, tomado en y por sí mismo, confundía fundamentalmente *tanto* la ilusión *como* la realidad, la verdad absoluta y la relativa: se equivocaba en todos los terrenos.

Nagarjuna lanzó un ataque devastador sobre la realidad de los *skandhas* y *dharmas* (sólo tienen realidad aparente), y las tradiciones yogachara y vajrayana propinaron una paliza al sistema

de los *skhandas* porque sólo trataban de la realidad «densa» (el reino denso o nirmanakaya) y no trataban de los reinos «sutil» y «muy sutil» (lo que hemos llamado el sutil y el causal, que el vajrayana identifica como sambogakaya y dharmakaya). Los estadios superiores del desarrollo contemplativo, afirmaba el vajrayana, desvelarían las dimensiones sutiles y muy sutiles de la conciencia (en concreto en la tradición *anuttarayogatantra*, que comentaremos enseguida); también afirmaba que el sistema abhidharma era totalmente inadecuado en este sentido: sólo cubría el nirmanakaya (conciencia orientada a la forma densa o sensoriomotora).

Uno pensaría que, como budista, Nagarjuna se ocuparía de atacar a las tradiciones samkhya y atman; pero, de hecho, su principal objetivo es el abhidharma de comienzos del budismo. «Nagarjuna mismo aplicó la dialéctica [análisis crítico] contra el sistema abhidharma; la doctrina de los Elementos [*dharmas*]. Los *Madhyamika karikas* [uno de los principales trabajos de Nagarjuna] son un intento sostenido de producir evolutivamente la doctrina de Sunyata [Vacío] a partir de la *crítica* a las interpretaciones realistas y dogmáticas de principios del budismo. Sus críticas hacia el samkhya y otros sistemas de la tradición atman son raras e implícitas». (Murti, p. 165).

The central philosophy of buddhism, de T. V. R. Murti, aunque no carece de dificultades e imprecisiones ocasionales, es sin embargo un clásico dentro de este campo y se las ingenia para apuntar algunos de los factores cruciales dentro de esta área (muchos eruditos, como señala David Loy, sienten que «el estudio de Murti sigue siendo posiblemente el mejor trabajo que existe sobre el tema en lengua inglesa», p. 59). Sin estar de acuerdo con todas sus conclusiones, me gustaría extraer aquellos aspectos de su trabajo que siguen siendo claves para esta discusión. Todo esto acabará llevándonos finalmente a los genuinos problemas surgidos al interpretar el Espíritu en términos de una doctrina del «no-yo».

Por encima de todo, para Nagarjuna, la realidad absoluta (Vacío) es radicalmente no-dual (*advaya*): en sí misma no es ser ni no-ser, ni *atman* ni *anatman*, ni permanente ni momentánea/fluida. Su análisis dialéctico está diseñado para mostrar que todas estas categorías, al ser profundamente dualistas, sólo tienen sentido unas en función de otras y por tanto no son nada en sí mismas (el Vacío de toda visión y fenómeno). Este análisis dialéctico se aplica a todas las cosas, a todos los pensamientos, a todas las categorías: todas son

interdependientes entre sí y, por tanto, nada en sí mismas. Tienen por tanto una realidad relativa o fenoménica, pero no *absoluta* o *incondicionada* (la realidad absoluta es el Vacío desvelado en *el prajna* no-dual, que no es una realidad aparte del mundo de la Forma relativa, sino que es en sí mismo el Vacío o Mismidad de toda Forma).

«En el *Prajnaparamita* y en la literatura del madhyamika [la escuela fundada por Nagarjuna], la idea básica reiterada *ad nauseum* es que no hay cambio, ni originación, ni cesación, ni entrada ni salida; lo real no es ni uno ni muchos; ni atman ni anatman; siempre es como es.

»La originación, el decaimiento, etc. [originación codependiente de abhidharma], son imaginados por quienes no están bien informados; son especulaciones de los ignorantes. Lo real está totalmente vacío (Sunya [Vacío]) de estas u otras constricciones conceptuales; es trascendente para el pensamiento y sólo puede ser realizado a través del conocimiento no-dual: Prajna o Intuición, que es el Absoluto mismo.

»Se nos avisa de forma expresa que no consideremos a Sunyata como otra teoría, y a Dharmata [lo Real] como algo diferente del mundo fenoménico. En un sentido, el Absoluto *trasciende* los fenómenos pues está vacío de empirismo, pero en un sentido vital es *inmanente* o idéntico a ellos, es su realidad.

«El blanco de esta crítica son las especulaciones dogmáticas (la realidad de skandha, dhatu, ayatana, etc.) de comienzos del budismo; los skandhas *no son impermanentes*; son Sunyata, carentes de naturaleza propia. Pratitya-Samutpada no es la *secuencia temporal* [y causal] de entidades [como en el abhidharma] sino su *dependencia esencial*»; es decir, cada entidad depende de las demás y por tanto no es *nada en sí misma: no es real en última instancia, pertenece sólo a la apariencia*. Toda la doctrina del no-yo y de la originación dependiente «recibe una interpretación más profunda como *apariencia*; y por medio de una dialéctica despiadada se muestra que nada escapa a esta condición» (p. 86; la cursiva es mía).

Lo que para el abhidharma eran las señales de lo real (impermanencia, no-yo, flujo), Nagarjuna muestra que son *señales de lo irreal*: son nociones dualistas que dependen de sus opuestos y por tanto no son nada en sí mismas. Nagarjuna muestra que la originación dependiente (la noción de relación causal entre fenómenos) significa que ningún fenómeno es independiente, incondicionado, autogenerado: más bien, todos son *mutuamente*

dependientes; lo que tiene la apariencia de una hermosa teoría de sistemas, y evidentemente lo es. Pero Nagarjuna añade entonces el punto crucial: *la dependencia mutua es la marca de lo irreal*, ya que las entidades dependientes no son nada en sí mismas; sólo tienen realidad aparente, *no incondicionada* o absoluta: «Los fenómenos son irreales o *sunya* porque son dependientes; la dependencia mutua es la marca de lo irreal» (p. 106).

Tampoco podemos escapar de esto tomando la originación dependiente misma como si fuera totalmente real, porque, según Nagarjuna, el mismo argumento puede ser aplicado a la serie en sí: si todas las cosas se originan dependientemente, ¿se origina la originación misma? Si es así, es relativa e *irreal*; si no, se contradice a sí misma, y por tanto es *irreal*: de cualquier forma, irreal.

Para Nagarjuna, todas las visiones de cualquier naturaleza son aplastadas por la dialéctica. «La relatividad o dependencia, mutua es la marca de lo irreal. Ningún fenómeno, ni objeto de conocimiento escapa a esta relatividad universal. Tattva o lo Real es algo en sí mismo, autoevidente, autoexistente. Sólo el Absoluto como incondicionado es real, y por esta misma razón no puede ser concebido como existencia o no-existencia, atma o anatma» (p. 139).

Según Nagarjuna (y muy al estilo de Agustín), podemos criticar todas las visiones parciales porque tenemos, en nuestra conciencia, acceso a *prajna*, la Perfección de la Sabiduría no-dual, ante la que las imperfecciones se hacen aparentes y evidentes. (Para una discusión posterior de la dialéctica de Nagarjuna, véase nota 4 de este mismo capítulo.)

Por tanto, la realidad absoluta no es ni yo ni no-yo, ni sustancia ni flujo, ni permanente ni impermanente, ni ninguna combinación de estas nociones dualistas, sino más bien la Vacuidad no-dual de todo fenómeno, de toda visión, de todas las posturas. Tal como lo expresa el *Ratnakuta sutra* (uno de los primeros textos mahayana): «Que todo sea permanente es un extremo; que todo sea transitorio es otro... Que «atman es» es un polo, que «atman no es» es el otro; pero el Camino Intermedio entre las visiones atma y anatma es lo Inexpresable.» Es Vacío.

«Para el madhyamika, lo Real no es uno ni muchos, ni permanente ni momentáneo, ni sujeto ni objeto..., ni atma ni anatma. Todos estos conceptos son relativos unos respecto a otros e igualmente irreales. Nagarjuna dice: «Si la aprehensión de lo impermanente como permanente es una ilusión, ¿por qué no es la

aprehensión de lo indeterminado como impermanente una ilusión también?» (p. 239).

Entonces surge la pregunta, si no-yo e impermanencia *no* son aplicables al Absoluto (que no es yo ni es no-yo, ni ambos, etc.), ¿las nociones de impermanencia o no-yo son aplicables a la corriente *fenoménica* misma (como mantiene el abhidharma)? Si el no-yo no es *absolutamente* verdad, ¿es al menos *relativamente* verdad? Si no es aplicable al noumenon ¿es aplicable al menos a los fenómenos?

Aquí la situación de la doctrina no mejora. Nagarjuna (y algunos de sus seguidores) demuestran que, en el nivel *fenoménico*, los estados (skandhas) *no pueden existir sin un yo*, y que el *yo no puede existir sin los estados*: son mutuamente dependientes. De forma similar, la sustancia no existe sin formas o flujo, y viceversa. Ni los estados en sí mismos (sin yo), ni las formas momentáneas, ¡pueden nunca ofrecer una *explicación adecuada de los fenómenos!*

«Limitándonos al punto de vista fenoménico, si nos proponemos sólo dar una transcripción de lo que se obtiene en la experiencia de cada día, debemos aceptar la actividad y el agente, además de los estados o momentos. Desde el punto de vista noumenal de la verdad Incondicionada, los momentos mismos son tan irreales como la actividad que el primer budismo rechaza con razón. El punto de vista correcto del madhyamika es que las formas por sí mismas no pueden ofrecer una explicación adecuada de los fenómenos. La sustancia debe ser aceptada también» (p. 187).

Es lo mismo para el yo como agente cohesivo en la corriente fenoménica: «Nagarjuna dice explícitamente que no puede haber acto sin agente, o viceversa; llama ignorantes del verdadero sentido de la enseñanza de Buda a quienes toman sólo al alma como real o toman a los estados como separados de ella; si no hay atman aparte de los estados, tampoco hay estados aparte de atman. De hecho, toda la postura madhyamika se desarrolla a partir de un crítica mordaz a las visiones *modales* unilaterales [flujo sin yo] del sistema abhidharma, permaneciendo abiertos *al otro lado del cuadro igualmente demostrado* en la esfera empírica (la cursiva es mía).

«En la misma línea de crítica, Chandrakirti [uno de los principales sucesores de Nagarjuna] se queja de que el abhidharma tampoco ha dado una perspectiva adecuada de lo empírico. “Si se quiere describir lo empírico real aparte de los estados momentáneos, la actividad y el agente deben ser admitidos.” Chandrakirti muestra, a través de una crítica continuada de la visión de los atributos simples

y de los estados sin yo subyacente a los que son inherentes, que esta forma de pensar violenta las formas comunes de pensamiento y el lenguaje: fracasa como descripción correcta de lo empírico; tampoco [como hemos visto] puede ser tomada como verdad para lo real incondicionado» (p. 249-50). *Se equivocan en ambos campos*.

Estas críticas señalaban «la inadecuación de una corriente de elementos para explicar los hechos básicos de la experiencia, memoria, responsabilidad moral, vida espiritual, etc.: los estados (skandhas) no pueden sustituir al atman totalmente; se debe aceptar una unidad sintética permanente» (como verdad relativa; p. 81). «En la visión formal [anatma, no-yo], sólo están los distintos estados momentáneos; no hay un principio de unidad. Pero la vida mental es inexplicable sin la unidad del yo» (página 205).

Pero en el plano fenoménico, esto no significa que la visión del yo por sí sola cubra toda la escena: «El yo de los [primeros] sistemas brahmánicos es una unidad desnuda y descolorida despojada de diferencias o cambios, que son lo único que le dan significado.» Más bien, según Nagarjuna, «el yo no tiene significado aparte de los estados..., y no hay estado aparte del yo. Ambos son mutuamente dependientes»; y por tanto ambos son realidad fenoménica y en última instancia irreales, Vacíos (páginas 204-6, 249).

En resumen, *tanto* el yo cohesivo como los estados momentáneos son relativamente reales, pero Vacíos en última instancia: lo absoluto no es yo ni no-yo (ni ambos ni ninguno de los dos), ni momentáneo ni impermanente (ni ambos ni ninguno), sino que es más bien la «Inmediatez» revelada por el Prajna no-dual o conciencia primordial, una «Inmediatez» que siendo radicalmente incalificable, no puede ser atrapada en ningún concepto en absoluto.

(Diríamos: el *significante* «Vacío» sólo puede ser entendido por aquellos que poseen el *significado* desarrollado que es Prajna, a través del cual el *referente* real «Vacío» es *percibido directamente* como el Vacío de toda forma y no como el privilegio de una forma o concepto, tal como el no-yo, sobre su opuesto, el yo. Pero el *referente* del *significante* «Vacío» se hace *obvio* únicamente cuando se da el despertar de Prajna, y Prajna no es una idea o teoría sino una *instrucción* o paradigma: comienza su *práctica* negando categóricamente toda categoría concebible de pensamiento para abrazar lo Real o Dharmata. Este rechazo rotundo (la dialéctica) crea una apertura en la conciencia en la que la naturaleza no obstruida y

primordial de lo Real puede brillar no-dualmente como la Mismidad de todo fenómeno. Y todas *estas* palabras, sin embargo, no son sino *significantes* cuyos *referentes* reales se revelan *sólo* en esa «apertura», y con anterioridad al descubrimiento de esa apertura o Vacío están igualmente fuera de lugar. Incluso la frase «el Vacío está libre de conceptos mentales» sería negada: sólo son más palabras. ¿Dónde está el referente real? ¿Dónde está tu rostro original en este momento?)

Los eruditos aún discuten sobre la influencia de Nagarjuna en el pensamiento oriental posterior, pero la mayoría están de acuerdo en que el madhyamika no-dual fue una profunda revolución que, en una u otra medida, influyó a prácticamente todas las posteriores escuelas de pensamiento asiáticas (directa o indirectamente). Debido a que el Vacío no era un reino *aparte* de, o divorciado de, los demás, sino la realidad, Mismidad o Vacío de *todos* los reinos, entonces nirvana no era, no podía ser, buscado aparte del mundo fenoménico. Esto, evidentemente, fue revolucionario.

La tendencia puramente ascendente y gnóstica de las escuelas samkhya, yoga, y abhidharma (nirvana como extinción o cesación total de samsara) dio paso a una variedad de sistemas no-duales (yogachara, vedanta, tantra) que mantenían, cada uno a su manera, que «el Vacío no es sino Forma, la Forma no es sino Vacío»: la unión e integración de los senderos Ascendente y Descendente, de Sabiduría y Compasión, de Eros y Ágape, de Ascenso al Uno (nirvana sin forma) que abraza perfecta y plenamente al mundo de los Muchos (samsara y Forma).

En todos estos desarrollos, un Sendero de *Purificación Ascendente* (y ascético) y *Renunciación* (donde las impurezas son exterminadas en la cesación) dio lugar a *Senderos de Transformación* (donde las impurezas son vistas como las *semillas de la sabiduría correspondiente*, ya que nirvana y samsara son en última instancia no-dos: la sabiduría ascendente tiene una compasión descendente, y así las impurezas — todo el dominio manifestado— son vistas como *expresiones* del Absoluto, no *denigraciones* del mismo: es la integración de lo Ascendente y Descendente, Vacío y Forma, Sabiduría y Compasión). Estos, a su vez, a menudo dieron lugar a *Senderos de Autoliberación*, en los que se ve que las impurezas *ya* están autoliberadas tal como son, y tal como surgen, ya que su naturaleza básica es *siempre ya* la Pureza primordial (puro Vacío en la pura Presencia: la unión radical y *ya lograda espontáneamente* de

Vacío y conciencia/claridad/forma: la unión ya *lograda* de Ascenso y Descenso: Vacío y Conciencia, Vacío y Claridad, Vacío y Forma).

Todo esto fue abierto, en cierto sentido, por Nagarjuna. Ya en el madhyamika encontramos los principios gemelos de Prajna (Sabiduría) y Karuna (Compasión); el primero ve todas las Formas como Vacío y el segundo ve que el Vacío se manifiesta como todas las Formas, y por tanto cada Forma ha de ser tratada con cuidado, compasión y respeto. (Todo el comentario relativo a estos temas de la Sabiduría ascendente —el Bien— y la Compasión descendente —la Bondad— está en los capítulos 9 y 10.) «Sunyata [Vacío] y Karuna [Compasión] son los dos rasgos principales de Bodhicitta [la mente despierta]. Sunyata es Prajna, [Sabiduría o] intuición, y es idéntica al Absoluto. Karuna es el principio activo de la compasión que da expresión concreta al Vacío en los fenómenos..., un acto fenomenalístico libre, de gracia y compasión [Descenso/involución o la manifestación misma como acto de Ágape/Compasión]. Si la primera [Prajna] es trascendente y mira al Absoluto [Eros], la segunda [Karuna] es plenamente immanente y mira hacia abajo, hacia los fenómenos [Ágape; así se juntan Ascenso y Descenso, evolución e involución]. El primero es la realidad universal de la que no se puede afirmar ninguna determinación [Vacío desplegado en y como Prajna], y está más allá de la dualidad del bien y del mal, amor y odio, virtud y vicio; el segundo es bondad, amor y acto puro. Buda y Bodhisattva son de esta forma seres anfibios con un pie en el Absoluto y otro en los fenómenos [en última instancia no-dos]. Son virtuosos y *buenos* [Eros] y el origen de toda *bondad* en el mundo [Ágape]. El Absoluto sin forma (Sunya) se manifiesta como el mundo concreto con su aspecto fenomenalístico, Karuna. Pero las formas ni agotan ni rebajan al Absoluto. A través de ellas los individuos ascienden y encuentran consumación en lo Real universal.» (pp. 264, 109).

Este concepto profundamente no-dual tuvo un impacto igualmente profundo.

«Sunyata es el concepto pivote del budismo. Toda la filosofía budista giraba en torno a él. Las primeras fases realistas del budismo, con su rechazo de la sustancia y su propuesta poco precisa de una teoría de los elementos, fue claramente una preparación para la plenamente autoconsciente y dialéctica crítica de Nagarjuna. No sólo el idealismo yogachara [Conciencia Vacía] está basado explícitamente en la aceptación de Sunyata, también la tendencia crítica y absolutista [No-dual] de la tradición vedanta [de Gaudapada,

Shankara y Ramana Maharshi] encuentra su origen en esto» (página 59).

Lo mismo ocurre con la aparición del tantra. Aunque las prácticas tántricas en general tienen una larga historia, sin embargo «es Sunyata lo que proveyó la base metafísica para la aparición del tantra»; en gran medida porque, como he indicado, nirvana ya no era concebido como aparte de samsara (y el cuerpo y el sexo y la carne y los sentidos en general), sino que más bien había de ser hallado dentro de ellos. «Es el Sunya del madhyamika lo que hizo posible el tantrismo. Puede decirse que comenzó una nueva fase en la filosofía y religión budistas; esto tuvo su influencia en la fase correspondiente del lado brahmánico.» Como dijo Bhattacharya: «Apenas hay un tantra en la literatura hindú que no esté teñido de ideas budistas; no es exagerado decir que algunos tantras de los hindúes son totalmente budistas en su origen. Está ampliamente probado que algunos tantras budistas influenciaron mucho la literatura tántrica hindú» (citas de la p. 109).

Estas son algunas de las razones por las que he unido la influencia de Plotino en Occidente con la de Nagarjuna en Oriente: ambos trajeron la revolución No-dual.

Quizá la mayor diferencia entre el madhyamika y las tradiciones no-duales subsiguientes que esta escuela puso en marcha es que el madhyamika (como prasangika) siguió siendo la escuela pura de la *vía negativa*: ningún concepto en absoluto (incluido el concepto de no-conceptos) podía ser aplicado a lo Real, que es lo «que» es revelado en Prajna, no en el parloteo conceptual (volveré a esto en un momento: ha sido principalmente una exposición de los significantes y referentes y las correspondientes instrucciones/paradigmas). El Vacío no era una visión conceptual, sino el *Vacío de todas las visiones*, que en sí misma *no es otra visión*. Como mordazmente dijo Nagarjuna, «el Vacío de todas las visiones es prescrito por los Budas como el camino a la liberación. *Son evidentemente incurables* quienes toman el Vacío mismo como otra visión. Es como si uno pidiera, cuando le han dicho que no hay nada que darle, que le dieran esa nada» (p. 163).

En último término, el Vacío no toma partido en una discusión conceptual. El Vacío no es una visión que pueda desalojar a otras, no puede ser introducido para apoyar a una visión en contra de otra: está Vacío de toda visión; y punto. Los méritos relativos (o la verdad relativa) de las diferentes visiones han de ser decididos en sus

propios términos.

Las escuelas no-duales subsiguientes irían relajando, de diversas maneras, la pureza de esta *vía negativa* y también buscarían diversas *metáforas* fenoménicas para el Vacío. Así, en cuanto a las escuelas advaita vedanta y yogachara/vijnanavada (sólo Conciencia), «ambas alcanzan el [no-dualismo] —el advaita del Puro Ser (Brahmán) y el advayata de la Pura Conciencia (vijnapti-matrata), rechazando la apariencia a través de los métodos dialécticos— a través de la negación. Sus absolutos participan de la forma del madhyamika sunyata en su trascendencia del pensamiento y su accesibilidad a través de la Intuición no-empírica [prajna, jnana] únicamente. Recurren también a las dos verdades [absoluta y relativa]» (p. 59).

«En los sistemas madhyamika, vijnanavada [sólo Conciencia] y vedanta, el Absoluto es no-conceptual y no-empírico [percibido sólo con el ojo de la contemplación y no con el ojo de la mente o el ojo de la carne]. Es realizado en una experiencia trascendente no-dual, llamada por ellos de diversas formas: prajna-paramita, lokottara-jnana y aparoksanubhuti, respectivamente. Todas resaltan la no aplicabilidad de las determinaciones empíricas al Absoluto y emplean el lenguaje de la negación. Todas ellas están de acuerdo en los aspectos formales del Absoluto [por ejemplo, es estrictamente *incalificable* con las simples categorías fenoménicas].»

Sin embargo, «el vedanta y el vijnanavada identifican el Absoluto con algo que se puede experimentar empíricamente de alguna forma: el vedanta con el Puro Ser que es Atman y el vijnanavada con la Conciencia. Tomando a éstos como reales, intentan eliminar las imputaciones equivocadas que hacen que el absoluto parezca algo empírico limitado. Sin embargo, cuando atman o vijnana es el Absoluto, es un *uso erróneo de las palabras el continuar llamándole con esos términos* porque no hay *otro* del que pueda ser diferenciado. [En este punto] son reducidos también a la posición del madhyamika, según la cual el Absoluto es totalmente inexpresable. Las palabras sólo se pueden usar *metafóricamente* para *indicarlo*» (p. 236; la cursiva es mía).

Pero en esa *indicación* está la dirección seguida por las subsiguientes escuelas no-duales (aunque siempre descansaban en último término en el Vacío). «El vedanta y el vijnanavada [y el Tantra], debido a su identificación [metafórica] de lo real con Atman o Vijnana [o Tantra: gran bienaventuranza] parecen ser capaces de

ofrecer un puente entre el mundo de la apariencia y el Absoluto. La transición parece más fácil. El madhyamika, debido a su insistencia en la pura trascendencia del Absoluto y su negación a identificarlo con nada conocido en la experiencia, es demasiado abrupto y duro. Pero en cuanto a los principios, sin embargo, no hay diferencia en la forma de los Absolutos en todos estos sistemas. Sunyata representa la forma de todos los no-dualismos» (p. 237).

En cuanto al «puente» entre el Absoluto y los fenómenos: «Tanto el vedanta como el vijnanavada analizan la ilusión [samsara] y muestran que lo ilusorio aparece sobre una base *real para la que* la ilusión no sería posible [de nuevo como en San Agustín]. La ilusión del mundo es, por tanto, algo superpuesto sobre Brahmán o Vijnana. No es verdad que el madhyamika conciba que la ilusión se da sin ninguna base subyacente. Tattva [Mismidad] como Dharmata [el reino de lo Real] es aceptado por el madhyamika como la base subyacente a los fenómenos. Pero el madhyamika no muestra [realmente] que esta base sea inmanente en la experiencia, que sea el Dharmata que activa e ilumina las cosas empíricas. Esto no supone que el madhyamika considere al Absoluto y al mundo fenoménico como dos conjuntos distintos de entidades, pero en ninguna parte se hace *explícito* que esté presente *en* las cosas constituyendo su realidad misma. La relación entre ambos no se aclara suficientemente. Se puede considerar que esto constituye un inconveniente de la concepción madhyamika del Absoluto» (p. 237).

Y este «inconveniente» es lo que el vedanta, el yogachara y el tantra se disponen a redirigir. En sus diversas concepciones, el puro Yo constituye un puente hacia el Absoluto (vedanta); la pura Conciencia liberada de dualidad constituye un puente (yogachara), y las emociones y deseos de la conciencia ordinaria constituyen un puente (tantra). Así, en el vedanta, «Brahmán está sin duda vacío de determinantes [es puro Vacío]; no puede ser hecho un objeto de pensamiento como lo son las cosas particulares. Pero es autoevidente [la intuición no-dual de Brahmán es autoevidente, inmediatez autocertificatoria] y, debido a esto, *todo se hace evidente; implícita, invariable e incondicionalmente ilumina a todas las cosas.* De manera algo diferente el vijnanavada muestra que el objeto es dependiente de la conciencia, y no al revés [y así lo Real está presente en y como fenómeno]». De forma similar, el tantra mostrará que incluso las emociones ordinarias, los deseos y confusiones, si se entra en ellos con conciencia abierta, revelarán la sabiduría que está

en su base. Todos ellos son puentes, mientras que para «el madhyamika el Absoluto también es mantenido como inmanente, pero epistemológicamente no se muestra que sea así» (página 237); ese es el inconveniente.

Antes de pasar al siguiente tema que está muy relacionado con éste (a saber, los estadios sutiles de conciencia que se desvelan más allá de los cinco skandhas densos del hinayana), permitidme acabar con Murti exponiendo su valoración de la relación de las escuelas de sólo-Conciencia con aspectos del Idealismo occidental: «El paralelo del vijnanavada en Occidente es el sistema de Fichte o Hegel; ambos conciben el Puro Ego (Fichte) o la Razón (Hegel) como autolegisados, como creadores y continentes de las categorías y de los objetos sobre los que funcionan las categorías. La diferencia entre Hegel y el vijnanavada es que el absoluto hegeliano es pensamiento o Razón [visión-lógica]; el absoluto del vijnanavada está por encima de la razón y es no-dual» (p. 317). Creo que la valoración que doy más adelante, en este capítulo, es mas específica y precisa, pero el acuerdo general con Murti será obvio.

El budismo tántrico del Tíbet (vajrayana) divide (particularmente en la más antigua de las tradiciones o nyingma) las enseñanzas budistas en nueve *yanas* (vehículos, niveles, estadios): los primeros dos son hinayana, el tercero mahayana y los seis restantes son tántricos. Estos últimos se dividen en los tres tantras menores o externos (kriya, charya, yoga) y los tres superiores en tantras internos (mahayoga, anuyoga y atiyoga).

Me referiré aquí brevemente a los dos *yanas* más elevados: el anuyoga (o «Yoga tantra Supremo») y el atiyoga, o dzogchen, la «Gran Perfección».

Los «puentes» que el anuyoga tántrico revelaría entre la mente ordinaria, densa, y la mente iluminada de la Clara Luz del Vacío se centraban en los estados más sutiles de conciencia y sus «energías» o «vientos» asociados. Se decía que la Conciencia estaba dividida en las dimensiones «densa», «sutil» y «muy sutil» (causal), y cada dimensión poseía un «cuerpo», «medio» o «energía», llamado comúnmente «viento» (de forma que tenemos un cuerpo-mente denso, un cuerpo-mente sutil y un cuerpo-mente muy sutil). La meditación consistía en un *desarrollo evolutivo* de la mente densa hacia la sutil y la muy sutil (causal), logrado por medio de la manipulación meditativa de los vientos, energías o cuerpos que eran el soporte de cada una de las mentes.

La existencia de los cinco skandhas es reconocida plenamente, como en el abhi-dharma, pero los skhandas son, por así decirlo, sólo el comienzo de la historia. Los cinco skhandas son llamados generalmente: 1) forma física; 2) sensación; 3) percepción/impulso; 4) emoción/imagen («disposiciones»), y 5) conciencia simbólico/conceptual. (Señalemos que son exactamente las cinco estructuras básicas de conciencia del cuadrante superior izquierdo tal como las he presentado en el texto; véase por ejemplo, figuras 4-1, 5-1 y 9-1.)

Para los tantras superiores, el último skandha (o conciencia mental en general) está *subdivido* en tres dominios generales: el denso, el sutil y el muy sutil. El reino *denso* es el sensoriomotor y la mente densa es la que está vinculada a él o lo refleja (y está mantenida por el *viento denso* o *vital*). El dominio *sutil* es la mente liberada de todas las concepciones densas (tal como se revela en los estadios superiores de la meditación, ciertos estadios del sueño, etc.) y es mantenida por el viento sutil (y sus canales; todo ello es parte de la «anatomía sutil» de la conciencia). El dominio *muy sutil* es la mente de la Clara Luz del Vacío, mantenida por el viento muy sutil en el centro del Corazón.

Estos tres dominios (denso, sutil y muy sutil o causal) se dice que se corresponden también con el nirmanakaya, el sambhogakaya y el dharmakaya; y con la vigilia, el sueño y los estados de sueño profundo (en este punto las similitudes con el vedanta se hacen muy sorprendentes; véase Cozort, 1986, y Gyatso, 1982).

Geshe Kelsang Gyatso explica: «La conciencia de los cinco sentidos físicos (vista, oído, olfato, gusto y tacto) son necesariamente niveles densos de la mente. La sexta conciencia (la conciencia mental misma) tiene tres divisiones: densa, sutil y muy sutil. Las ochenta concepciones indicativas [conceptos del estado de vigilia y skhandas] pertenecen al nivel denso de la mente. Estas son las “mentes utilizadas” e incluyen los distintos pensamientos recordados, lo que pensamos, y así sucesivamente. Son “mentes utilizadas” porque se dan cuenta de sus objetos, los retienen y conocen [todos ellos en el reino denso]; ellas piensan y meditan, y nosotros (la persona) las usamos. Adicionalmente, los primeros cuatro signos de la meditación [sus primeros estadios relacionados con los cinco elementos] son todos mentes densas porque sus vientos son densos» (p. 139).

A medida que la mente densa (y el viento) van desapareciendo en meditaciones posteriores, la *dimensión sutil* (de

las que hay tres) empieza a desplegarse en una secuencia evolutiva.

Usando mi terminología, estas tres mentes sutiles (más allá del ego/centauro orientado hacia lo denso) comienzan con el nivel psíquico (y la anatomía psíquica de vientos sutiles y canales que comienzan a desplegarse en este nivel) y avanzan dentro del mismo reino sutil (experimentado como diversas *iluminaciones internas*, según veremos), *culminando* en la cesación perfecta o absorción causal pura en el no manifestada (experimentado como la «proximidad a la realización negra»).

Gyatso: «Comenzando con el quinto signo [de la meditación avanzada, que es llamado *la aparición de la luminosidad blanca*] se experimentan las mentes sutiles. Se manifiestan desde el principio de la mente de blanca apariencia hasta la mente del rojo en progresivo aumento [ambas iluminaciones sutiles], hasta su final en la mente que está en la “proximidad a la realización negra” [cesación causal]. Cada una de estas mentes sucesivas es más sutil que la anterior. Cada una de ellas es clasificada como sutil porque durante su vigencia *no hay pensamientos conceptuales dualistas y densos*» (p. 139). (Compárese esto con la nota 8 del capítulo 8, donde defino el nivel sutil como el que no tiene referentes cognitivos densos; sin embargo, sigue habiendo un dualismo sutil entre sujeto y objeto que es señalado también por el anuyoga.)

Este desarrollo sutil culmina con la «proximidad a la realización negra»: «negra» porque cesa toda conciencia objetiva, y «proximidad a la realización» porque está cerca de la pura Conciencia/Vacío No-dual (o Clara Luz). Tal como yo lo diría, la «proximidad a la realización negra» es la transición entre el causal y lo no-dual. «Finalmente, después de que la mente próxima a la realización negra ha cesado, surge la “mente de la clara luz”. Esta es llamada la mente muy sutil [causal/no-dual] porque no hay una mente más sutil que ella» (p. 139).

Esta mente muy sutil (causal/no-dual) es la Base Vacía de la Iluminación, y también es llamada la «Mente Raíz» o «Fundamento de la Mente», y está asociada con el viento muy sutil que es la «gota eterna indestructible o esencia vacía» en el corazón. Gyatso: «El viento muy sutil y la mente muy sutil que se montan en él residen en la gota indestructible en el centro del corazón» (p. 74). «En ese momento, el viento primordial muy sutil y la “mente de la clara luz” se hacen manifiestos. Es llamada la “gota eterna indestructible” porque el *continuum* del viento muy sutil dentro de ella nunca se

rompe». (Cozort, pp. 76, 72). Gyatso: «Sin utilizar este viento muy sutil y su mente muy sutil, no hay ninguna posibilidad en absoluto de alcanzar la iluminación perfecta de la Budeidad» (p. 140).

Gyatso continúa: «Esta mente muy sutil que reside dentro del corazón es llamada la raíz de la mente y la mente residente. Este último nombre es empleado para diferenciarla de los niveles denso y sutil de la mente, que son temporales. Mientras que el cuerpo y mente sutiles son bases temporales a las que se les imputa un «yo» [confundiéndolo con lo Real], las bases de imputación *primarias* y *continuamente residentes* son la mente muy sutil y su viento-montura» (pp. 137, 195); la cursiva es suya.

Entonces Gyatso nos lleva al punto principal: «El cuerpo muy sutil del *continuum* continuamente residente no muere nunca [es intemporal]. De la misma forma, el cuerpo que reside continuamente (el viento muy sutil) nunca se separa del *yo continuamente residente*. Nunca has estado separado de él en el pasado ni lo estarás en el futuro» (p. 195).

Señalemos el uso del término «yo continuamente residente» (volveremos a esta terminología en breve); por el momento, señalemos únicamente que, como *metáfora* (y seguirá siendo *sólo* una metáfora hasta que uno despierte por sí mismo a su realización directa), es muy apropiado usar el término «yo continuamente residente» para indicar tal estado.

Esta mente muy sutil (yo continuamente residente) —es decir, la Pura Conciencia como Clara Luz— es la *causa raíz* y el *soporte* de todos los estadios y dominios menores (por eso se llama «causal»). «El factor distintivo del mantra secreto [vajrayana] es su afirmación de que la mente impura del entendimiento egoico depende de su viento denso. Este viento denso se desarrolló a partir del viento sutil que, a su vez, se desarrolló a partir del viento-montura muy sutil por toda la “mente sutil de la clara luz”.» Esta es una descripción precisa de la Involución o Flujo (del causal al sutil y al denso) (p. 194).

Por tanto, después de que uno se ha desarrollado (o evolucionado) hasta el despertar de la conciencia muy sutil (conciencia/vacío no-dual), entonces conscientemente da la vuelta a esta vía ascendente y «re-crea» deliberadamente *todo el sendero de Descenso*: reanima desde el causal hasta el sutil y el denso, *volviendo a entrar* al realizar el «camino de bajada» en *todos* los signos meditativos y todos los dominios reales con que se encontró por

primera vez en la «subida», uniendo e integrando así el Sendero de Ascenso con el Sendero de Descenso (el secreto real del tantra); equilibrado y sostenido por la esencia real indestructible que es el Corazón.

Gyatso: «Cuando emerjas de la aparición de la Clara Luz, lo primero que encontrarás es la mente de la “proximidad a la realización negra” de orden inverso. Después viene la mente del rojo creciente, la de apariencia blanca, las ochenta mentes densas conceptuales [y sentidos], y así sucesivamente, de forma que es el reverso de la secuencia en la que los vientos se disolvieron originalmente. *La mente de clara luz es la base de todas las demás mentes.* Cuando las mentes densa y sutil y los vientos se disuelven en la gota indestructible del corazón [puro Ascenso], sólo percibes la Clara Luz y a partir de esta Clara Luz son generadas todas las demás mentes; cada una de ellas más densa que la anterior [puro Descenso]» (p. 76; la cursiva es mía).

En cuanto a lo Real (Vacío) como yo continuamente residente (o Verdadero Yo o Conciencia pura, etc.), ya Nagarjuna había demostrado que lo Real no es yo ni no-yo, pero que en el mundo *fenoménico* no hay yo sin estados y no hay estados sin yo, entonces la metáfora de un Yo Verdadero podría servir como un puente mucho mejor:

No es que un yo fenoménico dé paso a un no-yo (porque el Vacío puro no es yo ni no-yo); y *no* es que un no-yo fenoménico dé lugar al Vacío puro (no hay no-yo fenoménico); más bien, un yo fenoménico da lugar al Vacío puro (que hablando estrictamente no es yo ni no-yo, ni ambos, ni ninguno de ellos).

Como en el mundo *fenoménico* el yo es necesario y útil (como señalaron Nagarjuna y Chandrakirti), entonces, como *punte* metafórico, es más adecuado decir que el yo fenoménico (relativamente real pero ilusorio en última instancia o únicamente fenoménico) da lugar al Verdadero Yo (que es un yo-no-fenoménico, y hablando estrictamente no es yo ni no-yo sino puro Vacío, libre de todas las elaboraciones conceptuales).

El Vacío como Yo Verdadero, como pura Conciencia, como Rigpa (pura Presencia cognitiva), el Vacío como Sabiduría primordial (*prajna, jnana, yeshe*), el Vacío como Pureza primordial, incluso el Vacío como Subjetividad Absoluta: todas estas nociones puente comenzaron a surgir en el vajrayana y mahayana para complementar, incluso reemplazar, la noción de no-yo, que, hablando

estrictamente, estaba equivocada tanto fenomenológica como nouméricamente.

A partir del *Nirvana sutra*, el absoluto fue a menudo categorizado metafóricamente como «Mahatman», el «Gran Yo» o «Verdadero Yo», que no era el yo-fenoménico: el Yo sin yo, por así decirlo (metafóricamente). También en nuestros días (daremos sólo algunos ejemplos), el maestro zen Shibayama encontró que el estado último podía ser descrito metafóricamente de forma óptima como «Absoluta Subjetividad». Lo expresa así: «El Maestro no se refiere a la subjetividad que se enfrenta a la objetividad. Es “Absoluta Subjetividad”, que trasciende tanto la subjetividad como la objetividad y crea y utiliza libremente ambas. Es “Subjetividad Fundamental”, que nunca puede ser objetivada o conceptualizada tal como es: completa en sí misma, con toda la significación de la existencia misma» (*Comentarios zen al Mumonkan*, p. 92).

Shibayama usa «Yo Verdadero» refiriéndose a yo-no-separado: «Así, Mumon dice: “No hay lugar en el que esconder el Verdadero Yo”. Cuando el mundo es Yo-mismo, no hay yo. Cuando no hay yo, todo el mundo no es sino Yo-mismo; esta es la verdadera nomenclatura del zen. Los antiguos Maestros nunca se cansaban de señalar que el “Verdadero Hombre sin título” [Verdadero Yo que es no-yo] es el Maestro, o Absoluta Subjetividad; y este es el Yo Verdadero original. Realizar el propio antecedente determinante es despertar al “Verdadero Yo anterior al nacimiento de los propios padres”. Es nacer de nuevo como persona de Subjetividad Absoluta» (pp. 173, 123 y 338). Como diría Suzuki Roshi, la pequeña mente se encuentra en la Gran Mente.

Cuando llegamos al vehículo (*yana*) más alto en el vajrayana (que es maha-ati, o dzogchen, «La Gran Perfección»), el absoluto es descrito a menudo como permanencia, singularidad, libertad, continuidad no quebrada, pura Presencia continuada. El gran maestro dzogchen Chagdud Tulku Rinpoche, uno de los pocos maestros tibetanos que puede impartir toda la enseñanza dzogchen, de principio a fin, incluyendo el *rushan, togyal* y *trekchod*, explica: «Desde el día en que nacimos hasta que morimos, nuestra experiencia de vida es una verdad relativa siempre cambiante que mantenemos como muy real. Sin embargo, no es real o permanente. Es muy importante entender esto. Cuando despiertas del sueño de tu vida, todas tus experiencias, que parecieron verdad, no eran realmente verdad en sentido absoluto.

»El criterio que podemos usar para entender la verdad es la permanencia. Si algo es permanente es verdadero. Si es impermanente, no es verdadero, porque va a desaparecer. El objetivo del Dharma del Buda es que despertemos y podamos ver la realidad relativa y comprendamos nuestra naturaleza absoluta de base. Un estado plenamente despierto es iluminación, el reconocimiento permanente de la naturaleza absoluta de nuestro ser. La naturaleza Absoluta lo penetra todo y no está separada de nada, pero hemos ido tan lejos en el engaño dualista de la mente que hemos perdido de vista lo absoluto. Viendo separatividad donde no la hay, sufrimos en medio de nuestra experiencia de verdad relativa, [sólo calmada por] el inmutable, el absoluto inmortal, la bienaventuranza constante de la iluminación» (*Life in relation to death*, pp. 10, 11, 14).

El maestro dzogchen Namkhai Norbu, al describir el absoluto autoconocido o estado primordial de pura Presencia (*yeshe/rigpa*), señala que el Estado Primordial (o pura Presencia, puro Vacío) no es una *experiencia particular*, ya sea de placer, claridad o «vaciedad» misma, sino que es más bien lo que conoce toda experiencia (o la Presencia pura de toda experiencia): «Hay una gran diferencia entre la sensación de placer y la de vacío, pero la naturaleza inherente de ambas es *una y la misma*. Cuando estamos en el estado de vacío [no pensamientos], hay [sin embargo] una presencia que continúa todo el tiempo, una presencia que es igual a la de una experiencia placentera [o cualquier otra experiencia]. Esta Presencia es única y está más allá de la mente. Es un estado no-dual que es la base de todas las infinitas formas de manifestación.»

Y continúa: «Todo lo que se nos aparece como la dimensión de los objetos [“ahí fuera”] no es, de hecho, algo concreto, sino un aspecto de nuestro estado primordial que aparece ante nosotros. Hay diferentes experiencias que pueden aparecer ante nosotros, pero la presencia *no cambia nunca*» (*Dzogchen*, pp. 52, 53, 50).

Los distintos estados meditativos ingenian diferentes estados y experiencias, pero la pura Presencia misma es inmutable, y de esta forma el planteamiento más alto del dzogchen es «Budeidad sin meditación»: no la creación sino más bien el *reconocimiento directo* de una Pureza primordial perfectamente presente y libremente otorgada, del Vacío puro de este y de cada estado, abrazando igualmente a toda forma: abrazando al yo, al no-yo, a cualquier cosa que surja.

Pero en ningún caso el Vacío primordial es un estado

particular que se puede enfrentar con otro cualquiera, o un concepto particular frente a otro, o una visión particular frente a otra diferente: es la pura Presencia en la que surgen todas las formas. Ciertamente no es «no-yo» como opuesto a «yo». Más bien es la apertura en la que, ahora mismo, toda manifestación surge en tu conciencia, permanece brevemente y desaparece: la apertura inmutable misma nunca entra en la corriente temporal, pero conoce cada cosa con Presencia perfecta, Pureza primordial, fogosa Compasión, Abrazo apretado.

No se entra en esta Presencia inmutable. No se puede entrar o salir de ella. Los Budas nunca entraron en este estado, ni los sujetos ordinarios carecen de él (los Budas nunca entraron en él porque nadie ha salido nunca de él). *No es una experiencia* en absoluto (no es una experiencia de estados momentáneos, no es una experiencia del yo, no es una experiencia del no-yo, no es una experiencia de relajación, no es una experiencia de rendición: es la apertura Vacía en la que *todas* estas experiencias vienen y van, una apertura que, donde no está ya perfectamente Presente, ninguna experiencia puede surgir).

Esta pura Presencia no es un cambio de estado, no es un estado alterado, no es un estado diferente, no es un estado de paz, calma o éxtasis (o ira o miedo o envidia). Es la simple, pura, inmediata conciencia presente en la que todos estos estados vienen y van, la apertura en la que surgen, permanecen y pasan; surgen, permanecen y pasan...

Sin embargo, hay algo que no surge, permanece ni pasa: la apertura simple, la conciencia inmediata, el simple sentimiento de Ser, del que todos los estados y experiencias particulares son simples ondas, arrugas, gestos, torsiones: las nubes que van y vienen en el cielo..., y tú eres el cielo. No estás detrás de tus ojos mirando las nubes que pasan; eres el cielo en el cual y a través del cual las nubes flotan, indefinidamente, incesantemente, espontáneamente, libremente, sin obstrucción, sin barreras, sin contracciones: no hay partes móviles en la propia naturaleza verdadera, nada que se pueda romper. En primavera llueve; en invierno nieva. Esta apertura vacía es algo curioso.

Uno no se *vuelve* esta apertura; uno no se vuelve el cielo. No es que siempre seas el cielo, ni que ya lo seas: sino que *siempre ya* eres el cielo: siempre está automáticamente realizado: es la causa por la que las nubes pueden ir y venir en primer lugar. La luz del sol

juega libremente en el agua, ¡notable! Los pájaros ya están cantando en el bosque, ¡sorprendente! El océano ya lava la orilla, mojando libremente los cantos y las conchas. ¿Qué es lo que no está realizado? ¿Oyes sonar esa lejana campana? ¿Quién no está iluminado?

Y sin embargo, sin embargo: ¿cómo podemos referirnos, de la mejor manera, a este Vacío ya presente? ¿Qué palabras podría usar el pez para referirse al agua? ¿Cómo podrías señalarle el agua a un pez? Está empapado en ella, nunca se separa de ella, está mantenido por ella: ¿qué podemos hacer?, ¿salpicarle la cara? ¿Y qué pasa si su cara original es agua?

Dando la vuelta a este dilema lingüístico, el mahayana/vajrayana a menudo utiliza ecuaciones como: Gran Mente = no-mente, Verdadero Yo = no-yo, Rostro original = sin rostro, Vajra Permanente = impermanencia de todos los objetos, y así sucesivamente. Pero se añade rápidamente que tanto «Yo» como «no-yo» (o «permanente» e «impermanente») son meras palabras, es decir, meros *significantes*. Así, para que alguno de ellos sea realmente verdad (verdad absoluta), uno tiene que *reconocer* el puro Vacío, la pura apertura en la que todas las palabras, todas las cosas, todos los procesos, surgen y desaparecen espontáneamente. «Vacío» o «Verdadero Yo» o «no-mente» o «no-yo» son todos, finalmente, *significantes* cuyo *referente* se desvela únicamente después de seguir las *instrucciones* (paradigmas) contemplativas que desarrollan el *significado* evolutivo adecuado y tienen como resultado el reconocimiento directo del puro Vacío, el reconocimiento de la propia «Verdadera Naturaleza»; la cual, por así decirlo, es el agua que siempre está presente: el *referente* es el universo de «Un Sabor». Pero los maestros zen no quieren que les *expliques* el Vacío o no-dualidad; quieren que se lo *muestrés* directamente, lo que puede ser tan simple como bostezar o chasquear los dedos: ¡sólo eso!

Así, Shibayama, después de referirse repetidamente a la realidad como «Subjetividad Absoluta», añade rápidamente: «Es Subjetividad Absoluta, el verdadero Yo original. Pero por muy precisamente que puedas describirlo, al intentar describirlo lo perderás; tienes que aprehenderlo tú mismo si realmente quieres conocerlo. Llamarlo por estos nombres [Absoluta Subjetividad, no-mente, Verdadero Yo, no-yo] ya es un error, un paso hacia la objetivación y la conceptualización. El maestro Esei, por tanto, comentaba: “Es eternamente innombrable”» (pp. 309, 93).

Y Chagdud añade: «Como enseñó Buda, en verdad absoluta, nada realmente viene ni va. Nada nace, nada cesa. Ni algo ni nada [pura Presencia], no es ni uno ni muchos. La verdad absoluta está más allá de todos estos conceptos ordinarios. Las palabras no pueden nombrarla» (a menos que uno la haya reconocido, y entonces las

palabras funcionan perfectamente: el cerezo está en flor, el aire primaveral es fresco).

Menciono todo esto porque el no-yo ha sido tomado (en concreto, por varios teóricos occidentales) *como descripción precisa de la corriente mental fenoménica* (lo cual simplemente está equivocado: el yo y los estados son relativamente reales), y también como *descripción* de la realidad *última* (también erróneo: lo Definitivo es *shunya* de yo y no-yo); esto ha causado una enorme cantidad de confusión que no ha ayudado a la propagación del Dharma en Occidente.

Cuando «no-yo» es aplicado *literalmente* al Absoluto, o estado primordial, o puro Vacío, entonces esa comprensión errónea encierra el Vacío en una noción extremadamente dualista. Surja la experiencia del yo o del no-yo, *ambas* son manifestaciones del Estado Primordial, Vacío autorreconocido y luminosidad espontánea. El «Vacío» no es una doctrina conceptual que uno use para hacer avanzar la posición teórica del no-yo con respecto al yo cohesionado (y sin embargo algunos intérpretes occidentales la están usando justamente para eso).

La «doctrina» del no-yo está siendo usada también por muchos occidentales para describir la corriente fenoménica vivida: se supone que la corriente fenoménica no tiene un yo cohesivo. Esta noción confusa e insostenible choca de frente con una gran cantidad de pruebas psicológicas y psiquiátricas sobre lo que ocurre cuando a la mente fenoménica le falta un yo cohesivo: recibe el nombre de neurosis y psicosis *borderline* (relacionadas con las fronteras psíquicas). El sistema del yo, en sus fases formativas (particularmente en el fulcro 2), no llega a diferenciar claramente entre el yo y las representaciones objetivas, y por tanto la frontera del yo está continuamente abierta a la inundación emocional, por un lado, y a un sentido de vaciedad omnipenetrante, agujero o depresión, por otro. El yo cohesionado no llega a emerger y consolidarse, y por tanto la corriente mental sigue siendo una serie de estados no coherentes, que no son el cielo budista sino el infierno psicológico.

Cuando los psicólogos investigadores oyen que la mente «realmente carece de un yo cohesionado», simplemente se quedan pasmados. ¿Quieres decir que la gente *quiere* sufrir la patología *borderline*? Francamente no pueden imaginarse lo que quieren decir estos «budistas», porque se le niega realidad al yo *precisamente en el*

plano en que es real (y la pérdida de este yo cohesionado no es la Iluminación, sino una de las más dolorosas enfermedades psicológicas conocidas).

Estos intérpretes budistas occidentales en concreto, están, con muy buenas intenciones, intentando integrar Oriente y Occidente, pero al usar la doctrina del «no-yo» de forma inadecuada sólo pueden dirigirse a unos pocos eruditos occidentales. Estamos obligados a citar el párrafo del *Tratado*, de Hume (que realmente lo único que demostró fue el hecho de que si sólo miro a los objetos no encontraré al sujeto; para un teórico religioso, intentar esta demostración es como pedir una cápsula de cianuro); y a hacer una referencia de pasada a Jaques Lacan (que cayó en la falacia de la frontera simple y no le gusta el Vacío; véase nota 3 del capítulo 6 y nota 32 del capítulo 13). Recientemente se ha intentado conectar el «no-yo» con el posestructuralismo (Hume) y la ciencia cognitiva «sin yo» (sobre la que volveremos más adelante).

Pero el resto de las tradiciones, tanto en Oriente como en Occidente (la gran mayoría no están tan confusas como para negar un yo fenoménico cohesionado), están aún muy lejos de estar «integradas», lo que ha llevado a un tipo de arrogancia e imperialismo budista: se supone que su doctrina del «no-yo» fenoménico (que evidentemente es propia del hinayana) es la única correcta y que todos los demás están profundamente equivocados (y les da un ataque si mencionas a Aurobindo o Ramana Maharshi).

Por esta razón, es tan importante el trabajo de estudiosos como Jack Engler. Engler, que tiene una formación tanto en la meditación *vipassana* budista (presencia mental) como en psicoterapia occidental (trabaja como psicoterapeuta), hizo un puente teórico mucho más útil: «Tienes que ser alguien antes de poder ser nadie.» Es decir, es necesario formar un yo cohesivo, estable, antes de poder trascender (o deconstruir) ese yo en el Vacío puro. Condenar al ego por no ser Vacío es como condenar a la bellota por no ser un roble; y, como hemos visto, es profundamente inadecuado tanto fenoménica como nouménicamente. (El planteamiento de Engler es concordante con mi propio trabajo de la falacia pre/trans —pre-ego, ego, trans-ego: uno tiene que formar un ego estable antes de poder ir de forma estable al trans-ego—y con el trabajo de Daniel Brown sobre los estadios superiores de la meditación budista; y es por eso que los tres fuimos los coautores de *Transformations of consciousness*; Engler citado en p. 49).

Pero el análisis de Engler contiene otra intuición muy importante. Basándose en su experiencia clínica, comenzó a sospechar que algunos individuos a quienes les faltaba un yo cohesionado se sentían atraídos por esta noción de «no-yo» fenoménico porque parecía hablar de su condición y racionalizarla. Como muchos investigadores sienten que las enfermedades *borderline* están realmente aumentando en Occidente (y no que simplemente se informa de ellas más a menudo [Masterson]), el atractivo de esta noción de no-yo se hace quizá más comprensible. El «no-yo» hinayana habla especialmente a los individuos en los que la sensación de cohesión del yo es precaria.

Además, dado el hecho de que la doctrina del «no-yo» puro y exclusivo del abhidharma es parte de un sendero exclusivamente gnóstico o ascendente, que culmina con la retirada total del (y la condena del) samsara y el reino manifestado, esto atraería directamente a quienes ya tienen problemas en su trato con el samsara, en primer lugar. En vez abrazar todo el reino manifestado con amor y Ágape, uno simplemente sale de él totalmente (con Eros convertido en Fobos). Como dijo un profesor theravadin cuando se le preguntó por el sufrimiento de los demás: «No me importa, yo estoy saliendo de él.»

Engler y yo no sugerimos que cualquier teórico que suscriba la doctrina literal del «no-yo» sea personalmente un enfermo *borderline*. Sugerimos que, además de sus insuperables dificultades tanto en el plano fenoménico como en el nouménico, esta doctrina del no-yo literal se confunde con demasiada facilidad con la *visión borderline del mundo*; y evidentemente, esto atrae especialmente a individuos que ya encuentran dificultades para formar un yo cohesionado.

Esta doctrina del «no-yo» ha creado muchas dificultades al intento de integrar Oriente y Occidente. Quizá sea tiempo de dejar de lado un cierto imperialismo budista y lanzar nuestra red sintetizadora un poco más allá, de forma un poco más generosa. Si la naturaleza de Buda existe realmente, se habrá reflejado también en otras culturas, en otros lugares, en otros tiempos: y en los oídos de los hombres y mujeres sensibles parece haberse susurrado el equivalente a «Mahatman» mucho más a menudo que «anatman».

Paradigma de representación de Francisco Varela

Finalmente, volvemos a *The embodied mind*, de Varela,

Thompson y Rosch (véanse comentarios previos: notas 49 y 52 del capítulo 2, y notas 13 y 43 del capítulo 4). Como he indicado, en mi opinión encuentro su planteamiento general enormemente significativo y satisfactorio. *Su paradigma de representación* no sólo es uno de los pocos intentos de integrar los senderos izquierdo y derecho en las ciencias cognitivas, sino que es el único paradigma (usando el término en su sentido técnicamente correcto de instrucción) que incluye un planteamiento meditativo de las dimensiones del sendero superior izquierdo en un intento de integrarlas con la ciencia cognitiva del sendero superior derecho; el único planteamiento que puede encarnar una apertura científica (repetible, comunitaria, instruible) en los dominios de la conciencia.

Mis principales críticas, todas ellas dentro de mi admiración ya expresada, se relacionan con algunos temas ya mencionados:

a) Varela, Thompson y Rosch intentan construir la mayor parte de sus puentes entre la experiencia directa vivida (sendero izquierdo) y la ciencia objetiva y cognitiva (sendero derecho) usando la doctrina abhidharma de «mentes sin yo» y la teoría de estados discretos, de los agregados carentes de un yo. Este planteamiento hinayana, como intenté indicar, niega el yo cohesionado precisamente en ese plano en el que es (relativamente) real y pragmáticamente necesario. Los autores destacan continuamente que, para la mayoría de la gente, el yo cohesionado es inevitable, habitual, ineludible; sólo a través de la práctica de la presencia mental podemos realmente llegar a interrumpir la formación de un yo a partir de los estados momentáneos: presumiblemente un niño de dos años no puede seguir esta práctica de la presencia mental, y por tanto el sentido del yo es inevitable dentro del desarrollo humano. Pero una ilusión *inevitable* no es *meramente* una ilusión: sirve a *algún* propósito (está, de hecho, previniendo la fragmentación *borderline*, entre otras muchas cosas).

Este tipo de análisis atomista (a lo abhidharma) no tiene en cuenta el estadio de desarrollo fundamental en el que el yo es crucial.

b) Tiende a entrar en la visión *borderline* del mundo, tal como se ha descrito anteriormente, y por tanto nos lleva a la noción retrorromántica de que en algún punto del desarrollo ocurrió un error horrible, y tenemos que *deshacer el error* cavando hacia atrás, en vez de *evolucionar hacia delante*, hacia nuevas integraciones que *superen la parcialidad*.

Cada estadio de desarrollo del yo es evidentemente un tipo

de deconstrucción del sentido previo del yo; no salta directamente al Vacío puro, sino que va desarrollando un yo más amplio y profundo que deshaga el yo menor, hasta que todos los «yoes» se deshacen en el Vacío (que no es yo ni no-yo). La corriente mental, después de todo, *no se deconstruye a sí misma*: es deconstruida por un empleo más sutil de la atención y la voluntad, lo que, dicho de otra manera, significa un yo suficientemente fuerte para morir finalmente en el puro Vacío, no un yo lo suficientemente débil para volver a las experiencias fragmentadas, atomísticas y discretas del «no-yo».

c) La moderna ciencia cognitiva, como hemos visto (nota 43, capítulo 4), postula algo como una mente *computacional* (o incluso una sociedad de la mente) *completamente carente de conciencia en sí misma*. Es decir, la ciencia cognitiva cree en la existencia de la computación intencional (o lo que sea) totalmente inconsciente, que realiza todas las funciones requeridas de la cognición y que prescinde por tanto de la presencia de la persona. Lo que ocurre *realmente* es que tu «mente» es una serie de funciones objetivas que no poseen conciencia en absoluto; la conciencia es un epifenómeno desconcertante, o bien se afirma que «no sir ve para nada».

Los autores llaman a esto el descubrimiento de la «mente sin yo», y por tanto quieren integrar este «descubrimiento» científico con el análisis «no-yo» abhidhár-mico de la experiencia fenoménica, construyendo así un puente entre la experiencia y la teoría. Las «mentes sin yo» de la ciencia cognitiva son supuestamente los correlatos de las «mentes sin yo» del análisis del abhidharma. La práctica de la *presencia mental* (que revela el «no-yo») puede así unirse al descubrimiento de las «mentes sin yo», eso es lo que mantienen.

Pero la ciencia cognitiva no ha descubierto las mentes sin yo; ha descubierto las mentes sin mente. En la ciencia cognitiva no hay más lugar para factores como conciencia y presencia del que hay para un yo consciente: *todos* ellos están excluidos de la discusión, así como de cualquier tipo de existencia real, por el procedimiento mismo de investigación. Como sugerí antes, lejos de ser un descubrimiento fundamental, la noción de «mentes sin mente» es *un fait accompli* del paradigma representacional y objetivista que guía la noción teórica y objetivista en primer lugar. Varela y colaboradores están construyendo un puente entre una teoría *inadecuada* de los skandhas (si no es totalmente equivocada) y la porción *reduccionista* de la ciencia cognitiva.

d) Debido a su análisis no-yo abhidhárnico y atomista de la experiencia, los autores «yuxtaponen» continuamente este no-yo con el Vacío y con las «mentes sin yo» de la ciencia cognitiva. Estos dos planteamientos reduccionistas son supuestamente «evocadores» del Vacío. Pero, como intento argumentar, hacer que el Vacío esté a favor de una visión particular es reducirlo a una noción, entre otras. Se acerca peligrosamente a la «visión incurable» del Vacío.

En referencia a los cuatro puntos anteriores, es difícil evitar la impresión de que los autores están tomando los aspectos menos adecuados (incluso equivocados) de los cuatro y tratan de *integrar esas inadecuaciones*: una psicología hinayana truncada y atomista con los aspectos reduccionistas de la ciencia cognitiva, coqueteando con una visión incurable del Vacío y tendiendo hacia la aceptación de la visión *bordeline* del mundo.

Los autores son muy conscientes de algunas de estas dificultades, y después de trabajar duro para establecer estos puntos, comienzan a calificarlos cuidadosamente e incluso a retirarse de ellos cautelosamente. Sobre el «descubrimiento» científico del «no-yo» (que es un reduccionismo inherente al planteamiento), afirman finalmente: «En la ciencia cognitiva y en la psicología experimental, la fragmentación del yo ocurre porque el campo trata de ser científicamente objetivo. Precisamente porque el yo es tomado como un objeto, como cualquier otro objeto externo del mundo, como objeto para el escrutinio científico (precisamente por esa razón) desaparece de la vista» (p. 230). Exactamente. En *este* sentido, la ciencia cognitiva no ha descubierto un importante *hecho de la existencia* que tiene que ser integrado (como mantenían anteriormente), y más bien ha *distorsionado* el dominio subjetivo de un modo que tiene que ser abandonado (del mismo modo que tiene que ser abandonada la noción abhidharma).

De forma similar, sobre el acto de autodesaparición de Hume que antes habían calificado de «brillante», ahora señalan que, con respecto a la objetivación, «la falta de rigor entre interno y externo [izquierda y derecha, subjetivo y objetivo] no es tan evidente en ningún lugar como en el trabajo de David Hume» (p. 230).

Sobre el Vacío y su «yuxtaposición» con el análisis «no-yo» y las «mentes sin yo» de la ciencia cognitiva, los autores afirman: «Este es un punto crucialmente importante. Hay una razón poderosa por la que ciertas escuelas madhyamika sólo refutan los argumentos de las otras y se niegan a hacer sus propias afirmaciones. Cualquiera

posición conceptual puede volverse una base que mine la fuerza del madhyamika (esta es la causa también de que el pragmatismo no sea lo mismo que el camino intermedio del madhyamika). Estaríamos haciendo un mal servicio a todos los implicados (practicantes de meditación, científicos, eruditos y demás interesados) si fuéramos a hacer creer a alguien que realizar afirmaciones sobre la ciencia cognitiva representativa fuera lo mismo que permitir que la propia mente sea procesada experimentalmente por el madhyamika» (p. 228).

En cuanto a la teoría abhidharmica de los Elementos (skandhas, estados, dharmas), los autores son muy conscientes de su destino en las escuelas subsiguientes del budismo: «El análisis de los elementos básicos recibió una crítica devastadora de algunos filósofos como Nagarjuna» (p. 117). Y, por supuesto, el planteamiento zen era, como es su característica, absolutamente preciso: «Tradicionalmente eran quemados en el zen » (p. 121).

Entonces los autores afirman que lo que intentan hacer es usar estos análisis (mentes sin yo, corriente fenoménica sin yo, representación, etc.) simplemente para ayudar a *evocar* la verdadera falta de fundamento del Vacío puro. «De la misma forma que la dialéctica madhyamika (una actividad provisional y convencional del mundo relativo) señala más allá de sí misma, así podríamos esperar que nuestro concepto de representación pudiera, al menos para algunos científicos cognitivos y posiblemente para la media del pensamiento científico, señalar más allá de sí mismo hacia una comprensión más verdadera de la carencia de fundamentos» (p. 228).

Personalmente, encuentro el paradigma de representación muy atractivo, un genuino avance del conocimiento, pero no es debido a la «carencia de fundamento» que ellos señalan, que es a menudo, como he sugerido, atomista, reduccionista, *borderline*, fragmentada. Construye puentes hacia aspectos de las distintas teorías que deberían ser rechazados, no integrados.

Debido a esta desviación hacia un análisis «no-yo» de la corriente mental fenoménica, los autores también (irónicamente) dejan de apreciar ciertos aspectos del paradigma de representación que realmente suponen un avance en la resolución de algunos problemas, que su análisis «no-yo», prematura y desgraciadamente, disuelve o desordena. Mencionaremos algunos a continuación.

Los autores, al principio de su intento de construir un puente

entre los aspectos atomistas del abhidharma y los aspectos reduccionistas de la ciencia cognitiva, señalan la noción de Minsky de la mente como una «sociedad» (la sociedad de la mente); la idea es que aquí tampoco podemos encontrar un yo: una mente *individual* es realmente una *sociedad* de agentes. Aunque hay alguna verdad en esto (nadie cree que la mente es un monstruo monolítico que domina la conciencia, como muchos escritores de la Ilustración parecían imaginar), sin embargo hay una profunda y significativa diferencia entre individuos y sociedades (aunque ambos son holones dentro de holones dentro de holones): los individuos tienen un locus de autoconciencia. Es decir, un individuo compuesto es una sociedad que además sirve como locus del sentido del yo. El hecho de que ese sentido del yo sea «real» o «ilusorio» no cambia el hecho de que los individuos lo tengan y las sociedades no.

Además, este sentido del yo se desarrolla. Y lo hace, como hemos visto, a través de nueve (más o menos) fulcros de diferenciación/integración (antes de reconocer plenamente el Vacío). Este proceso de desarrollo del sendero izquierdo no es simplemente un asunto de cognición sensoriomotora y *monológica* (aunque está enraizado en ella). También es, y de forma muy especial, una cuestión de intercambio *dialógico* y mutuo entendimiento *intersubjetivo* (en el camino hacia el Vacío translógico). En este punto intersubjetivo y dialógico, la fenomenología sensoriomotora comienza a fallarnos miserablemente (después de haber servido a su función como fundamento).

Esta es una de las principales razones por las que la fenomenología como disciplina a menudo dio lugar a diversas formas de estructuralismo y neoestructuralismo (e incluso posestructuralismo): las funciones intersubjetivas de cognición presentan patrones que no son obvios, y no están simplemente a disposición de, o son revelados por, los sentidos o la experiencia inmediata vivida). Los fenomenólogos simplemente no eran comparables con elementos tales como la intersubjetividad lingüística y los patrones que ésta despliega, patrones no recuperables a través de la fenomenología.

Foucault recuerda, al escuchar una conferencia de Merleau-Ponty (el autor que Varela y colaboradores señalan como más cercano a su planteamiento): «Así que apareció el problema del lenguaje, y quedó claro que la fenomenología no era comparable con el análisis estructural en cuanto a la explicación de los efectos de

significado producidos por una estructura de tipo lingüístico. De forma muy natural, cuando la esposa fenomenológica se encontró descalificada por su incapacidad de tratar con el lenguaje, el estructuralismo se convirtió en la nueva novia» (Miller, *Passion*, p. 52). Esto nos volvería a llevar a Piaget, y a Habermas, y a tratamientos más adecuados de la competencia intersubjetiva. (Véase nota 48 del capítulo 4 para una discusión más amplia sobre la inadecuación de la fenomenología.)

No sugiero un abandono de la fenomenología (ni una adopción incondicional del estructuralismo genético). Más bien, la fenomenología (especialmente la variedad de Merleau-Ponty) forma un tipo de edificio fundacional muy similar, según creo, al propuesto por Varela y sus colaboradores. Pero sus aprehensiones monológicas deben ser complementadas con reconocimientos dialógicos, y esto comienza a llevarnos lejos del pesado anclaje sensoriomotor en el que Varela y sus colegas parecen estar empantanados.

Esta pesadez sensoriomotora aparece en la obra de Varela y colaboradores, a mi juicio, como una confusión constante entre organismo/entorno e interno/externo, que de hecho son dos tipos de interacción y puesta en escena muy diferentes (la primera es interacción entre superior derecha e inferior derecha; la última es interacción entre izquierda y derecha). Citan en su apoyo a Lewontin y a Oyama para resolver la controversia de que el organismo y el entorno se cogeneran mutuamente (lo acepto). Pero los argumentos de estos dos autores (y la mayoría de los argumentos micro/macro) están asentados en términos puramente externos (u objetivos): hablan de la interacción y mutua determinación entre el cuadrante superior derecho y el inferior derecho: es decir, la determinación mutua del *organismo* (su material genético, su estructura fisiológica, su sistema nervioso, etc.) y su *entorno* ecológico, que son todos *exteriores*.

Esto, definitivamente, no es lo mismo que la interacción entre la experiencia interior vivida (sendero izquierdo) y las formas materiales externas (sendero derecho), sean éstas orgánicas o ambientales. Igualar estos dos cuadrantes supone, una vez más, quedarse en el paradigma plano (Ilustración), incluso si estamos intentando redirigir este paradigma diciendo que el cuadrante superior derecho (organismo) y el inferior derecho (entorno) se codeterminan mutuamente. Aunque esta intuición es muy importante, sigue admitiendo el paradigma fundamental de la

Ilustración: reduce la experiencia del sendero izquierdo a una descripción del sendero derecho, con resultado monológico (así, Lewontin utiliza los términos sujeto y objeto de forma intercambiable con organismo y entorno: este precisamente es el problema).

Esto hace que, en esta obra, los autores confundan lo sensoriomotor como estructura orgánica (superior derecho) con sensoriomotor como experiencia inmediatamente vivida (porciones inferiores del cuadrante superior izquierdo). Ello mantiene su paradigma de representación profundamente asentado en una desviación biologista. A la cuestión de «¿qué es la cognición?» los autores responden que es «Representación: una historia de emparejamientos estructurales que hace surgir un mundo». Está bien. Pero entonces, a la pregunta «¿cómo funciona?» contestan: «A través de un entramado que consiste en múltiples niveles de subentramados sensoriomotores interconectados.» Esto no simplemente fundamenta la conciencia en los entramados sensoriomotores sino que la reduce a sus aspectos más fundamentales: reduce la comprensión dialógica a una aprehensión monológica (p. 206).

No dudo de que la cognición sensoriomotora básica y el proceso de categorización mental en sus comienzos tengan muchos de los rasgos señalados por el paradigma de representación. Pero incluso si es así, esto sólo tiene en cuenta los tres primeros fulcros en una conciencia con nueve fulcros.

Los autores señalan, como ejemplo, el trabajo de Mark Johnson (*The body in the mind*); en este aspecto estoy totalmente de acuerdo con su propuesta. «Los Humanos, argumenta [Johnson], tienen estructuras cognitivas muy generales llamadas *esquemas kinestésicos de imágenes*. Estos esquemas, que se originan en la experiencia corporal, pueden ser definidos en términos de ciertos elementos estructurales, tienen una base lógica y pueden ser proyectados metafóricamente para estructurar una amplia variedad de dominios cognitivos.» Son simples esquemas sensoriomotores referidos a distinciones tan elementales como dentro, fuera, límite, etcétera (todos ellos anclados en el *espacio sensoriomotor* preconceptual).

«Sobre la base de un estudio detallado de este tipo de ejemplos, Johnson argumenta que «los esquemas de imágenes emergen de ciertas formas básicas de actividades e interacciones

sensoriomotoras y proveen una *estructura preconceptual* a nuestra experiencia»: muy similar al rol de los esquemas sensoriomotores de Piaget en la cognición subsiguiente. Johnson argumenta que «como nuestra comprensión conceptual está conformada por la experiencia, también tenemos conceptos formados por esquemas de imágenes. Estos conceptos tienen una lógica básica que supone una estructura para los dominios cognitivos [superiores] en los que son imaginativamente proyectados. Finalmente, estas proyecciones no son arbitrarias sino que se logran a través de procedimientos de mapeo metafóricos y metonímicos que son a su vez motivados por las estructuras de la experiencia corporal» (pp. 175-76).

Apoyo firmemente todo lo anterior, hasta donde llega. Yo lo diría así: precisamente porque la mente trasciende e incluye el cuerpo sensoriomotor, las estructuras fundacionales de la mente (y el pensamiento superior conceptual/formal) descansan evidentemente sobre bases preconceptuales corporales y sensoriomotoras (la parte que «incluye»). Pero estos fundamentos no explican plenamente o responden de esas funciones, patrones y capacidades de las estructuras superiores mismas (la parte que «trasciende»). El libro de Johnson está, por tanto, bien titulado: la mente no es el cuerpo, el cuerpo está en la mente. Por esa razón, aspectos significativos de la cognición mental y de la conciencia no están simplemente, o de forma especial, en entramados sensoriomotores.

(De forma similar, el espíritu no es la mente, la mente está en el espíritu; y así las interpretaciones mentales adornan pero no crean las realidades espirituales.)

La tendencia sensoriomotora/biologista de los autores tiende a hacernos pasar por alto los tipos de emparejamiento estructural igualmente importantes que están ocurriendo en las dimensiones del sendero izquierdo. Es decir, los organismos sensoriomotores no sólo interactúan con su entorno (cuadrante superior derecho en interacción con el inferior derecho, lo que puede ser investigado y descrito monológicamente), sino que el sujeto interno está interactuando también con las comprensiones mutuas que tenga a su disposición (el cuadrante superior izquierdo está interactuando con el inferior izquierdo); y esta intersubjetividad mutua no puede ser descrita o investigada monológicamente: simplemente no es interacción o representación del organismo con su entorno; es la representación de la comprensión de una persona hacia otra,

acuñada por la experiencia mutuamente compartida, y tiene como objetivo la comprensión mutua. Todos los elementos anteriores tienen correlaciones sensoriomotoras, pero ninguno de ellos se reduce a esas correlaciones.

Aquí es donde la noción de Varela de emparejamiento estructural gana utilidad añadida, incluso aunque ésta no sea plenamente reconocida por el autor: no es solamente el emparejamiento estructural del organismo objetivo y su entorno representado, sino también el de la experiencia subjetiva de ese organismo con la experiencia intersubjetiva de su espacio cultural escenificado (donde, de nuevo, crea y es creado por sus formas de intersubjetividad, y no sólo sus formas de interobjetividad).

Varela y colaboradores atacan el paradigma de representación por su insistencia en que hay un mundo predeterminado que el organismo predeterminado recupera a través de la percepción (estoy de acuerdo con este ataque); sin embargo, la alternativa que proponen sigue siendo monológica: el organismo monológico (especificado sensoriomotrizmente) *pone en escena* un mundo monológico (la percepción del color es su ejemplo favorito). Todo ello es verdadero, y fundamental (el punto de partida sensoriomotor), pero pasa por alto totalmente los desarrollos irreductibles de la esfera intersubjetiva, que no pueden ser recuperados en el paradigma de representación monológico, sino que se debe incluir también un paradigma de representación dialógico.

Los autores (correctamente, a mi juicio) hacen un cambio desde un mundo monológicamente predeterminado a un mundo monológicamente puesto en escena (lo que es correcto en principio), pero no siguen adelante hasta los componentes cruciales de un mundo cultural puesto en escena dialógicamente, que *no* consiste en poner en escena *percepciones superficiales* monológicas (un mancha de color), sino la *interpretación intersubjetiva de las profundidades* que no están dadas por las superficies. Los autores evitan así el crudo espejo del paradigma de la naturaleza (monológico y predeterminado), pero atacan sólo la parte predeterminada y no la monológica: el paradigma pasa de ser el *espejo* monológico de un mundo sensoriomotor a ser la *representación* monológica de un mundo sensoriomotor. Entienden correctamente que el sujeto pone en escena un objeto, pero no llegan a entender el hecho de que, además, los sujetos ponen en escena mutuamente a otros sujetos a

través de la intersubjetividad, que no es la percepción de un mancha de color sino la interpretación de la profundidad dialógica (en sí misma una posibilidad de la historia evolutiva de los emparejamientos estructurales en el espacio cultural, y no sólo de los emparejamientos estructurales en el espacio natural/ambiental/sensoriomotor).

Además, sólo a través de la puesta en escena dialógica llega uno al Vacío translógico; no a través de una disolución regresiva de la intersubjetividad dialógica en estados monológicos atomistas y en mecanismos cognitivos reduccionistas no- mentales, senda por la que a menudo se desvían los autores.

(Un planteamiento más intensamente no reduccionista permitiría también un reconocimiento más claro de la emergencia en el desarrollo mismo. Como todo cambio, el cambio de dirección natural ocurre sólo cuando hay algún tipo de corriente; es este caso, la corriente del *Kósmos*, o Eros. La puesta en escena del espacio actualmente dado no sólo está basada en el emparejamiento estructural *anterior*. Más bien, el mundo presente es puesto en escena bajo la presión del futuro emergente.)

Dicho esto, permitidme acabar repitiendo los puntos fuertes del paradigma de representación, que en primer lugar es un paradigma real porque encarna un programa específico de investigación con sus instrucciones correspondientes (a saber: la investigación con final abierto de la experiencia directamente vivida, con vistas a su integración con los modelos teóricos). Podríamos verlo de esta forma:

1. En el vajrayana (que los autores respaldan), es típico abarcar los tres vehículos budistas en un arco evolutivo. Uno comienza con la presencia mental hinayana que es la investigación monológica de la conciencia inmediata. Continúa adelante hasta el mahayana y su planteamiento específico de intercambio entre el yo y el otro (*tonglen*), es decir, la investigación del círculo *dialógico* e intersubjetivo de la conciencia. Entonces uno pasa al vajrayana, o disolución final de la aprehensión exclusivamente monológica y del intercambio dialógico, y descansa en el Vacío luminoso no-dual que alegremente manifiesta todos los mundos (translógico).

Dado el estado extremadamente crudo de la moderna ciencia cognitiva, los autores, en cierto sentido, no tuvieron otra elección que la de hacer una descripción hinayana, y en cierta forma creo que puede servir como el principio de la creación de una base para otros

desarrollos más elevados de la comprensión cognitiva, a los que, sin duda, los autores habrán contribuido considerablemente.

2. Las catástrofes que se derivan de tomar las ciencias monológicas e intentar hacer con ellas un «nuevo paradigma» completo se hacen obvias en los escritores y teóricos de la «nueva física y el misticismo», cuyos nombres son demasiado célebres como para nombrarlos sucintamente. Cuando los reduccionistas tienen una experiencia espiritual (no mencionadas en los libros de física), ésta generalmente actúa como acicate para hacer filosofía, siendo a menudo el resultado no apto para cardíacos.

A pesar de lo bienintencionadas que sean, la mayoría de estas teorías —que juegan con el tema de que la «nueva física» (cuántica y relativista) soporta/sugiere/ prueba una visión mística y unificada del mundo— están mutiladas por el hecho de que tratan de *extender* un paradigma exclusivamente plano y monológico a los dominios translógicos (más del planteamiento «mayores porciones de mala comida»).

Normalmente toman algunas formulaciones matemáticas (especialmente la ecuación de onda de Schrödinger y la imposibilidad de su medición) y les dan una interpretación muy amplia (a pesar del hecho de que los físicos mismos están muy divididos sobre la interpretación de estas formulaciones), y entonces casan estas interpretaciones muy amplias y generosas con sus propias interpretaciones de la espiritualidad mística, que a menudo son igualmente amplias e imprecisas. El resultado acaba siendo algo así como que la nueva física afirma o incluso aprueba la visión mística.

Este enlace consanguíneo, por supuesto, es llamado rápidamente «el nuevo paradigma»; absolutamente todo lo demás se deja de lado y se anuncia la Nueva Era. Danah Zohar: «La idea de una “sociedad cuántica” parte de la convicción de que todo un nuevo paradigma está emergiendo a partir de nuestra descripción de la realidad cuántica y de que este paradigma puede ser extendido para cambiar radicalmente nuestra percepción de nosotros mismos y del mundo social en el que queremos vivir. Una apreciación más amplia de la realidad cuántica nos puede dar las bases conceptuales necesarias para atraer una revolución positiva en la sociedad» (*The quantum society*).

Partiendo de las formulaciones que describen lo más inferior, superficial, lo menos consciente, los holones con menor profundidad

de la existencia, estas «son extendidas hasta formar un paradigma», que supuestamente cubren el intercambio dia-lógico, intersubjetivo y cultural basado en el entendimiento mutuo y en el mutuo reconocimiento: esto es más que un salto cuántico, es un salto de fe.

Las formulaciones cuánticas no pueden siquiera dar cuenta de los fundamentos de la biología y la autopoiesis, por no hablar de la economía, psicología, literatura, poesía, moral y ética, por nombrar sólo algunos elementos. Pero los fisicalistas están tan acostumbrados a pensar que «más fundamental» quiere decir «más significativo» que creen que todas las ramas superiores del conocimiento deben enraizarse en los holones con menor profundidad o incluso no tener ninguna base. De ahí la constante tendencia a «extender la física» (interpretada bastante imaginativamente) directamente a cualquiera y a todos los dominios.

Así, tenemos a Fred Alan Wolf: «Creo que la física cuántica es la ciencia más poderosa y rigurosa inventada hasta el presente, proporcionará la base para la formación de una nueva psicología: *una psicología verdaderamente humanista.*»

Esto simplemente es doloroso, y es una noción que de ninguna manera se limita al Dr. Wolf. Una psicología verdaderamente humanista se construye sobre procesos de entendimiento intersubjetivo y mutuo reconocimiento, sobre los que la física cuántica no tiene nada que decir, ni siquiera vagamente, ni siquiera remotamente. Pero en cualquier caso, basemos nuestro nuevo humanismo en este monólogo con las piedras impulsado por el ansia de poder.

Esta extensión de la hegemonía monológica y del reduccionismo agresivo, incluso violento, sufre en ambos extremos de la reducción (y también en todo lo que queda en medio). No sólo se asume que lo *más significativo* de la realidad da vueltas alrededor de esos holones que realmente tienen el *menor* significado, sino que el misticismo mismo (hay al menos cuatro tipos de misticismo muy diferentes entre sí, como hemos visto) es homogeneizado en una versión de campo unificado o trama dinámica o vacío cuántico (o alguna otra lectura creativa de las formulaciones matemáticas); y los dos líos homogenizados («el cuántico» y el supuestamente «místico») son unificados crudamente y presentados simplemente como si cubrieran todas las posibilidades.

Además de distorsionar ambos extremos del espectro de la existencia (*physis* y *theos*), vacía de contenido todo lo que queda en

medio. La experiencia mística inducida mediante drogas de Fred Alan Wolf le llevó a esta comprensión sorprendente: «Estaba en esta búsqueda [utilizando ayahuasca] intentando entender el chamanismo desde el punto de vista de la física. Lo que descubrí es que no puede ser entendido desde el punto de vista de la física únicamente.» Sólo un reduccionista profesional podría decir algo semejante; pero olvidémonos del chamanismo: ni siquiera la biología puede ser «entendida desde el punto de vista exclusivo de la física», ni tampoco el arte, ni la economía, la psicología, la sociología... El hecho de que la física no explique el chamanismo debería ser la menor de sus preocupaciones, pero al Dr. Wolf le deja totalmente perplejo que la física no sea aplicable en este caso. Y así él decide que «Necesitamos una nueva camada de físicos que estudien los procesos vivos más que las cualidades de la materia.» Ya los tenemos, y se llaman biólogos.

Como hemos visto repetidamente a lo largo de este volumen, cuanto más *superficialmente* se mueva uno en la búsqueda de significado, tanto más *egocéntrico* será el sistema de creencias, porque el egocentrismo es siempre el punto más superficial del holón humano. A falta de una profundidad/altura real, uno se encuentra revisando toda la realidad desde *su propio interior*, y de repente todo comienza a relacionarse directamente con *uno* y la palabra magia comienza a hacer que estas asociaciones egocéntricas parezcan profundas, y profundamente deseables.

«Cuando mi intención está clara —explica Wolf—, los caminos aparecen como por arte de magia, llevándome de un lugar al siguiente. Ciertas conexiones se hacen; llegan las llamadas telefónicas clave.» Quizá sea una conexión psíquica auténtica; un psicoanalista podría sugerir que se trata de la magia narcisista de las palabras. ¿Quién puede saberlo? Para Wolf, todo está basado en el colapso del paquete-onda cuántico, de forma que, tal como un entrevistador resume su posición: «Si pones tu intención en un cenicero, entonces la nube de posibilidades lo materializa.»

Fred hace un buen uso de esta materialización. En Lima (Perú), antes de su experiencia con la ayahuasca, se le muestra una película, *Los vientos de ayahuasca*, que tiene un argumento que la mayoría de la gente encontraría poco imaginativo: un académico americano prueba la droga, su paradigma estalla y, por supuesto, al mismo tiempo se enamora de una muchacha nativa muy hermosa (acepta mi paradigma, por favor). Por supuesto, Fred toma la droga,

su mente estalla y tiene una relación romántica con una mujer peruana.

«Era como si, sorprendentemente, inexplicablemente, la película hubiera sido escrita como un guión exclusivamente para él.» Wolf relata alterado: «El reino del mito me cogía del cuello, y me decía: “¡Despierta, Fred!, te vamos a enseñar por qué has venido a Perú”.» Personalmente, yo me hubiera quedado satisfecho con las drogas y el romance, pero hay más. «Esta película —continúa— fue hecha años antes de mi llegada a Lima y, sin embargo, en ella veo mi vida expuesta ante mí. *¿Acaso fue hecha para mí?*»

Rápidamente se decide por el sí, y por tanto se debe preguntar: «Si es así, ¿quién escribió el guión?» Es decir, ¿quién escribió ese guión que era sólo para él mucho antes de que él llegara? Decide que «los aborígenes australianos tienen la mejor respuesta. El Gran Espíritu, dicen, sueña nuestra existencia y la de todas las cosas». Asumamos que es así; pero entonces el Gran Espíritu escribe el guión de todo lo que pasa, y ninguna película, ni suceso, fue escrito total ni especialmente para Fred Alan Wolf. Esa película *particular*, de hecho, fue escrita por un montón de cineastas no muy imaginativos, y yo, en lugar de celebrarlo, me sentiría muy preocupado si «captara mi vida perfectamente».

Quizá fuera psiquismo genuino y quizá no. Pero mi afirmación es que, en cualquier caso, los mapas monológicos inclinarán nuestra interpretación, sea lo genuina que sea, en la dirección del egoísmo preconventional porque no hay nada en los mapas que le eleve a uno hacia las prácticas dialógicas, y por tanto no hay forma de escapar genuinamente hacia lo translógico. Uno se queda sólo con: «Tengo un nuevo paradigma, y tu trabajo es adaptar tus creencias a las mías.» Ningún otro desarrollo interno es recomendado o mencionado, ni siquiera insinuado (adoptar el nuevo paradigma monológico supuestamente le lleva a uno de forma automática a introducirse en un lóo místico homogeneizado: las drogas, presumiblemente, son opcionales).

Como he dicho, la visión monológica siempre juega a favor del egoísmo divino y sus impulsos de poder; es un punto que hemos visto destacar a teóricos desde Foucault hasta Habermas. Sin un paradigma de reconocimiento y cuidado dialógico mutuo, no hay forma de sacar a nadie del egoísmo divino hacia la compasión universal, y desde allí a la Sobre-Alma que es el Alma del Mundo, en camino hacia el misterio de lo Profundo en su conjunto; así, por el

contrario, vemos una vida diseñada por los egos divinos, para los egos divinos, sobre los egos divinos, y se supone que esta es la base del glorioso nuevo paradigma. En mi opinión, esta es la esencia de muchas nociones de «la nueva física y el misticismo»: puramente monológicas hasta la médula.

No hay duda. El Dr. Wolf está intentando ampliar la búsqueda del conocimiento saliendo del reino de la física, y en este sentido debemos aplaudirle. Tampoco estoy sugiriendo que el Dr. Wolf mismo sea egocéntrico, pero, en mi opinión, si no somos mucho más cuidadosos en nuestra interpretación de esta búsqueda ampliada del conocimiento (si no tiramos igualmente de los cuatro cuadrantes, y, por el contrario, nos orientamos según los holones más básicos del cuadrante superior derecho) estamos continuamente en peligro de inclinar nuestras interpretaciones hacia direcciones prerracionales, no trasracionales.

(Richard Leviton, «Through the shaman's doorway: dreaming the universe with Fred Alan Wolf», *Yoga Journal*, julio-agosto 1992.)

3. Esta ausencia de coherencia cultural en América se ha acelerado en las últimas décadas y su resultado es que prácticamente todos los grupos, clases y tipos de ciudadanos del país intentan hacer su propia nación, su propio grupo especial certificado por derechos legales especiales. La forma más fácil y rápida de asegurarse derechos especiales es la de competir por un estatus encubierto de víctima, porque esto permite al grupo victimizado reclamar compensaciones de guerra (convirtiéndose así en una nación aparte). La reivindicación de derechos se ha pasado de la raya, las distintas clases hacen cola en los tribunales para reclamar que han sido victimizadas más que las demás y por tanto merecen más compensaciones. El resultado han sido una gran cantidad de extraños IOI, todo el mundo quiere recibir dinero de los demás y nadie quiere pagar.

Al principio de esta reivindicación gratuita de derechos, la provisión de compensaciones venía del hombre blanco y todo el mundo se abastecía de él. Pero este proveedor sin límite aparente ha sido troceado y dividido totalmente (y desecado) porque ahora, dentro de los hombres blancos, hay muchos grupos que están compitiendo por obtener derechos especiales bajo el estatus de víctimas: los drogadictos, los que sufren alteraciones emocionales, los obesos, los bajos, los sordos, los lisiados, las víctimas de abusos en rituales satánicos. Ya no queda ni un solo grupo de reserva de

tipos malos. Parece ser que todo el mundo ha victimizado a todo el mundo y todos piden derechos especiales para protegerse de los demás.

No hay derechos sin responsabilidades, no hay individualidad sin comunión. Es física, teórica, existencial y realmente imposible tener unos sin las otras. Pero en la fragmentada cultura americana, todos los grupos quieren individualidad (derechos) sin comunión (responsabilidades). Estoy de acuerdo con muchos de estos derechos, pero a menos que este país encuentre un punto de unión común y un principio más general de coherencia (a menos que estos derechos estén conectados con las responsabilidades correspondientes), la reivindicación de derechos en sí misma sólo *contribuye* a aumentar más la *fragmentación* del país, y, para empezar, el país mismo es el único que puede asegurar y proteger los derechos. Los IOI están llegando a su fin...

4. Ahora podemos acabar nuestro estudio sobre la deconstrucción y situarlo en el contexto del Vacío de Nagarjuna (un tema al que volveré en el volumen III con mucho más detalle; lo que sigue se puede tomar como resumen preliminar).

Hemos visto que la deconstrucción está basada en los dos principios gemelos; como dice Culler: el significado está ligado al contexto y los contextos son ilimitados, lo que constituye exactamente otra forma de plantear el principio IOI (los contextos son totales pero nunca se completan, y si se completaran, se harían contradictorios en sí mismos: completos o coherentes, nunca ambos). Un texto literario, en la medida en que intenta ser un «trabajo total», una «obra de arte», «una totalidad autocontenida», emitirá un IOI oculto, implícito (escondido o implícito porque el lenguaje tiende a dar por hecha, y por no problemática, su propia naturaleza y por tanto no la examina); volveremos a esto enseguida.

Pero antes, para dar un contraejemplo, veamos cómo las matemáticas hacen *explícito* su propio IOI (los conjuntos se deben expandir indefinidamente o las matemáticas se autodestruyen). Los matemáticos lo dicen *de forma explícita* porque su trabajo es escrutar el lenguaje matemático hasta la sintaxis misma, hasta su estructura misma, con lo que finalmente se vieron obligados a hacer explícitos estos IOI. Las matemáticas no siempre han hecho esto; de hecho, los IOI estaban en gran medida ocultos, implícitos, inconscientes, hasta la revolución de Tarski/Gödel, la cual, por así decirlo, psicoanalizó las matemáticas y excavó en sus fundamentos hasta hallar el

pequeño y sucio secreto: las matemáticas no son ni pueden ser coherentes y completas.

El que Tarski y Gödel arrancaran este secreto de las profundidades de las matemáticas causó, en principio, una fuerte conmoción, casi pánico, porque los fundamentos mismos de las matemáticas (tomadas durante largo tiempo como la forma de conocimiento humano verdadera, autosuficiente, completa y autoasegurada) ahora vacilaban inherentemente entre una masiva autocontradicción, por un lado, y una severa incompletitud (no-autocerteza), por el otro. Actualmente, esto se ve de pasada: dejemos que los conjuntos se expandan infinitamente y sigamos nosotros con nuestro trabajo como siempre. Tal como yo lo diría, *todos* los holones emiten un IOI al *Kósmos*: nada nuevo.

Lo que sí fue una novedad es que el mismo drama comenzó a desarrollarse en el estudio del lenguaje de cada día, y en particular del lenguaje literario. Los hablantes de una lengua, incluso sus eruditos, han estado operando desde hace largo tiempo sobre IOI ocultos, con la inocente presunción de que el lenguaje es simplemente una ventana transparente a través de la cual uno simplemente mira sin distorsión a una realidad predeterminada (este fue, por ejemplo, el punto que Foucault sacó a la luz sobre la era clásica: el lenguaje no era un problema). Con el «giro lingüístico» (a partir de Saussure, aproximadamente), el lenguaje comenzó a mirarse a sí mismo, y el grueso amasijo de significados generados sistemáticamente se hizo un problema enorme: ¿cómo representa el lenguaje al mundo cuando, inherentemente, cualquier palabra puede representar a cualquier cosa? Las relaciones *entre los signos mismos*, y no tanto las relaciones más simples entre signos y cosas, se convirtieron en objeto de intensa investigación.

Vimos que este giro tomaba dos direcciones generales siguiendo, o bien la senda de la hermenéutica (significado generado por el trasfondo y las prácticas sociales que a menudo son no discursivas y sólo pueden ser entendidas *dentro* del contexto mismo), o el sendero derecho del estructuralismo (el significado es generado por estructuras o patrones supraindividuales con un comportamiento lingüístico, gobernado por leyes, que sólo puede ser entendido desde fuera a través de una investigación externa). La hermenéutica se enfocó en los *significados* (II), que sólo podían ser comprendidos desde la participación empática, y el estructuralismo se enfocó en los *significantes* (ID), que pueden ser estudiados de

forma óptima desde una postura externa distanciada.

Este estructuralismo del sendero derecho pronto dio lugar a los neo- y posestructuralistas (Foucault, Barthes, Lacan, Derrida), surgidos a partir de la intuición de que los significantes mismos en gran medida «flotan libremente», no están anclados en un mundo empírico previo, sino que a menudo lo están en la política, el poder o el prejuicio. Es decir, el significado no está simplemente a nuestra disposición en las superficies, listo para ser percibido sin ambigüedades como una mancha de color (la idiotez total de las teorías empíricas), sino que más bien es un complejo sistema autorreferencial, profundamente dependiente del contexto..., y los contextos son ilimitados.

Esto dio a los deconstruccionistas posestructurales la herramienta para deconstruir agresivamente (a menudo salvajemente) significados previamente considerados indelebles e invariablemente establecidos, «tal como son las cosas»: ahora el significado y su mundo se revelaba no como una percepción sino como una construcción, y en la medida en que esas construcciones se habían tomado por verdades eternas, podían ser deconstruidas para comprobar lo efímeras que eran, cuánto dependían del contexto, cómo los contextos cambian continuamente y en consecuencia, por principio, nunca podrán ser dominados...

Los deconstruccionistas (empezaron en Yale, a partir de un trío de profesores universitarios —Derrida mismo, el brillante Paul de Man y J. Miller— que fueron apodados «los *boa-deconstructores*») comenzaron examinando *textos literarios* (el examen que hizo Derrida del doble uso que daba Rousseau al término *naturaleza* sigue siendo un clásico). Como indiqué anteriormente, un texto literario, en la medida en que intenta ser un «trabajo completo», «una obra de arte», «una totalidad auto-contenida», emitirá uno o más IOI ocultos, implícitos; ocultos o implícitos porque el lenguaje tiende a tomar su propia naturaleza como dada o transparente. Aunque en principio los deconstruccionistas no articularon los principios de sus procedimientos (no articularon el principio IOI, aunque lo estaban usando), sin embargo los usaron con eficiencia brutal.

Es decir, un texto literario, como todo holón, emite algún tipo de IOI: será contradictorio en algunos puntos esenciales; usará ciertos términos clave dándoles significados opuestos; asumirá verdades que no puede generar; se replegará sobre sí mismo reflexivamente escapando así de su propio mensaje; creará una

jerarquía de significados que después el texto mismo alterará; creará oposiciones binarias que pretenderán estar separadas pero se desharán mutuamente; marginalizará algunas nociones afirmando que no son centrales y sin embargo definirá las nociones centrales en función de las marginales (la lista es prácticamente ilimitada, y los deconstruccionistas apuntaron sólo a estos IOI, sólo a estas contradicciones ocultas, inconsistencias y autotraiciones que el texto mismo emitiría *inherentemente*). Este fue exactamente el programa de los deconstruccionistas: encontrar los puntos en los que el texto se refiere a sí mismo y demostrar que eventualmente se acaba contradiciendo y se deconstruye (de la misma forma que las matemáticas cuando intentan ser completas y coherentes).

De igual modo que el descubrimiento del principio IOI en matemáticas causó alteraciones que rozaron el pánico, los deconstruccionistas se convirtieron en los terroristas del mundo lingüístico, haciendo temblar de miedo las paredes de las academias oficiales. *Cada* texto, sin excepción, podía ser deconstruido (porque cada holón emite un IOI; en el texto literario, busca simplemente el significado que el texto trata de transmitir, muestra que ese significado depende de un contexto más allá del texto y por tanto está totalmente fuera de control para el texto mismo, y de esta forma el texto se «deshace»; no es una obra artística autocontenida sino una portavoz inconsciente de contextos más allá de su control, contextos que empantanan su mensaje y lo dejan flotando en un mar de significantes de los que sólo es parcialmente consciente: lejos de transmitir un impacto artístico y noble, es el estúpido lacayo de contextos que lo utilizan y abusan de él, contextos que al parecer son demasiado ignorantes para entender).

Los deconstruccionistas, habiendo (implícitamente) tropezado con el principio IOI dentro de los holones literarios, finalmente dejaron que esta verdad girara sobre sí misma hasta perder el control y se presentara de formas que simplemente no estaban contenidas en dicha verdad; esto acabó volviéndose contra ellos y deconstruyó a los deconstruccionistas. Hemos visto repetidamente a lo largo de este libro que el hecho de que los contextos sean deslizantes no significa que sean *meramente* arbitrarios y estén impuestos *simplemente* por el poder o el prejuicio. Los contextos se deslizan, pero a menudo lo hacen de forma estable; el significado está ligado al contexto, pero muchos contextos son comunes o compartidos (y pueden ser revelados por el

entendimiento mutuo); los contextos son ilimitados, lo que no impide que estén fijados de forma relativamente estable. El hecho de que la realidad sociocultural esté construida en gran medida no significa que haya sido construida de forma arbitraria, porque el significado lingüístico mismo está expuesto a restricciones lingüísticas (en los dominios del yo y del nosotros) y esto hace que el *significado* esté ligado a *pruebas de validez* que pueden ser confirmadas en el círculo intersubjetivo, pruebas de la validez de la verdad, la veracidad, la adecuación cultural y el encaje funcional. Como resumí en el capítulo 5, los deconstruccionistas (y los relativistas extremos) pasaron de afirmar que en última instancia ninguna perspectiva tiene privilegios, a decir que todas son simplemente iguales: en ese momento esta perspectiva se vuelve sobre sí misma, corta y deconstruye su propia afirmación de validez, y se desmorona bajo su ya precariamente ligero peso.

De la misma forma que el descubrimiento del principio IOI en las matemáticas les hizo pasar de verdades cerradas autosuficientes a verdades estables, abiertas y relativas (con un periodo de pánico por medio), el mundo literario comenzó a hacer una transición parecida (igualmente con mucho pánico al comienzo). Pronto se hizo obvio que el resultado final de la crítica literaria deconstruccionista siempre era el mismo: el texto estalla. La deconstrucción se convirtió en un disolvente válido para todos los propósitos; nos decía algo sobre los holones literarios y sobre el lenguaje en general (todos los textos emiten un IOI), pero sobre algunos textos específicos no tenía nada que decir. Como crítica literaria no tenía ningún valor (incluso Foucault se refirió a Derrida como a un terrorista literario).

Esta era una «crítica literaria» hecha a la carta para los radicales de alquiler de los sesenta: ¿no tienen ingenio como para construir un edificio? Ningún problema, que se dediquen a hacerlos estallar (véase Wilber, *Boomeritis*). Miles de disertaciones doctorales sobre temas deconstruccionistas fueron elaboradas en las universidades americanas y, en ellas, individuos como Stanley Fish, la más tenue de las tenues bombillas posmodernas, abrían camino. Para el año 1979, Derrida era la autoridad más frecuentemente citada en los escritos remitidos al semanario de la Asociación de Lengua Moderna.

La deconstrucción, como movimiento, nunca llegó a tener arraigo en Alemania, Francia o Inglaterra (ni en ninguna otra parte); por eso, en el momento álgido del frenesí deconstructor, Jaques

Derrida exclamó: «¡América es deconstrucción!» Nunca llegó a calar en ningún otro país porque, aparte del descubrimiento del principio IOI en la literatura, no tenía nada más sustancial que decir: sólo podía deconstruir lo que otros habían tenido la creatividad de construir: era parasitaria hasta la médula. Y acabó, como a menudo se ha señalado, en el nihilismo puro, donde disolvió su propia postura y credibilidad.

El fin de cualquier tipo de movimiento deconstructor serio llegó con la debacle de Paul de Man. En la mañana del 1 de diciembre de 1987, el *New York Times* informó que un joven intelectual belga llamado Ortwin de Graef había descubierto recientemente pruebas incontrovertibles de que, en los años cuarenta, Paul de Man, el más dotado y brillante de los deconstructores americanos, había sido simpatizante de la causa nazi (escribiendo artículos y entrevistas para periódicos belgas en apoyo de esta; algo que le había costado mucho esconder); había sido autor de artículos tales como «Los judíos en la literatura contemporánea», donde afirmaba, entre otras cosas, que «una solución a la cuestión judía..., no tendría consecuencias deplorables para Occidente aunque supusiera, por decirlo todo, la pérdida de unas pocas personalidades mediocres...».

Los deconstructores salieron inmediatamente en defensa de De Man con todas las herramientas conceptuales que tenían a su disposición e intentaron furiosamente demostrar que los contextos inherentemente deslizantes significaban que las acciones pronazis de De Man hacían de él justamente lo *contrario* de un simpatizante del nazismo, y que ayudar a los nazis no era realmente ayudarles, que su postura antijudía era realmente projudía, que el criminal era realmente la víctima y otras variaciones sobre el tema de que «sí» realmente quiere decir «no» porque los contextos son ilimitados... (Curiosamente, los deconstruccionistas no pensaban que «menos salario» significara «más salario», o que «no posesiones» realmente supusiera tener «posesiones». Es sorprendente cómo el lenguaje se pone al derecho cuando uno es sincero.)

En pocas palabras, la defensa deconstruccionista se quedó en que, como no hay ningún lugar en el que anclar la verdad y la justicia, tampoco puede haber falsedad o injusticia, así es que el crimen de Paul de Man era realmente su opuesto binario: inocencia; otra desastrosa jerarquía de valores había sido deconstruida e invertida, una inversión que convertía un acto criminal en una afirmación meramente lingüística, y excusaba un demonio ontológico

presentándolo como *faux pas* literario, tan molesto, digamos, como un participio que se nos hubiera quedado colgando.

Locura aperspectival: es el inevitable juego final al que lleva confundir contextos deslizantes con contextos meramente arbitrarios, y es también el juego final al que nos conduce la desconexión entre el significado y las pruebas de validez; estas toman contextos y los mantienen el tiempo suficiente para establecer quién ayudó o no ayudó a los nazis.

Como he indicado en el texto, la mejor forma de entender el valor relativo de las verdades parciales con las que se tropezaron los deconstruccionistas es ponerlas en el contexto de la deconstrucción de Nagarjuna, que es más profunda y radical (y, paradójicamente, mucho más sana). En ella, a las verdades relativas se les concede una realidad relativa (las matemáticas funcionan bien en el reino finito, mientras se admitan sus IOI y no pretendan ser absolutas); pero Nagarjuna demuestra que si cualquier verdad realtiva es hecha absoluta, se contradice y *se deconstruye a sí misma* (que es lo que le pasó a la deconstrucción cuando pensó que era absoluta). Véase nota 1 de este capítulo.

Para Nagarjuna, la deconstrucción de verdades relativas no deja detrás de sí el nihilismo, sino el Vacío: limpia la basura conceptual del ojo de la mente y permite el despliegue de un espacio de intuición no-dual llevando así hasta el límite todo el juego del IOI: si no quieres ser completamente autocontradictorio, debes llegar a descansar en el Vacío infinito, que es lo único que rescata a los IOI y libera el alma en el corazón del Misterio infinito.

5. Taylor, *Hegel*, p. 39. La cursiva es mía.

6. *Ibíd.*, pag. 44. He cambiado «hombres» por «hombres y mujeres».

7. Citado en Weiss, *Hegel*, p. 15. Como dije anteriormente (capítulo 8), el desarrollo superior es importante no porque se mueva más cerca del Fundamento, sino porque hace más difícil la negación del Fundamento siempre presente.

8. En cuanto al uso de la visión-lógica: Kant diferenció cuidadosamente el uso de los Tres Grandes (teoría, moral, juicio), expresados teóricamente en la investigación empírico-analítica y pragmáticamente en la moralidad categórica («actúa como si la ley que gobierna tu comportamiento pudiera ser universal»; un ejemplo de moral posconvencional), y por mucho que expresó su esperanza de que el juicio estético pudiera hacer el puente entre la teoría y la

práctica, sus propios esfuerzos en este sentido, aunque muy sugerentes para toda una generación, en conjunto no resultaron satisfactorios.

Lo primero que hizo Fichte fue intentar romper el sostén de la racionalidad formal demoliendo el concepto kantiano de la «cosa-en-sí». Si, como Kant decía, la cosa-en-sí nunca puede ser conocida, entonces no existe, dice Fichte. En su lugar situó el poder de la imaginación productiva del Yo infinito supraindividual, lo que en esencia significaba: no es que haya una cosa-en-sí misma eternamente incognoscible y diferente de la conciencia, que impacta la conciencia y «causa» la percepción; más bien, hay sólo un proceso de vida dinámica que llega a conocerse de diversas formas, y para hacerlo primero se divide, por así decirlo, en el objeto y el sujeto finitos (pero ambos proceden del mismo fundamento, de forma que su aparente incompatibilidad nunca es definitiva, y ese fundamento puede ser recuperado en la percepción pura no-dual).

Pero el fundamento del que habla Fichte es casi siempre la Sobre-Alma, el Testigo del nivel psíquico (su Ego puro); dice de él que está «en recesión perpetua», algo muy típico de las intuiciones del Testigo psíquico (el Testigo causal *nunca* recede). Expresa su visión psíquica a través de la visión-lógica centáurica, lo que se demuestra notablemente en su posición moral, que pide «una organización que trascienda al Estado individual, a saber: una Federación de todos los Estados», lo que significa una comunidad planetaria de ciudadanos mundiales. Schelling era de la misma opinión.

En cuanto al *significado existencial* que, como hemos visto, acompaña tan a menudo a la visión-lógica: «En estos grupos románticos había un trascender irónico, un ir más allá de las formas dadas de existencia social. Esto [paradójica pero típicamente] da como resultado un sentimiento de vacío con respecto al significado de la vida. Ahora se ve que el problema central del siglo XX, a saber, la cuestión del significado de la vida, se exteriorizó de forma muy intensa en el segundo periodo del romanticismo» (Tillich, p. 385).

La Razón de Hegel (*Vernunft*) —como opuesta al entendimiento (*Verstand*) de las operaciones formales— es una variedad de la visión-lógica pura: dialéctica, unificadora de opuestos; sus miembros «pasan de uno a otro» en todo momento, y un miembro implica/contiene a todos los demás (lógica reticular). La «interpenetración de opuestos» era una de las características que

resumía la visión-lógica (Engels).

En cuanto a su vislumbre de los dominios transpersonales superiores, como he mencionado, Fichte parece haber tenido una posición muy clara en el nivel psíquico; su puro Ego es casi el puro Testigo del nivel psíquico (o Sobre-Alma), al que

Fichte se acerca a través de la práctica de «observar al yo que observa», lo que obviamente no puede hacerse, pero por esa misma razón lleva a una intuición «en constante recesión» del Testigo: que no puede ser visto, pero a través suyo todo lo visto se mueve. El método de Fichte produce una apertura, en mi opinión, al Testigo del nivel psíquico, pero no llega a la estabilidad del Testigo sutil o causal; sin embargo, fue un paso de gigante hacia delante en relación al nivel operacional formal y un verdadero florecimiento del vedanta occidental.

El Absoluto de Hegel es muy similar al causal inferior o *saguna* Brahmán: la «naturaleza consecuente de Dios», el Holón último (en perpetuo proceso) que abarca a todos los holones manifestados (y en este sentido especial depende de ellos), y sus categorías son muy similares a los arquetipos del sutil superior («Naturaleza primordial»). Muchas tradiciones, como el yogachara de Asanga y Vasubandhu, ven los arquetipos como hábitos-recuerdos más que como Formas eternas, aunque todos están de acuerdo en que son procesos formativos anteriores a, pero no diferentes de, cualquier manifestación particular. Hegel no tenía, al parecer, experiencias ni conceptos del causal puro inmanifestado, y en este sentido su chiste sobre Shelling («la noche oscura en la que todas las vacas son parecidas») se vuelve contra él. Su «infinito-en-lo-finito» es «causal inferior en lo finito», y no «el último-en-lo-finito».

Esto se ve también en relación a dos aspectos del causal superior que Hegel negó y que, por tanto, evidencian que su infinito estaba en otra parte (en el causal inferior y no en el superior). Primero, el causal superior o inmanifestado no depende de ni se ve afectado por la manifestación: la manifestación misma no le añade ni le quita nada de ninguna forma (todo el mundo, dijo Eckhart, no añade nada a la Divinidad; este es también el punto de vista de Plotino y de Ramana). Segundo, no podemos decir que la creación surge *necesariamente* del causal; sin embargo, tampoco podemos decir que no lo hace (estas son dos visiones alternativas del Espíritu, pero el Espíritu no es alternativo, no es dualista). Cuando los sabios hablan de la «superabundancia del Uno» y de su «rebosar en y como

los Muchos», esto es una concesión poética al mundo verbal; definitivamente no es la base de un principio de razón suficiente. Cuando quiera que la «espontánea superabundancia» es reducida a un principio de razón suficiente (y vemos esto en pensadores tan distintos como Spinoza, Leibniz, algunos aspectos de Santo Tomás, Hegel, etc.), es obvio que están intentando «pensar su camino» hacia o desde el Espíritu, y eso nunca, nunca puede funcionar.

Volvemos ahora al causal inferior (Dios-final, *saguna* Brahmán): como Holón (en perpetuo receso) de todos los holones manifestados participa en la experiencia de cada holón y es, en un sentido, el «resultado» de la suma total de todos los holones de la experiencia en ese punto de manifestación, aunque no sea simplemente la suma (sino también el proceso de organización). Esto está muy cerca de la Naturaleza consecuente de Whitehead y del Espíritu autorrealizador de Hegel, en el que todo es preservado (incluida su «naturaleza primordial» de procesos formativos en el sutil superior, que son anteriores pero no diferentes de cualquier manifestación).

Las breves pero inconfundibles experiencias de Schelling en el causal superior se evidencian en su doctrina del puro Abismo indiferenciado (*Urgrund*) —puro Vacío—, que evidentemente es una noche oscura en la que todas las vacas se parecen.

Como Hegel, sin embargo, no parece tener una experiencia clara o concepto de los estadios últimos; su «infinito-en-lo-finito» es «el causal-superior-en-lo-finito».

Todas estas experiencias (o intuiciones) eran, en gran medida, interpretadas hacia abajo en términos de visión-lógica, lo que no permitía que hubiera procedimientos repetibles que probaran su existencia; este es el fallo fatal del Idealismo. Indudablemente, los idealistas percibieron porciones importantes del dominio transpersonal y al menos hicieron de ellas la piedra angular filosófica de sus sistemas. Pero percibir las no es vivirlas: el Idealismo no tenía una práctica contemplativa que asegurara resultados repetibles de sus intuiciones aleatorias. Además, como la visión-lógica era el nivel real al que estaban más establemente adaptados, tendían a confundir el Espíritu con la visión-lógica misma; de hecho, esto es exactamente lo que hace Hegel («Lo real es racional [Razón = visión-lógica o trama dialéctica], lo racional es real»).

En este sentido, los idealistas eran evidentemente «Idea-

ístas» o «Mente-ístas», no «Pneuma-ístas» o «Espíritu-ístas». En términos yogachara, los idealistas identificaban la Realidad con *manas* (en el mejor de los casos teñido de *alaya-vijnana*) y no se abrieron paso claramente al Alaya puro (o Amala), o Mismidad causal/no-dual.

Esto llevó a Hegel a creer que todo lo esencial en el mundo manifestado podía ser *deducido* a través del razonamiento dialéctico, haciéndole confundir deducción lógica con proceso histórico.

No hizo falta un Russell o un Moore para deshacer fundamentalmente esta proposición. Mucha gente quedó sorprendida por su naturaleza «forzada» o «mecánica». No se trata tanto de que las conclusiones generales de Hegel fueran equivocadas sino de que su metodología estaba totalmente fuera de lugar en los dominios transpersonales. Pero incluso dentro de su propio sistema, Hegel no pudo aportar la «reconciliación» (lo que podríamos llamar la «integración última») que el sistema prometía. Tal como yo lo expondría, la dialéctica puede llevarte a la visión-lógica y señalar permanentemente hacia los dominios superiores (incluso causales) —un hecho nada desdeñable—, pero realmente no puede llevarte a esos niveles superiores, y por tanto, finalmente, no puede integrar definitivamente las corrientes ascendente y descendente en el ser humano (aunque, podemos decir, que es un paso en la dirección adecuada).

Schelling era consciente de esta inadecuación y dedicó los años que le quedaban a desarrollar una filosofía existencial («positiva») que yo creo adecuada, ya que el nivel centáurico-existencial era y siempre ha sido el punto fundamental de los idealistas. La visión-lógica centáurica puede integrar el Ascenso y el Descenso hasta y desde este nivel, pero no más allá de ese origen común y esa «reconciliación» real. Como Schiller, viejo amigo de Schelling, diría: «En realidad siempre será preponderante uno de estos dos elementos [Ascenso y Descenso] sobre el otro; y el punto más alto al que puede llegar la experiencia [hasta donde ellos sabían] consiste en una oscilación entre estos dos principios»: es decir, entre huir de las sombras o abrazarlas; no llegaron a descubrir la conciencia no-dual que une trascendencia y abrazo en cada acto de una conciencia no selectiva.

9. Como argumentaré en el volumen III, la gran lucha de la posmodernidad ha sido la de volver, en primer lugar y por encima de todo, a la visión-lógica centáurica, el cuerpo-mente integral

aperspectival como centro de gravedad del colectivo social (un desarrollo que, según expondré, tuvo que esperar al del ordenador y al de la tecnología de la información; la base industrial sólo podía sustentar una racionalidad instrumental).

Resumiendo, yo lo analizo así: el objetivo de la modernidad se centraba en el Ego racional; el objetivo de la posmodernidad se centra en el centauro dentro de la visión-lógica aperspectival (los relacionaré con sus bases industriales o informacionales en el volumen II) (véase también *The Marriage of sense and soul* y *Psicología integral*).

Como indiqué en la nota 5 del capítulo 11, podemos definir la modernidad de forma general diciendo que consiste en cualquiera de los factores siguientes o una combinación de ellos: 1) la diferenciación de los Tres Grandes (Kant); 2) la aparición de la filosofía del ego-sujeto (Habermas); 3) el surgimiento de la racionalidad instrumental (Heidegger) como base de la industrialización; 4) la transparencia (naturaleza «no problemática») del lenguaje (pre-Saussure); 5) el giro generalizado hacia dentro (Taylor) y 6) el progreso univalente. He resumido todos ellos como «el Ego en la racionalidad». De forma similar, la posmodernidad puede ser definida de forma general como un intento de ir más allá de (o al menos de responder a) estos factores (centrándose especialmente en la «visión-lógica» centáurica).

El primer factor (la diferenciación de los Tres Grandes) es, en muchos sentidos, el elemento crucial; y la *integración* de los Tres Grandes, una vez que han sido irrevocablemente diferenciados, sigue siendo el problema fundamental en el desarrollo desde la modernidad hasta la posmodernidad. En un mundo global cada vez más unido por el lenguaje de las ciencias naturales (u otros lenguajes similares y monológicos, ya sean financieros, informativos, económicos o ecológicos), el dilema recalcitrante es la integración de los individuos cada vez más aislados (el yo) con formas significativas de comunidad (el nosotros) sobre el trasfondo de la ciencia natural universalista (el ello). En las sociedades donde el nosotros colectivo se las ha arreglado para evolucionar más allá de la magia tribal y del imperialismo mítico (donde los Tres Grandes han sido diferenciados), la integración del individuo y la cultura sigue siendo aún muy problemáticas.

En ningún lugar esto se hace más obvio (y está más exacerbado) que en América; algunos astutos observadores de la

vida americana, comenzando de forma destacada con Alexis de Tocqueville, han vuelto una y otra vez a las dificultades y dilemas de integrar el nuevo Ego emergido (y su «individualismo») con las corrientes más amplias de la vida social. De hecho, Tocqueville ayudó a poner en circulación una nueva palabra: «“Individualismo” es una palabra acuñada recientemente —escribió— para expresar una nueva idea. El individualismo es un sentimiento calmado y considerado que dispone a cada ciudadano a aislarse de los demás y retirarse en el círculo de su familia y amigos; dentro de esta pequeña sociedad hecha a su gusto, deja alegremente que la otra sociedad cuide de sí misma.» Es el ego autónomo y desimplicado de la Ilustración radical llevado a su límite social y exacerbado en la América de la autoafirmación, presente en todos sus estereotipos, desde el puritano hasta el vaquero.

Robert Bellah y *The good society*

Este «nuevo individualismo» has sido examinado de forma penetrante por Robert Bellah y sus colegas (Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swindler, Steven Tipton), de forma especial en *Habits of the heart* y *The good society*. En *Habits of the heart*, Bellah y colaboradores identifican las cuatro corrientes principales que moldean el carácter americano: bíblica, republicana, utilitarista y expresivista (representadas, por ejemplo, por Winthrop, Jefferson, Franklin y Whitman). Aunque las cuatro tendencias resaltan fuertemente el individualismo, las dos primeras (bíblica y republicana) son formas de lo que los autores llaman «realismo social»: la creencia de que la sociedad es al menos tan real e importante como el individuo y que el significado y las compensaciones se hallan en las relaciones y en la comunidad; mientras que las dos segundas (utilitarista y expresivista) son formas de «individualismo ontológico»: la creencia de que la sociedad es un «segundo orden, derivado o constructo artificial» y el individuo es la realidad primaria. En un sentido, las dos primeras ponen énfasis en la importancia de la comunión y las dos últimas acentúan la acción individual.

A Bellah y colaboradores les gustaría ver que las dos tendencias del realismo social (las que ponen el énfasis en la comunión) se «pusieran al día», o que de alguna forma se «readaptasen» como contrapeso del individualismo rampante (hiper-individualidad). El problema es cómo llevarlo a cabo

exactamente, y su análisis, aunque a menudo profundo, no es del todo convincente. La dificultad, tal como yo lo veo, consiste en que las *dos* tendencias hacia la comunión derivan de sociedades agrarias (de sus fuertes estructuras patriarcales de participación mítica) y, por tanto, estos «pegamentos sociales» a menudo están repletos de sexismo, racismo, elitismo, jerarquías de dominación, etc. (lo que Bellah y compañía admiten).

Las dos tendencias últimas (las fuertemente individualistas) derivan, por supuesto, de la modernidad y de la Ilustración: el individualismo utilitarista (que acentúa la racionalidad calculadora) se originó en la Ilustración utilitarista inglesa (Locke y Bentham), y la tendencia expresivista (que acentúa la expresión de sentimientos y la ética del «sentirse bien») procede de la rebelión Eco-romántica. Según Bellah, estas dos tendencias (utilitarista y expresivista) a menudo se han fusionado para producir el individualismo americano, que es extremadamente activo, hiperindividualista, casi «atomista» (creo que es verdad).

Como sugiere mi propio análisis, este «hiper-Ego» (Ego racional utilitarista o egoísmo divino expresivo) surgió al mismo tiempo que el *Kósmos* colapsaba en términos planos y monológicos, *carentes* de cualquier *distinción cualitativa*; esto está íntimamente relacionado con *la falta de integración* de los Tres Grandes una vez que han sido diferenciados de forma irrevocable. Bellah: «Si las culturas populares hacen de la falta de distinciones cualitativas una virtud, y si la cultura intelectual, por estar dividida, duda en decir nada sobre los temas más generales de la existencia, ¿cómo puede mantenerse unida nuestra cultura?» (p. 281).

La respuesta es que está «tenuemente» unida: «La cultura de la separación ofrece dos formas de integración (¿o debemos decir pseudo-integración?) que resultan estar derivadas del individualismo utilitarista y expresivo, lo cual no es una sorpresa. Una es el sueño del éxito personal... La segunda es la puesta en común de los sentimientos personales más vívidos... Pero este es un tipo extraño de integración, porque el mundo en el que nos integramos está definido únicamente por una transición espasmódica entre la tensión y la relajación y *no presenta distinciones cualitativas* de tiempo y espacio, bien y mal, significado y su carencia» (p. 281; la cursiva es mía).

Según Bellah y asociados, el mundo carente de toda distinción cualitativa no es analizado desde el punto de vista de lo

que *merece la pena* conseguir, sino simplemente en términos de lo que *funciona* (como ya dijimos, «¿Qué significa?» es reducido a «¿Qué es lo que hace?»): los *medios eficientes* sustituyen a cualquier criterio *defines* que merezcan la pena). Bellah: «Para la mayoría de nosotros, es más fácil pensar en cómo conseguir lo que queremos que saber exactamente qué es lo que deberíamos querer» (p. 21).

Esto está ejemplificado en las dos «figuras» dominantes de la cultura de la separación: el hombre de negocios (utilitarista) y el terapeuta (expresivista). «Como el hombre de negocios, el terapeuta da por hecha la organización funcional de la sociedad industrial; es el contexto no problemático de la vida. La meta de la vida reside en obtener una cierta combinación de ocupación y “estilo de vida” que sea económicamente posible y psíquicamente tolerable, que “funcione”. El terapeuta, como el hombre de negocios, toma los fines tal *como le son dados*; se centra en la efectividad de los medios» (P. 47; la cursiva es mía; véase nota 42 del capítulo 4 para una revisión de la noción de «adaptación» como aceptación encubierta de un contexto «no problemático».)

«Entre ellos dos, el hombre de negocios y el terapeuta, definen en gran medida las líneas generales de la cultura americana del siglo XX.» Ambos se centran *en el individuo*, «al que se presume capaz de elegir los roles que quiere jugar y los compromisos que desea realizar, pero no sobre la base de una verdad superior sino sobre el criterio de la efectividad de la vida tal como la juzga el propio individuo» (p. 47).

En particular, tal como el individuo la *siente*. Como todos los «valores» se suponen iguales (no hay distinciones cualitativas explícitas), entonces cualquier cosa que me haga sentirme bien debe de ser buena, mientras no hiera abiertamente a nadie. «Las normas morales —dice Bellah— dan paso a los gustos estéticos» (p. 60).

Bellah nos lleva entonces al núcleo del asunto: «Si el yo está definido por su capacidad de elegir sus propios valores, ¿en qué se basan estas elecciones? Para muchos, simplemente no hay un criterio objetivable para elegir un valor o comportamiento por encima de otro. Las propias preferencias idiosincrásicas son su propia justificación. La acción justa es simplemente aquella que le produce al agente el desafío más excitante o el mejor sentimiento acerca de sí mismo» (pp. 75-76).

«Ahora bien, si los “yoes” están definidos por sus preferencias, pero estas son arbitrarias, entonces cada yo constituye

su *propio universo moral*, y no hay forma de reconciliar las propuestas de lo que es bueno en sí mismo» (p. 76; la cursiva es mía).

Tenemos aquí el deslizamiento del expresivista (Ecoromántico), que ya nos es muy familiar, hacia el egoísmo divino y el sentimiento biocéntrico, hacia «la cultura de Narciso», según Lasch. No es de extrañar que grandes segmentos de la cultura americana se sientan atraídos hacia cualquier cosa: desde la inmersión sensorio/material en el consumismo, hasta todo lo que sea sexualmente excitante; o el tribalismo biocéntrico/egocéntrico revestido de nuevo paradigma; las «terapias» corporales expresivistas; los «valores» idiosincrásicos de «hacer cada uno lo suyo»; los «significados» fluctuantes que siguen la corriente de los sentimientos pasajeros, y las «relaciones» cuyo fin principal es «sentirse bien», relaciones que se forman y disuelven tan deprisa como los efímeros sentimientos que las impulsan.

Bellah y colaboradores siguen adelante y señalan que en este tipo de ambiente de «sentirse bien», todos los valores se reducen en último término a valores económicos, porque donde prevalecen los sentimientos sólo el dinero puede comprar el tiempo necesario para permitírseles: cuanto más dinero tengas, tantos más sentimientos libres te puedes permitir. «En ausencia de criterios objetivables respecto del bien y del mal, de lo justo y lo equivocado, el yo y sus sentimientos se convierten en nuestra única guía moral. ¿Qué tipo de mundo es habitado por este tipo de yo, progresando continuamente, aunque sin ningún fin moral? Un mundo en el que a cada individuo le es asignado su “trocito de espacio” en el que es totalmente libre dentro de esos límites. Pero mientras que cualquiera puede tener asignado su propio espacio privado, sólo los que tienen suficiente dinero pueden permitirse hacer lo que quieren» (p. 76). Bajo estas circunstancias, «la utilidad» reemplaza al deber; «ser bueno» se convierte en «sentirse bien»..., y *eso* depende principalmente del dinero.

Esta es la «extraña y espasmódica integración» de la cultura de la separación: trabaja todo lo que puedas (utilitarista) para retirarte a la «libertad» de un espacio privado de sentimiento egoico (expresivista) o de sentimientos compartidos en un enclave adecuado a tu estilo de vida.

Volviendo al punto original, lo que ha fallado miserablemente es la *integración* de los Tres Grandes (exacerbada en América, pero plenamente evidenciada en la modernidad en general).

Especialmente impactado por el egoísmo divino (y regresivo) en alternancia con el individualismo utilitarista (véase *Boomeritis*), Bellah encuentra que «lo que ha fracasado a todos los niveles (desde la sociedad de naciones a la sociedad nacional, las comunidades locales o la familia) es la *integración*: hemos puesto nuestro propio bien, como individuos, como grupos, como nación, por delante del bien común» (p. 285).

Acaba con una conclusión general obviamente sustentada en el análisis ofrecido en su libro: «No llegamos a ver que la extrema fragmentación del mundo moderno es lo que realmente amenaza al individualismo; que lo mejor de nuestra separación e individuación: nuestro sentido de dignidad y autonomía personales, *requieren una nueva integración* si han de ser mantenidos.

»La noción de una *transición hacia un nuevo nivel de integración social* puede ser tachada de utopía absurda, de ser un proyecto para la creación de una sociedad perfecta. Pero la transformación de la que estamos hablando es a la vez necesaria y modesta. Sin ella, evidentemente, puede que no haya mucho futuro en el que pensar» (p. 286; la cursiva es mía).

La dificultad que ellos y la posmodernidad están tratando de resolver, según yo la veo, está constituida precisamente por la tensión entre las dos tendencias «comunales» (bíblica y republicana) y las dos tendencias hiperindividuales (utilitarista y expresivista). Las corrientes, bíblica y republicana, basadas en la sociedad agrícola (ambas son variaciones de la ética del deber formulada por primera vez en las sociedades de participación mítica) parecen ser las únicas que pueden contrarrestar el hiperindividualismo y el «yo sin trabas» de la modernidad. Evidentemente, esta tensión se refleja en el debate constante entre el individualismo liberal (yo sin trabas) y las distintas formas de teorías comunitarias (del yo saturado/situado).

Limpia a las tendencias bíblicas y republicanas de su racismo, sexismo, jerarquías de dominación, etc., no parece una «puesta al día» suficiente para poder soportar la carga de la integración de los Tres Grandes, mientras que las formas de «integración» de las tendencias individualistas muy a menudo parecen más bien «pseudointegraciones». Este dilema, el dilema de la posmodernidad, es el tema central de los volúmenes II y III.

La evolución de la religión

En cuanto al trabajo pionero de Bellah sobre la evolución de

los sistemas religiosos, véase *Beyond belief*. Bellah presenta una versión estándar de algunos de los veinte principios y, por supuesto, estoy de acuerdo con él en estos puntos. Por ejemplo: «Defino la evolución de cualquier sistema como un proceso de diferenciación [principio 12b] y complejidad organizativa [12a] crecientes, lo que dota al organismo, sistema social o a la unidad en cuestión [cualquier holón en evolución] de una mayor capacidad para adaptarse a su entorno, de forma que en algún sentido es más autónomo [12d] de lo que eran sus antecesores menos complejos», aunque, por supuesto, «formas más simples pueden prosperar y sobrevivir junto a otras más complejas» (p. 21).

Además, Bellah señala que «al igual que está claro desde hace mucho tiempo que los niveles de complejidad social y cultural son comprendidos de forma óptima dentro de un marco de referencia evolutivo, parece inevitable que la religión también deba ser considerada dentro de ese marco» (p. 16).

El simbolismo religioso, dice Bellah, «tiende a cambiar con el tiempo, al menos en algunos casos, hacia formas más diferenciadas y comprensivas... [principio 12]». Bellah propone entonces *cinco estadios fundamentales* dentro de la evolución religiosa, a los que llama primitivo, arcaico, histórico, moderno temprano y moderno, que corresponden aproximadamente a nuestros arcaico/mágico, mítico, mítico-racional, racional-egoico temprano y racional/existencial. Una comparación de estos estadios con mis descripciones mostrará fuertes correlaciones y similitudes.

Bellah concluye que «la libertad ha aumentado [principio 12d] porque en cada estadio sucesivo la relación de los humanos con sus condiciones de existencia ha sido concebida como más compleja, más abierta y más sujeta a cambios y desarrollos. Este esquema de la evolución religiosa ha implicado, casi en cada punto, una teoría general de la evolución social» (pp. 24, 44); esta es la causa por la que Habermas se siente también inspirado por el trabajo de Bellah.

Al mismo tiempo, Bellah es muy consciente de lo que hemos llamado la *dialéctica* del progreso; no todo es simplemente dulzura y progresión ligera: «En cada estadio el aumento de libertad supone también una mayor libertad de elegir la destrucción» (p. xvi).

Más allá de estas amplias áreas de acuerdo, mi principal crítica a su planteamiento se debe a que está basado casi exclusivamente en el análisis del sistema de acción social según el modelo general cibernético (siguiendo a Parsons en gran medida): es

la teoría de sistemas habitual del cuadrante inferior derecho que siempre tiende a disolver la profundidad cualitativa en términos de acción funcional y variables de comportamiento, y por tanto disuelve las distinciones entre auténtico y legítimo (la capacidad de transformación vertical y de desvelar profundidades es disuelta en la capacidad horizontal de traslación y encaje funcional: el sendero derecho habitual que convierte el ser en hacer).

Bellah: «Un sistema de acción puede ser definido como el comportamiento simbólicamente controlado y sistemáticamente organizado de uno o más organismos biológicos.» Los mensajes simbólicos son reducidos, por tanto, a una recuperación *representacional* y monológica de mensajes internos o externos: «La información en tal sistema consiste en gran medida en mensajes simbólicos que *indican* [representan] algo sobre el estado interno o la situación externa del sistema de acción» (pp. 9, 10).

Este es el reduccionismo monológico habitual, y conduce de forma natural a relegar todas las dimensiones del sendero izquierdo a ser lo que «queda» después del análisis de sistemas: «Así, el conjunto de patrones simbólicos que existen en un sistema estará parcialmente determinado por la naturaleza del mundo externo con el que ese sistema debe tratar y por la naturaleza de las leyes que gobiernan el proceso cognitivo del cerebro [todo ello sendero derecho]. Dentro de estos límites hay un campo de libertad muy amplio, dentro del cual los patrones simbólicos alternativos pueden operar con igual o casi *igual efectividad*.» Así, cuestiones sobre el *valor* o autenticidad de esas «alternativas iguales» no merecen ninguna atención dentro de las construcciones del encaje funcional y la legitimidad (p. 10).

Este reduccionismo lleva naturalmente a una visión de la «acción simbólica» como *unificador monológico* de significado y motivación dentro de un sistema *behaviourista*, y por tanto la función de la religión se limita a: «La religión es el mecanismo más general de integrar significado y motivación en sistemas de acción»; en consecuencia, cualquier sistema simbólico que ofrezca esta «integración» es «religioso», sea «verdadero» o no (p. 12). El valor de verdad de todas las proposiciones religiosas se reduce así a la capacidad funcional de sus proposiciones de *parecer* verdaderas y significativas, lo que entonces provee al eslabón «integrador» de motivación. Pero esto supone reducir la verdad simplemente al valor funcional de mantener-algo-como-verdad, lo que acaba por disolver

la propia pretensión de verdad de la teoría misma.

Bellah quizá sea demasiado optimista en cuanto a la capacidad del «modelo cibernético» para integrar los senderos izquierdo y derecho. «Es precisamente la insistencia en la autonomía, capacidad de aprendizaje, decisión y control lo que da al modelo cibernético la capacidad, carente en otros modelos mecanicistas y orgánicos, de asimilar las contribuciones de las disciplinas humanistas (el *Geisteswissenschaften*) sin abandonar un planteamiento esencialmente científico» (p. 10).

Pero lo que se ha hecho cada vez más obvio es la *incapacidad* de la teoría de sistemas monológica, cibernética y representacional de integrar situaciones dialógicas, intersubjetivas e interpretativas. El espacio subjetivo que construye estos modelos cibernéticos representativos no está construido únicamente sobre representaciones, sino también sobre situaciones interpretativas e intersubjetivas no formuladas dentro de la teoría que supuestamente tendría que explicarlas. La creencia de que estos modelos monológicos *pueden* explicarlas *es* el paradigma fundamental de la Ilustración con todos sus aspectos inadecuados, todo lo malo sobre el ego cartesiano desimplicado y suspendido sobre la realidad.

Es verdad que la religión busca la integración del significado, como dimensión del sendero izquierdo, con la motivación, como comportamiento del sendero derecho; pero el componente de significado no puede ser reducido a la representación monológica sin destruir completamente la integración buscada.

No niego la mayoría de los detalles del análisis funcional del sendero derecho que hace Bellah; niego que sea el único o incluso el más básico de los posibles análisis de la religión. Bellah ha refinado muchas de estas visiones y discute algunos de estos temas en la introducción de *Beyond belief*. Como la sección previa de *Habits of the heart* hace obvio, Bellah se ha hecho muy sensible a la importancia de las distinciones cualitativas y los valores ontológicos, como proveedores de significado para poder realizar la deseada integración; significado que no puede ser cubierto por la cibernética o la teoría de sistemas.

10. Como dijimos anteriormente, al insistir en que la noosfera es parte de la biosfera, la integración real se bloquea totalmente porque la noosfera no es parte de la biosfera, sino que la biosfera es parte de la noosfera (y partes del ser humano son partes de las dos). La «integración» del campo Eco se inventa únicamente a través de

una regresión ontológica que confunde gran extensión con gran profundidad poniendo en peligro ambas.

11. Una pequeña fracción de las ecofeministas se han rebelado contra la bioigualdad plana; examinaré sus importantes contribuciones en el volumen II (Zimmerman, por ejemplo, ha extraído material de sus trabajos al igual que Cheney; todo ello será cuidadosamente evaluado).

Sin embargo, en general, las ecofeministas han sustituido simplemente la comunión-egoica por la individualidad-egoica, por estar aún atrapadas en el otro polo, el de la Eco-comunión, del paradigma fundamental de la Ilustración. Así, cuando intentan huir de la violencia e igualación que supone la visión plana, acaban perpetuándola de forma más sutil pero igualmente insidiosa.

Por poner un ejemplo, Charlene Spretnak, en *States of grace*, continúa su ataque comenzado en varios libros previos contra todo lo individualista (que adscribe, y no de forma incorrecta, a la estructura masculina) y, por el contrario, destaca un planteamiento basado totalmente en la comunión (más femenino, por así decirlo). Pero más tarde, cuando llegamos a la orientación espiritual que suplantaré y curará la visión «patriarcal» del mundo, acaba, incomprensiblemente, defendiendo una forma amplia de la meditación *vipassana* del budismo theravada (el sendero arquetípicamente ascendente de Oriente, radicalmente dualista e hiper-hiperindividualista); un sendero que niega la Diosa, el Descenso, la Bondad y la Plenitud, un sendero que históricamente ha negado y devaluado el cuerpo, la tierra (samsara), el sexo (y la tentación sexual última, la mujer). La postura de Spretnak supone saltar de la sartén para caer al fuego.

Universales sexuales

Al mismo tiempo, creo que Spretnak y otras feministas que insisten en la existencia de diferencias natales universales, entre las esferas de valores masculina y femenina, tienen mucha razón. Pero la mayoría de los intentos de delinear estos «factores sexuales universales» no adoptan un punto de vista universal. En el volumen II, que está basado en gran cantidad de pruebas y argumentos, sugiero que se puede proponer una visión mucho más adecuada delineando, al menos, las formas de traslación y transformación que operan en hombres y mujeres. Con este planteamiento tenemos, además de los factores universales de fuerza/movilidad, libertad

sexual, nacimiento/periodo lactante de los niños y diferencias táctiles (y otras diferencias biológicas conocidas), lo siguiente: propongo la visión de que, como media, los hombres tienden a *trasladar* poniendo el énfasis en la individualidad, mientras que las mujeres lo hacen en la comunión. Y los hombres tienden a *transformar* poniendo el énfasis en Eros (trascendencia), en tanto que las mujeres lo hacen en Ágape (inmanencia).

Estos dos «factores universales básicos» (refiriéndonos a las diferencias natales en las formas de traducir y transformar) ayudan a explicar una gran cantidad de datos interculturales y valores diferenciales masculino/femeninos. En el volumen II, intento mostrar la aplicabilidad de los citados factores universales reformulando los distintos estadios de desarrollo de las relaciones psicológicas, morales, cognitivas y de objeto tal como aparecen (a veces de forma muy diferente) en el hombre y la mujer (tanto el hombre como la mujer trasladan con individualidad y comunión, pero lo que sugiero es que los hombres tienden a poner más énfasis en la individualidad y las mujeres en la comunión; lo mismo ocurre con la transformación: los hombres y mujeres tienen acceso tanto a Eros como a Ágape, pero los hombres tienden a resaltar el primero y las mujeres el segundo). Rastreo también la evolución de estos factores universales tal como aparecen en el desarrollo histórico (a lo largo de los, más o menos, seis estadios principales que sigue la evolución tecnológica/cosmovisión).

Como sugerí en el capítulo 5, la cuestión está en aislar un conjunto de constantes o diferencias universales y hacer después un seguimiento de ellas a medida que se van manifestando de distintas formas debido a las diferentes visiones del mundo, estructuras de producción, infraestructuras tecnoeconómicas, etc. Estas distintas estructuras, en distintos momentos de la evolución, fueron situando valores diferentes en las esferas masculina y femenina, resaltando y favoreciendo una o la otra, y a veces las dos. Pero la opresión, prácticamente, no tiene valor explicativo dentro de este esquema, lo que nos libera de la visión de que los-hombres-son-unos-cerdos y las mujeres-son-estúpidas-borregas.

Sobre el estatus histórico de hombres y mujeres (hasta la actualidad), la mayoría de los análisis feministas radicales y ecofeministas sufren claramente (incluso fatalmente) de una visión unidimensional (que analiza únicamente las diferencias de traslación y no las de transformación: individualidad *versus* comunión es su

única escala). Debido a que no tienen en cuenta los distintos estadios de trascendencia histórica y de transformación (Ascenso), estos análisis feministas se ven forzados a hacer que la individualidad y la comunión cubran el terreno que pertenece a Eros y Ágape. Por tanto, están obligados a ver la individualidad, y los «hombres», como «malos»; la comunión, y la «mujer», como «buenas». Entonces, la malvada individualidad ha debido de oprimir la bondadosa comunión, y las mujeres quedan definidas como fundamentalmente moldeadas por el Otro. Decir que los hombres forzaron a las mujeres a amoldarse es definir las como más débiles. Decir que no se opusieron a la opresión porque tenían lavado el cerebro es definir las como estúpidas. Esto es inútil y supone una autoderrota. Cuando se aplica un análisis multidimensional, estas categorías de amoldadas/más débiles/más estúpidas son innecesarias para que pueda empezar el juego.

Finalmente, estos factores universales nos dan una serie de claves muy claras en relación a las caras masculina y femenina del Espíritu, y a las diferencias entre espiritualidad masculina y femenina, sus prácticas y objetivos (todo ello será cuidadosamente examinado).

Mi posición ante la mayoría de las formas del ecofeminismo puede ser resumida así: al negar cualquier trascendencia verdadera y Ascenso (Eros), la mayoría de las ecofeministas ponen el énfasis sólo en la inmanencia y el Descenso (Ágape). Permanecen casadas con la planicie y de esta forma simplemente sustituyen la más femenina comunión por la más masculina individualidad: no calculan la planicie sino que comulgan con ella.

La misma falta de profundidad vertical y trascendencia, la misma heterarquía «no jerárquica» de sombras, la misma incapacidad de transformar; en realidad, sólo otra forma de trasladar la misma planicie: la mononaturalidad ahora no es Dios sino la Diosa.

No se trata de que este tipo de planteamientos estén simplemente equivocados, sino de que necesitan desesperadamente ser complementados, suplementados y redondeados. Debido a que la cultura occidental, desde el tiempo de la Ego-Ilustración, ha destacado la hiperindividualidad (como hemos visto ampliamente), la rebelión Eco-romántica (de la que el ecofeminismo es un vástago directo) tendía siempre a resaltar la comunión y, por tanto, dar un mayor énfasis (a veces total) a lo femenino. Pero como también vimos, este énfasis Eco-romántico en lo femenino/comunión era

simplemente el otro polo del paradigma fundamental de la Ilustración (junto al gran orden interconectado de la mononaturaleza): el otro lado de la misma calle plana.

Lo que les faltaba tanto al Ego (individualidad) como al Eco (comunidad), y lo que les sigue faltando de forma patética, es el equilibrio no sólo de individualidad y comunidad sino de Ascenso y Descenso, Eros y Ágape, trascendencia e inmanencia. Lo que no hace falta es más de la misma visión dualista, ahora desde el otro lado de la misma moneda: sólo Ágape sobre Eros, sólo inmanencia sobre trascendencia. Esto sólo son más notas fragmentadas y esquizoides a Platón, aún atrapadas, en las ecofeministas (y otros ecoaplanados), en un mundo fragmentado y dualista. [Para una visión más inclusiva, véase *The eye of spirit*, «Integral feminism», capítulo 8]

12. En el volumen II revisaré cómo individualidad/comunidad, como derechos/responsabilidades, intervienen en las estructuras masculinas/femeninas, basándome, por supuesto, en las observaciones de Gilligan de que los hombres tienden a la individualidad/derechos y las mujeres a la comunidad/responsabilidades/relaciones; esto es un prelude de las caras masculina y femenina del Espíritu, situadas en el contexto de la Gran Holarquía del Ser. No será sólo una aventura teórica; los estatus reales de hombres y mujeres en las cinco o seis épocas tecnológicas principales serán examinadas cuidadosamente buscando las claves de su orientación innata.

13. Que los holones menos significativos tengan menos derechos (y menos responsabilidades) que los holones más significativos *no* significa que *no* tengan derechos, y el reconocimiento de esos derechos relativos es parte de la Liberación de la Vida (Birch y Cobb) inherente al yo Eco-noético y su Comunidad con todos los seres sensibles.

Tal como sugerí en las notas anteriores (en especial nota 23 del capítulo 8), la Intuición Moral Básica es «proteger y promover la mayor profundidad para la máxima extensión». Es decir, cuando intuimos el Espíritu, lo intuimos realmente tal como aparece en los cuatro cuadrantes (porque se manifiesta como los cuatro cuadrantes; o, en resumen, como yo, nosotros y ello). Así, cuando intuyo el Espíritu claramente, intuyo su belleza no sólo en mí mismo, en mi propia profundidad, en mi dominio del yo, sino igualmente en el dominio de todos los demás seres, que comparten el Espíritu conmigo (y como yo). Por tanto, deseo proteger y fomentar el

Espíritu no sólo en mí, sino en todos los seres que poseen ese Espíritu, y tiendo, si lo intuyo con claridad, a *poner en práctica* este desarrollo espiritual en tantos seres como sea posible: intuyo el Espíritu no sólo como Yo, no sólo como Nosotros, sino como el impulso de poner en práctica esa realización como un estado de cosas objetivo (Ello) en el mundo.

Debido a que el Espíritu se manifiesta igualmente como los cuatro cuadrantes (o como yo, nosotros y ello), la intuición espiritual, cuando es aprehendida claramente, lo es como deseo de extender la profundidad del yo a la extensión de nosotros como estado objetivo de cosas (Ello): Buda, Sangha, Dharma. Proteger y fomentar la mayor profundidad para la mayor extensión.

Cómo poner en práctica exactamente esta Intuición Moral Básica (IMB) —los detalles reales de su aplicación— es algo que no viene dado en la intuición pura. Los detalles de su aplicación son parte del proyecto intersubjetivo social y cultural que todos nosotros, en comunicación abierta y libre de dominación, debemos discutir y decidir. Esta es la causa por la que la respuesta moral humana es una mezcla sutil de lo Divino y lo Humano. El hecho de que intuya claramente el Espíritu en todos los «yoes», nosotros y ellos, no significa que automáticamente sepa los detalles (científicos, filosóficos, éticos, culturales o de otro tipo) que deben estar incluidos en la decisión final. De hecho, puedo tener una clara intuición del Espíritu pero desempaquetarla de forma inadecuada debido a mi falta de comprensión y entendimiento relativos.

Por ejemplo, un maestro zen puede tener una profunda intuición de unidad con el *Kósmos*, con Gaia y todos sus habitantes, y puede estar dedicado a no dañar a un solo ser vivo, pero eso no significa que automáticamente sepa que determinados productos químicos matan la vida. La IMB es la infusión de lo Divino en nuestra conciencia, no el desarrollo de los detalles específicos.

Anteriormente di como ejemplo uno de los dilemas morales más agónicos de nuestro tiempo: el aborto. Para el nivel de desarrollo egocéntrico (preconvencional) es, en la mayoría de los casos, totalmente aceptable, porque este nivel de desarrollo sólo reconoce la profundidad en sí mismo (extiende la profundidad sólo a una amplitud de 1, a saber, el divino egoísmo; como mostró la investigación de Kohlberg, la *moralidad* en este estadio es «lo que yo quiera»). Este nivel intuye el Espíritu (*como todos los niveles*), pero con su conciencia limitada, la Intuición Moral Básica (proteger y

fomentar la mayor profundidad para la máxima extensión) se muestra como: cuidar en primer lugar del número uno, y después de quienquiera que lo apoye. (El infanticidio es muy común en tribus organizadas según las normas preconventionales; Lenski informa de que, en estas sociedades, un tercio de los niños son «tirados» al nacer; esto es, sin embargo, perfectamente *legítimo* en ese nivel porque la capacidad de aguante ecológico de las tribus era muy limitado —en general, unas cuarenta personas máximo— y el infanticidio era la forma más aceptable de control de población; con esta práctica se servía al principio de la mayor profundidad para la mayor extensión.)

Con la expansión de conciencia hasta el nivel sociocéntrico/conventional, el alcance se extiende hasta incluir el propio grupo, cultura o nación. La IMB (la mayor profundidad para la mayor amplitud) se muestra entonces como «mi país, con razón o sin ella» (la profundidad es extendida hasta abarcar a toda la gente del grupo escogido, pero pocos o ningún extranjero). En la mayoría de las culturas agrarias de participación mítica, el aborto es considerado un pecado, porque el feto es un potencial converso del dios mítico y por tanto parte del propio grupo; de esta forma el infanticidio es parte del teocidio mítico, que podría atraer una catastrófica respuesta por parte de Dios (dentro del círculo mítico, esa es una creencia muy *legítima*).

Por otro lado, en las primeras sociedades *horticultoras* míticas, el infanticidio como *sacrificio* a la Diosa era considerado aceptable, incluso obligatorio, porque el sacrificio de esa profundidad particular *umentaba* la mayor profundidad para la mayor extensión (asegurando una cosecha fructífera, por ejemplo). *Dentro* de esa estructura horticultora/mítica, este es un desempaquetamiento *legítimo* de la IMB (y sólo se vuelve «inmoral» cuando *realmente* está disponible una mayor profundidad colectiva que condena esta práctica como inaceptable: el caso clásico de Abraham, al que, en primer lugar, se le pide asesinar a su hijo para después anularse el sacrificio: esta es la transición exacta entre lo hortícola/mítico y lo agrario/mítico-racional).

Con la expansión de la conciencia hasta el nivel posconventional (racional-mundicéntrico) se extiende el alcance, hasta incluir universalmente a todos los humanos de forma no etnocéntrica (sin tener en cuenta el estatus mítico de «grupo elegido»); es aquí donde el aborto se convierte, por primera vez, en

un *dilema* profundo: hay casos en los que podría ser adecuado, y en otros no.

Yo creo que la dificultad proviene de que *la forma* de la IMB es proteger y fomentar la mayor profundidad para la mayor amplitud, y esto significa que *siempre* hay que sacrificar algo de profundidad a cambio de una mayor profundidad para una extensión más amplia. El argumento femenino en pro de la legalización del aborto (o de la opción), aunque no se expone exactamente en estos términos, se resume así: la profundidad de la madre (y en consecuencia de la sociedad) podría dañarse tanto al tener el niño, que con la legalización del aborto se sirve de forma óptima a la mayor profundidad para la mayor extensión (la Unión Soviética, por ejemplo, usó este argumento de forma explícita; consecuentemente más de un tercio de las mujeres abortó).

Este argumento (en pro de la elección) está relacionado directamente con el tema de los *derechos reproductivos*: en su intento de crecer más allá del patriarcado (que una vez fue adecuado pero ya está pasado de moda y supone predominantemente derechos de actuación para los hombres en la noosfera) es esencial que a las mujeres les sea dado el derecho sobre sus propias capacidades reproductivas. Como «derecho» *siempre* quiere decir «valor de totalidad» o «*valor autónomo*» (tal como se explica en el texto), los *derechos* reproductivos significan que las mujeres tomarán las decisiones ellas mismas, *autónomamente*, *no como parte* (o responsabilidad) de *otra* entidad (tal como el Gobierno o la sociedad). Como siempre, si estos derechos no son reconocidos, entonces la *totalidad*, la autonomía anunciada por estos derechos, *no* se mantiene: en este sentido la mujer no es su propia totalidad, su propia persona (por ejemplo, si los derechos no son reconocidos, esa totalidad particular se disuelve; los derechos de la mujer revierten hacia otra entidad, en este caso la sociedad, y las mujeres que abortan son declaradas criminales).

Estos son los argumentos legítimos en favor de la opción al aborto (que generalmente está limitada al primer trimestre, otro ejemplo del desempaqueamiento de la IMB: en el primer trimestre, la profundidad del feto es tan relativamente pequeña que el sacrificarlo a un esquema mayor parece más aceptable; sin embargo, en el momento en el que el feto se hace «viable» —es decir, en el momento en el que puede o podría mantener su propia vida— es una totalidad autónoma, y entonces estamos forzados a reconocer sus

derechos como *totalidad* independiente; sacrificarlo en ese momento es un asesinato).

Yo mantengo que, decidamos lo que decidamos respecto a este (u otros) asunto, la IMB no nos proporciona decisiones rápidas y hechas, solamente nos infunde la preocupación espiritual que se desempaqueta según el nivel de profundidad de la persona que intuye, y siempre tiene la forma de «proteger y fomentar la mayor profundidad para la mayor extensión» (lo mejor que esa persona pueda entenderlo).

Ocurre lo mismo con los derechos de los animales y nuestra comprensión de ellos. El hecho de que los animales tengan relativamente menos derechos que los humanos no significa que no tengan derechos. Es decir, tienen una cierta profundidad, una cierta totalidad; son fines en sí mismos que poseen un *valor intrínseco*. El peso que se les conceda exactamente a los derechos de los animales es algo que puede ser *objeto de un debate equilibrado*; mi opinión es que, con la expansión de la racionalidad más allá de lo egoico-racional (humano mundicéntrico) hasta lo centáurico e incluso lo psíquico (todas las formas de vida), la forma que toma la IMB expandida (más profunda y más amplia) es el reconocimiento de otros derechos además de los humanos.

Esto no significa que no podamos matar animales si lo necesitamos genuinamente; significa que a cualquiera que actúe desde el nivel centáurico o psíquico le molestará que matemos animales descuidada o innecesariamente. Y cuanto mayor sea la profundidad del animal que matamos (por ejemplo, un simio frente a un gusano), tanto mayor será el valor intrínseco que destruimos. Estas muertes molestarán más a los individuos más evolucionados porque la mayor profundidad para la mayor extensión ahora comienza a incluir también a la vida no humana.

Por supuesto esto no significa que todos los individuos a los que les molesta la matanza de animales operen desde el nivel centáurico o psíquico. De hecho, a menudo es al revés: demasiados activistas de los derechos de los animales están tan repletos de furia ideológica que traicionan no sólo la sensibilidad moral, sino que representan el egoísmo divino enganchado a una causa conveniente.

Además, muchos activistas de los derechos de los animales, implícitamente, y a veces explícitamente, valoran la vida animal por encima de la humana: si el análisis que he presentado se acerca en algo a la verdad, estos individuos están atrapados en lo que sólo

puede ser llamado una patología moral regresiva, una regresión que deja poco lugar para su farisea retórica.

El hecho de que intentemos, en el mejor de los sentidos, extender ciertos derechos elementales a los animales (especialmente a los más desarrollados, a los mamíferos y ciertamente a todos los primates) significa simplemente que, como *cultura*, hemos *evolucionado* hasta una expansión de conciencia en la que *reconocemos* que la IMB se extiende más allá de la vida humana; y extender estos derechos elementales a los animales significa que tenemos la capacidad de *reconocer* el valor de *totalidad*, el valor intrínseco de esos holones y los *derechos* para proteger la *totalidad* del holón, ese animal particular (hasta donde decidamos llevar esos derechos). Si no reconocemos esos derechos, entonces esa totalidad no es honrada y la disolveremos indiscriminadamente (por ejemplo, mataremos animales sin ningún cuidado).

Esta es la perspectiva del valor-intrínseco en la argumentación en pro de los derechos de los animales (la destrucción de profundidad es errónea en y por sí misma); por otro lado, el valor-extrínseco es que nuestras propias vidas dependen del florecimiento de la mayor variedad posible de animales (diversidad del ecosistema). Finalmente nos hacemos daño a nosotros mismos.

Pero lo interesante de la Intuición Moral Básica es que no lleva sólo la orden de «proteger sólo la profundidad». El mandamiento es: «Protege los cuatro cuadrantes lo mejor que puedas», es decir: protege no sólo la profundidad sino el producto de la profundidad por la extensión (y esto siempre demanda sacrificios porque en un mundo de limitaciones, no todos pueden florecer paradisiácamamente). Esto es evidente incluso en el control de la población animal. Hace mucho que hemos reconocido que limitar la población animal (matando algunos animales, sí) permite que la gran población animal florezca más fácilmente: sacrificamos una profundidad particular en pro de un mayor producto de profundidad por extensión. (Esto confunde a los más rabiosos activistas pro derechos de los animales que quieren hacer todos los derechos absolutos, algo que nunca va a funcionar.)

En una era de límites, estamos empezando a enfrentar el mismo dilema con los seres humanos. En el campo de la sanidad, una versión en miniatura de la diatriba anterior se pone de manifiesto en nuestras decisiones sobre qué enfermedades serán cubiertas por la Seguridad Social. ¿Qué es mejor: gastar cien mil dólares para curar a

una persona que tenga una enfermedad extraña o dejar que muera y gastar el dinero en salvar a doce personas con enfermedades menos «caras»? En una era de límites nos vemos forzados a elegir (y probablemente elegiríamos lo segundo). Vayamos un paso más allá: ¿Qué pasa si esa persona es el presidente, o Albert Einstein, o Mozart, y los doce son criminales condenados a muerte? ¿Veis cómo funciona el dilema? ¿Cómo desempaquetamos la intuición de que debemos fomentar y proteger la mayor profundidad para la mayor extensión? La intuición nos es dada; el desempaquetamiento es nuestro dilema moral, siempre.

La Intuición Moral Básica es una infusión de Cuidado hacia los cuatro cuadrantes, pero no llega con instrucciones grabadas en piedra. ¿Qué vale más un simio o mil sapos? Probablemente el simio. Pero yo creo que *todas* nuestras decisiones morales (y dilemas) tienen en última instancia esa forma porque todas están impulsadas por la intuición «la mayor profundidad para la mayor extensión», y diversos *tipos* de profundidad y *grados* de extensión son necesariamente sacrificados para dar el mayor producto de profundidad por extensión; cómo elijamos esos sacrificios es siempre nuestro dilema moral, el reflejo preciso de la dualidad de samsara y sus IOI. (El reconocimiento de *tipos* de profundidad —todo un espectro de profundidad— es lo que separa esta postura de la de los utilitaristas planos, que interpretan toda profundidad como la monofelicidad del placer sensorial, lo cual les impide decidir si es preferible un cerdo feliz o un Sócrates infeliz. La posición utilitarista, como afirmé anteriormente, es la foma en que aparece la IMB ante la razón monológica plana.)

Como la IMB nos dice que protejamos la profundidad por la extensión y no simplemente la profundidad por sí misma, esto supone una importante matización a la tendencia de juzgar sólo en términos de valor intrínseco. Una totalidad mayor, con más profundidad, tiene por supuesto un valor intrínseco superior, pero eso sólo es la «mitad» de la historia, por así decirlo. Volviendo al caso del simio y los mil sapos: si nos fijamos sólo en el valor intrínseco, elegiríamos al simio. Pero ambos, el simio y los sapos, existen también en un entramado de comuniones extrínsecas (extensión), y si descubrimos que los sapos son parte de un frágil ecosistema y que su muerte alteraría a todo el sistema (ya que los sapos son más fundamentales), entonces elegiríamos salvar los sapos, ya que así preservaríamos la mayor profundidad para la mayor amplitud,

incluyendo probablemente la vida de otros simios (esta es la *demonstración* de que es un asunto complicado; una vez más, la IMB no ofrece los detalles, sólo la Preocupación).

Algo parecido pasa en los delicados temas de los asuntos humanos, como los actos de autoafirmación. Si se puede demostrar que la profundidad de un grupo ha sido oprimida de forma sistemática por otro grupo, entonces la mayor profundidad para la mayor extensión podría implicar intentos de redirigir ese desequilibrio. Lo difícil es, una vez más, demostrarlo.

Menciono estos ejemplos no para pronunciarme a favor de una opción o la otra, sino únicamente para mostrar que la IMB no sólo se centra en la profundidad (lo que le haría tender hacia el fascismo), ni tampoco sólo en la extensión (lo que le haría tender hacia el totalitarismo y la tiranía de la mayoría), sino más bien se centra en ambos. La IMB nos proporciona una intuición para poner en práctica la mayor profundidad para la mayor extensión, una preocupación espiritual por los cuatro cuadrantes; los dolorosos dilemas de cómo poner en práctica esta intuición son los dilemas de seres finitos en circunstancias finitas intentando honrar a lo infinito.

Todos estos temas, y algunas de las soluciones que sugiero (aunque «soluciones» es una palabra demasiado fuerte), son explicados con todo detalle en el volumen III. Aquí sólo quiero atraer la atención sobre el hecho de que todos los holones tienen un cierto grado *de profundidad*, con sus *derechos* correspondientes, y existen en una *extensión* con sus correlativas *responsabilidades*; a medida que nuestra conciencia misma evoluciona hacia mayores profundidades, desempaqueta la IMB de forma más adecuada, lo que nos infunde la conciencia, el impulso y la demanda de extender la mayor profundidad a la mayor extensión, de la mejor manera que sepamos dentro de las ridículas circunstancias que conocemos como samsara.

14. Y, según hemos visto, como el eco-holismo plano confunde gran extensión con gran profundidad, sitúa la instrumentalización exactamente al revés. La biosfera no depende de la noosfera para su existencia (otra forma de decir que la noosfera no es parte de la biosfera, sino que la biosfera es parte de la noosfera). Lo que significa que la biosfera tiene un valor instrumental para la noosfera (y los humanos noosféricos), no viceversa.

Pero mi planteamiento no se detiene, en ninguno de los dominios, en el valor instrumental. Aunque la biosfera sea un

instrumento para la noosfera, la biosfera misma sigue teniendo el mismo valor básico (como Dios/Diosa visible, sensible), y además cada holón biosférico posee su propio grado de valor intrínseco (un simio tiene más valor intrínseco que un átomo, pero éste tiene más valor extrínseco que el primero). Así, todo el *Kósmos* existe en una trama de derechos y responsabilidades correlativa con los grados de profundidad y conciencia. Nada es nunca, simplemente un instrumento de otra cosa, y todo, en última instancia, tiene finalmente el mismo valor Fundamental como manifestación de la Purezza primordial, el Vacío radiante.

15. Al presentar su visión «holística» empírica, la mayor parte de los campos Eco dan por hecho completamente, y de esta forma pasan por alto totalmente, el vasto entramado de significados intersubjetivos y el tejido dialógico que les permite presentar, e incluso entender, una trama holística en primer lugar: no tienen ni idea de la extensa dinámica del intercambio de comunicación intersubjetiva que permite y mantiene su teoría de sistemas de la trama de la vida, y por tanto no tienen recomendaciones reales de cómo reproducir ese acuerdo intersubjetivo y esa comprensión mutua en los demás o en el mundo en general (sólo pueden insistir agresivamente en que todo el mundo esté de acuerdo con ellos y acepte su visión de sistemas, ignorando totalmente cómo se desarrolla el espacio intersubjetivo: desde la comprensión egocéntrica a la sociocéntrica y a la mundicéntrica.

Dar por hecho el espacio intersubjetivo interno (y por tanto ignorar las dimensiones del sendero izquierdo del *Kósmos*), y pensar que todo lo que necesitamos son mapas más precisos del mundo natural: ese es exactamente el paradigma fundamental de la Ilustración (cartesiano), la «orgullosa cultura del reflejo», ese «monstruo de desarrollo detenido» que contribuyó inexorablemente a la actual fragmentación del *Kósmos*, al colapso del *Kósmos* y la consecuente expoliación de Gaia; precisamente por su *incapacidad* de percibir los procesos internos de transformación, de los que depende el reflejo mismo para empezar y sobre los que debe avanzar el acuerdo mutuo, que es lo único que salvará a Gaia.

16. *The guru papers*, un libro de Kramer y Alstad, es un ejemplo típico de planteamiento puramente descendido que pretende ser toda la historia. Los autores ocultan su ignorancia respecto a la corriente ascendente con una crítica de sus prácticas, y después interpretan como «autoritario» cualquier *desafío* a su

postura. Sus esfuerzos son admirables cuando se limitan a permanecer en la mitad de la realidad que ellos admiten, pero siguen estando, en su parcialidad, apoyados en la violencia y el dominio autoritario del Descenso.

De forma similar, *The way: an ecological world-view*, de Goldsmith, es un recital espléndido de la visión Eco-sistémica y estoy de acuerdo con una buena parte de su propuesta, hasta donde llega. Pero es agresivamente monológica y puramente descendida, y por tanto está repleta de anhelo *regresivo* por lo que llama «los primeros periodos en los que la gente en todas partes sabía cómo vivir en armonía con el mundo natural» (la inocencia de esta frase es simplemente sorprendente). Además, esta visión típicamente monológica no tiene una concepción de la dinámica real de las dimensiones izquierdas del *Kósmos*; en este sentido es totalmente dualista y fragmentada. Por supuesto, afirma ser «El Camino», como su título expresa tan claramente, y con gran atrevimiento hace esta afirmación: «Estos principios forman un modelo omniabarcante y autocohérente...» (al parecer nunca ha oído hablar de Tarski o Gödel).

Estos dos libros son biblias arquetípicas del sendero descendido en el mundo actual. Aunque estos planteamientos no tienen ninguna *profundidad*, la sustituyen con un tipo de superficialidad atrevida. En ambos libros, la falta real de la corriente ascendente, de cualquier revelación interna genuinamente transformadora, permite a los portadores de esa visión del mundo seguir con sus asuntos sin ser *cuestionados*. No hay conciencia superior ni inferior a *su* estado actual, sólo una visión monológica diferente que otros deben aceptar. Esto es todo lo que proponen en cuanto a la autotransformación. Su salvación no es una cuestión de trascendencia, en su caso se trata de cambiar la visión de los demás. Esta es la postura de dominación inherente al Descenso; la postura autoritaria que pretende combatir el autoritarismo; la planicie que pretende ser el Todo.

17. Las pruebas de estas dos afirmaciones se presentan en los volúmenes II y III.

En este sentido, una última palabra sobre Stanislav Grof y Jean Gebser, y un comentario sobre el trabajo de Richard Tarnas. Comenzamos con Grof (hago estos comentarios a la luz de los comentarios previos sobre el trabajo de Grof—nota 3 del capítulo 6— que el lector debe haber leído primero):

Stan Grof

Grof, en *Beyond the brain* (1985), señala las dos áreas principales de «desacuerdo» o al menos de «falta de encaje» entre nuestros modelos («a pesar del amplio acuerdo en lo demás»). La primera de estas áreas es la de las matrices perinatales básicas. Grof señala: «En mi opinión, sin una apreciación genuina del descomunal significado del [nacimiento/muerte perinatal], la comprensión de la naturaleza humana está abocada a ser incompleta e insatisfactoria. La integración de estos modelos daría al modelo de Wilber más coherencia lógica y más poder pragmático. Sin ellos, su modelo no puede dar cuenta de importantes datos clínicos, y la descripción de las implicaciones terapéuticas de su modelo seguirá siendo la parte menos convincente de su trabajo para el personal clínico acostumbrado a tratar los problemas prácticos de la psicopatología» (pp. 136-37).

Mis explicaciones del fulcro 0 (nota 3 del capítulo 6) deberían satisfacer, de forma general, la mayor parte de estas objeciones. Desde 1982, he considerado el fulcro 0 como parte integral del modelo del espectro general (debido en primer lugar a la investigación de Stan y las clarificaciones de John Rowan).

El segundo punto principal de «desacuerdo» es la «linealidad» de mi modelo. Como dice Stan: «Mis observaciones sugieren que, a medida que la evolución consciente continúa más allá del centauro hacia los reinos sutiles y posteriores, no sigue una trayectoria lineal, sino que en cierto sentido se pliega sobre sí misma. En este proceso, el individuo vuelve a los primeros estadios del desarrollo, evaluándolos desde el punto de vista del adulto maduro. Al mismo tiempo, él o ella se vuelven conscientes de ciertos aspectos (o cualidades) de esos estadios que estaban implícitos pero no eran reconocidos cuando se confrontaban en el contexto de la evolución lineal. (p. 137).

Mi trabajo en este libro debería dejar claro que, en general, estoy de acuerdo con esta afirmación, pero quizá incluso de forma más radical que Grof. No simplemente cada estadio más allá del ego/centauro sino *cada* estadio del desarrollo despliega y envuelve a los anteriores. Los desarrollistas, desde Loevinger hasta Kohlberg o Piaget, han señalado que cada estadio implica distintos tipos de reelaboración de los patrones previos, que son tomados, envueltos y reasimilados en nuevas estructuras. La naturaleza «lineal» de los

distintos estadios hace referencia simplemente a patrones más amplios de adaptación *estable* (no sólo experiencias temporales), que se desarrollan «linealmente» de la misma forma que una bellota se desarrolla «linealmente» para hacerse un roble. Muchas experiencias temporales pueden ir saltando a lo largo de todo el espectro de experiencias potenciales, pero la adaptación continuada y estable depende de una estructuración holárquica progresiva que debe diferenciar/integrar a sus predecesoras: desplegar, plegar (el «se pliega sobre sí misma» de Grof).

Al mismo tiempo, debido a que los individuos tienen acceso general a los *estados* denso/sutil/causal (vigilia, sueño, sueño profundo), las experiencias temporales pueden, como he dicho, moverse a lo largo de todo el amplio espectro de experiencias posibles. Estas experiencias «cumbre» temporales tienden a ser destacadas en el trabajo de Grof, lo cual está bien (a menudo tienen un efecto terapéutico considerable).

Estoy de acuerdo con todo esto y lo he estado todo el tiempo (pero desde *Up from Eden*, señalé que las experiencias temporales deben ser convertidas en patrones estables si ha de ocurrir el crecimiento real; volveremos a este punto dentro de un momento). Algunos críticos, centrándose en la parte de mi modelo que habla de los «estadios», piensan que tengo algún tipo de calle unidireccional, rígida y monológica en mi mente, a lo largo de la cual se da el desarrollo, paso a paso. Este tipo de concepto estrecho de calle unidireccional *nunca* ha sido asumido por los desarrollistas, cualquiera que sea su variedad; los distintos estadios no sólo se mueven en espirales, dan vueltas, vacilan y vuelven atrás, son simplemente indicadores en el camino del crecimiento (y como tales, son muy importantes pero no monolíticos). Los desarrollistas dan esto por hecho.

Además, en mi modelo, están los niveles básicos u olas de conciencia (de la materia al cuerpo, a la mente, al alma, al espíritu), y las diversas líneas de desarrollo o corrientes (cognición, afectos, moralidad, autoidentidad, espiritualidad/fe, defensas, etcétera) que se mueven con relativa independencia por esos niveles. Así, por ejemplo, una persona puede tener un alto nivel de desarrollo cognitivo, un nivel medio de desarrollo emocional y un bajo nivel espiritual. El desarrollo general no tiene nada de lineal.

No obstante, resaltaré en esta nota que, aunque en general el desarrollo no es lineal, y aunque el yo tiene acceso a todo tipo de

estados alterados y experiencias cumbre temporales —nada de lo cual es lineal—, si esos estados han de convertirse en *rasgos duraderos*, deben entrar en la corriente de desarrollo y pasar de estados a estructuras (o capacidades duraderas). En cualquier línea de desarrollo en que esto ocurra (cognitiva, moral, afectiva, etc.), el desarrollo es «lineal» tal como lo definen los desarrollistas, a saber: cada estadio se basa en ciertas competencias establecidas por sus predecesores (por ejemplo, átomos a moléculas, a células, a organismos), y ninguna cantidad de experiencias cumbre temporales pueden convertir los átomos en células sin pasar antes por la molécula.

En resumen, aunque el modelo que he propuesto deja mucho sitio tanto para estados alterados de conciencia como para estructuras de desarrollo, el modelo de Stan explica principalmente las primeras. Esto, en mi opinión, es una de las principales limitaciones del modelo, pues implica que no puede explicar fácilmente el desarrollo. Como la realización permanente y el acceso estable a los dominios superiores es uno de mis principales intereses, me he centrado menos en los estados temporales y más en los rasgos perdurables, pero reconozco ambos plenamente.

Además, desde mi perspectiva, el sistema del yo se puede extender por todo el espectro de experiencias potenciales (cualificaré esta afirmación enseguida). Al menos, y esto es innegable, hay tres estados principales que están a su disposición permanentemente: denso, sutil y causal (en la vigilia, el sueño y el sueño profundo). Por tanto, en cualquiera de los estadios de crecimiento y desarrollo estable, el yo tiene acceso a experiencias temporales («influjos» o «infusiones» o «trasfusiones») a partir de estos estados.

Estas infusiones temporales no son necesariamente, en y por sí mismas, materia de adaptación estable y estructuralización (como veremos dentro de un momento); pero estas experiencias cumbre pueden ocurrir, y de hecho le ocurren al yo en cualquiera de sus estadios de crecimiento y desarrollo (porque está inmerso en o rodeado de estos tres estados en cada estadio). Siempre he estado de acuerdo en que los niños pueden estar bajo cierto tipo de influjo transpersonal (normalmente del nivel sutil). Esta es la causa de que la «trasmisión» (*chanelling*) desde lo sutil pueda ocurrir en cualquier estadio del desarrollo y de que los fenómenos paranormales no sean particulares de ninguno de los estadios del crecimiento, sino que son

un influjo que puede (o no) ocurrir prácticamente en cualquiera de ellos. También es la causa de que la psicosis, a veces, se vea invadida de trasfusiones místicas (*The atman project*, escrito hace casi dos décadas, es uno de los primeros intentos claros de delinear el influjo de las energías transpersonales en ciertos estados psicóticos debido al fracaso de las traducciones del ego).

Pero muchos teóricos se han centrado tanto en estos espectaculares influjos temporales que el proceso real de desarrollo y crecimiento ha sido muy mal analizado y comprendido. La infusión temporal (con todo lo importante y profunda que es a veces) se convierte en la totalidad de las situaciones de conciencia. Esto ha llevado a que más de un investigador cante las glorias de la psicosis como medio genial de crecimiento místico (por ejemplo, Laing), y las alegrías de la niñez como un estado místico paradisíaco brutalmente fragmentado por el crecimiento (por ejemplo, Norman O. Brown, Michael Washburn).

Las experiencias cumbre pueden suponer una mirada a estados no ordinarios, pero la adaptación estable continúa siendo un proceso de crecimiento (por lo que ni el niño ni el psicótico ni el trasmisor —*chaneller*— pueden ser «dueños» de, y adaptarse establemente a, la infusión: todos estos estados «transpersonales» descansan sobre una base disociativa, por lo que ocurren fuera de la autonomía del sistema del yo; volveré a esto enseguida).

Pero lo que es más importante, la atención dedicada a las experiencias cumbre ha causado una gran confusión sobre lo que *se puede esperar realmente* de ellas. Porque, al contrario de lo que afirman los teóricos de estas experiencias, no *todo* el espectro de conciencia está a nuestra disposición, plenamente formado y sumergido, como un hermoso cofre del tesoro, esperando que lo extraigamos y disfrutemos. La conciencia *crea* tanto como *desentierra*, y por tanto, como veremos, tenemos que ser muy cuidadosos en cómo interpretamos las experiencias cumbre (y lo que es más importante, cuidadosos con el espacio intersubjetivo *en el que* ocurren).

En primer lugar, el hecho de que una experiencia transpersonal implique «reingresar en», «retrabajar» o «reexperimentar» una situación prepersonal (imágenes arcaicas, indisociación *pleromática*, herencia filogenética, identificación con plantas o animales, patrones perinatales, etc.), no significa que la conciencia transpersonal *resida* en esas estructuras arcaicas: es la

conciencia transpersonal la que entra, no las estructuras. La cuestión es siempre: ¿qué es lo que esas estructuras pueden conseguir *por sí mismas* cuando se manifiestan ellas solas? Ninguna estructura prepersonal puede, por sí misma, generar intrínsecamente conciencia transpersonal, pero puede ser objeto, por así decirlo, de la conciencia transpersonal y por tanto ser «reingresada» y «retrabajada», y se convierte entonces en un *vehículo* usado por la conciencia transpersonal, pero no en su *origen*. La falacia pre/trans, aunque a veces es paradójica, sigue firme en su sitio.

Además, como sugiero en *Un Dios sociable*, tenemos que distinguir entre experiencia cumbre, experiencia meseta y adaptación estable; como sugerí en «Paths beyond the ego in the coming decades» (en *Más allá del ego*, de Walsh y Vaughan), el desarrollo superior es la conversión de *estados temporales* en *estructuras permanentes* de adaptación estable. El hecho de que tengamos acceso (limitado pero fluido) a los estados transpersonales no impide que las experiencias temporales no sean lo mismo que la adaptación estable (para una reflexión intuitiva sobre estos temas, véase Reynolds, 1994).

Por esta razón tenemos que ser muy cuidadosos con la afirmación de que todos los dominios psicológicos están abiertos a un acceso fluido. Reynolds (1994) resume así la visión grofiana: «Los datos clínicos que Grof ha reunido durante sesiones terapéuticas con LSD y respiración holotrópica indican una accesibilidad muy fluida a *todos* los dominios de conciencia.»

Pero *no todos* los dominios de conciencia están disponibles (holográficamente o de otra forma) para un sujeto particular de conciencia. Por ejemplo, un adulto en el estadio moral 2 no tiene acceso a la conciencia del estadio moral 6. El estadio moral 6 (con su enorme riqueza y sus características) *no* está disponible al estadio moral 2; ninguna cantidad de LSD, trabajo de respiración u otra intensa y sensacional experiencia construirá las estructuras *intersubjetivas* necesarias para tomar el papel de otro, reflexionar sobre los roles, criticarlos y avanzar hacia la compasión *universal*, que es el único medio a través del cual la conciencia transpersonal puede brillar.

(En cierto sentido, las estructuras profundas de los estadios superiores están presentes como *potenciales* en el individuo —lo que he llamado el «inconsciente de base»— de la misma forma en que Chomsky cree que el cerebro humano viene con todas las lenguas

grabadas en él como potenciales posibles. Pero de la misma forma que esto no quiere decir que un niño de dos meses pueda acceder libremente al francés y hablarlo, un individuo en el estadio 2 del desarrollo moral no puede tener acceso a experiencias del estadio 6.)

Una persona del estadio 2 puede experimentar una disolución temporal de la frontera entre el yo y el otro (y puede que esto le ocurra cuando regresa a las matrices perinatales del nacimiento), pero esa persona «retendrá» o «mantendrá», y por tanto *manifestará*, sólo una comprensión *preconvencional* del estado «no-dual»: o lo que es lo mismo, esa persona prácticamente no lo entenderá en absoluto. Una persona en el estadio moral 2, que *no puede* operar fluidamente desde el rol consensuado del otro, *no* se adaptará de forma estable a la mente universal.

Posmodernismo y espacio intersubjetivo

Stan Grof es consciente de esta situación general, pero creo que él puede estar descuidando también otra área crucial. La tendencia en sus escritos es la de dar por hecho el espacio intersubjetivo (como explicaré dentro de un momento) y después simplemente describir a un sujeto monológico que tiene experiencias monológicas: el sujeto cartesiano tiene una experiencia, ve una imagen arquetípica, experimenta dolor y placer volcánicos, se identifica con las plantas, tiene experiencias de salida del cuerpo, revive el nacimiento, o quizá se disuelve; Grof ha dado un catálogo verdaderamente extraordinario de estas experiencias fenomenológicas (que yo acepto, en su mayor parte, como fenomenología).

Pero toda esa fenomenología *da por hecho*, y por tanto descuida, el punto clave de que el *sujeto* de esas experiencias sólo *se forma* a través de un proceso *intersubjetivo y dialógico*, y existe sólo en función de esas estructuras intersubjetivas, que *nunca* saltan a la conciencia con el LSD o con el trabajo de respiración o con el yoga o con cualquier conciencia simplemente fenomenológica. La lista grofiana de experiencias transpersonales es simplemente una *fenomenología de las experiencias*, y por muy precisa e importante que sea, fracasa (o se queda corta) justamente en el punto en el que falla *toda* fenomenología: da por hechos los patrones subjetivos e intersubjetivos que *hacen* la fenomenología, y por tanto no llega a revelar las estructuras intersubjetivas y los procesos *necesarios* para que estas experiencias *se puedan* desarrollar (véase nota 1 de este

capítulo).

Estas experiencias (cualquier experiencia en este sentido) no se desarrollan en un espacio intersubjetivo predeterminado; ese espacio intersubjetivo sólo existe en, y *por virtud de*, un espacio intersubjetivo formado por procesos evolutivos de comprensión mutua y reconocimiento mutuo, que es el espacio real o «trasfondo» de las experiencias subjetivas (por ejemplo, es el espacio intersubjetivo *en el que* las experiencias vienen y van), un trasfondo que *en sí mismo* no entra en la conciencia como *experiencia* y, por tanto, no puede ser hallado fenomenológicamente, *no puede ser hallado en ninguna de las categorías de Grof* (aunque sean muy importantes).

(Para una discusión del trasfondo y el inconsciente estructural —los patrones ocultos del espacio intersubjetivo— véase nota 28 del capítulo 4. El descubrimiento de la importancia del espacio intersubjetivo construido es la esencia de los paradigmas poscartesianos, desde el estructuralismo a la hermenéutica, la genealogía, arqueología o gramatología; un punto al que volveremos más adelante.)

Al dar por hecho el espacio intersubjetivo, el individuo aislado parece tener una serie de experiencias monológicas, y Grof nos ha dado la fenomenología de muchas de ellas. Pero su análisis deja intacta la naturaleza «dada-por-hecha» del espacio intersubjetivo (en el que ese sujeto y objeto concretos surgen). Este planteamiento está, por tanto, atrapado aún en el paradigma fundamental de la Ilustración, sólo alterado por la *ampliación* de lo que el sujeto *puede* experimentar (la cartografía de experiencias no ordinarias), pero no examina el espacio intersubjetivo que mantiene y permite que ese sujeto particular y sus experiencias concretas surjan en primer lugar. El espacio subjetivo en el que ocurren estas experiencias no está predeterminado ni está libre de problemas: es un espacio en desarrollo.

Y *este* examen nos lleva a los procesos evolutivos y formativos ocultos en la fenomenología, un examen que desvela los estadios de formación del sujeto individual y desvela así *lo que ese sujeto puede asimilar* (y a lo que puede adaptarse establemente) de las experiencias monológicas que le bombardean espectacularmente en los episodios experienciales (trabajo de respiración, LSD, etc.). Este aspecto del análisis nos lleva no sólo a una cartografía y fenomenología de *experiencias* ordinarias y extraordinarias, sino

también a una cartografía experimental de los espacios intersubjetivos *en los que* la experiencia *puede* surgir (y, por tanto, en los *que puede* ser integrada de forma estable). Veremos varios ejemplos de esto en la sección siguiente.

En mi planteamiento, el estudio de las experiencias cumbre temporales que hace la fenomenología (importantes pero limitadas) es incorporado dentro de un marco de referencia más amplio que incluye los estadios formativos de estructuras estables de adaptación: el sujeto que tiene estas experiencias no llegó a la Tierra en paracaídas, plenamente formado, y por tanto los *tipos* de experiencias disponibles *no* están siempre predeterminadas holográficamente ni están a disposición de *cualquier* sujeto (un amplio rango de experiencias transpersonales, sí; la adaptación estable y la asimilación, no. Volveré a esto enseguida).

En resumen, la superación del paradigma fundamental de la Ilustración (desde Locke a Descartes) consiste no únicamente en dar una descripción *más amplia* y nueva del mundo, sino también en reconocer la construcción intersubjetiva de la conciencia que hace la descripción, el despliegue intersubjetivo del espacio *en el que* los sujetos y los objetos se manifiestan (véase nota 15 de este capítulo). Como creo que he demostrado ampliamente a lo largo de este libro, prácticamente todos los autores del «nuevo paradigma» (que *proclaman* ser no-cartesianos; Grof cita con aprobación a la gran mayoría de ellos) son aún cartesianos hasta la médula: simplemente al sujeto de conciencia se le ha dado una nueva descripción del mundo, expandida, no atomista, orientada hacia el proceso, no mecanicista, pero sigue sin haber una comprensión de que el sujeto que hace la descripción ha sido, él mismo, creado por un proceso dialógico que no entra en la conciencia como objeto inmediato y por tanto *nunca* es parte de las descripciones del «nuevo paradigma». (Pierden de vista totalmente los distintos tipos de inconsciente: el «inconsciente estructural», el «inconsciente hermenéutico de fondo» y el «inconsciente funcional», descritos en la nota 28 del capítulo 4; todos ellos constituyen la verdadera innovación de los paradigmas poscartesianos genuinos, desde Heidegger hasta Foucault y Habermas.)

Son precisamente estos procesos formativos del espacio intersubjetivo los que crean una apertura en la que los distintos tipos de sujetos y objetos pueden emerger de forma estable: *estos procesos de desarrollo definen el arco primario de la evolución y adaptación de*

la conciencia. Ninguno de estos procesos llega a aparecer en los «nuevos paradigmas», ni aparecen en las cartografías ampliadas que Grof facilita de las experiencias fenomenológicas.

Las experiencias cumbre pueden dar saltos dentro de todo el espectro de posibilidades en un sentido específico: el adulto medio tiene acceso a todas las imágenes filogenéticas (arquetípicas), las distintas matrices perinatales, el inconsciente psicodinámico, así como a los *estados generales* denso/sutil/causal (vigilia/sueño/sueño profundo). En consecuencia, en cada periodo de veinticuatro horas, el adulto medio pasa por todo el espectro general de conciencia (desde lo denso a lo sutil y causal, y vuelta: Ascenso y Descenso, Evolución e Involución, el Gran Círculo una vez al día, por no mencionar las versiones menores entre medias). Pero estos estados (y las experiencias temporales que generan) pueden ser convertidos en adaptaciones estables y conscientes sólo a través de un proceso holárquico de estructuración: el de convertir estados en rasgos permanentes.

No hay duda de que una experiencia cumbre o meseta puede cambiar la vida de la gente y hacer tambalear sus visiones del mundo, rompiendo las viejas creencias. Pero después, ¿adónde llevan? ¿Qué se hace con ellas? ¿Dónde encajan dentro de la propia estructura? ¿Cómo pueden ser *manifestadas*? ¿Está la gente preparada para una adaptación estable y la toma de responsabilidad consciente que las *cargas* de compasión y sabiduría de las estructuras transpersonales *piden*? ¿O esta «intuición» viene y va como cualquier otra experiencia sensorial, y se diluye en la noche, como recuerdo vagamente hermoso de lo que pudiera haber sido?

Daremos un ejemplo utilizando una vez más los estadios morales (ya que éstos indican cómo la gente se orienta realmente en el espacio transpersonal, en contraste con sus experiencias «privadas»): los primeros cuatro (y hasta cierto punto el quinto) estadios morales de Kohlberg han sido probados actualmente en más de cuarenta culturas diferentes, y aún *no se han hallado excepciones* (hay variaciones menores, pero están dentro de las líneas generales). Hasta donde sabemos, son realmente estructuras universales profundas (Gilligan alteró la superficie, no las formas profundas).

Una persona en el estadio moral 2 que tenga una profunda experiencia de satori (digamos una disolución temporal del yo en el causal inmanifestado, lo que siempre es posible) puede que tenga su sistema de creencias y su visión del mundo profundamente

afectados, y por supuesto esto le puede llevar a transformar su orientación moral en el mundo, lo que significa... subir al estadio moral 3. *No hay ningún otro lugar al que pueda ir*. No puede saltar de forma permanente al estadio moral 6 (o superior) y adaptarse (entre otras cosas porque el estadio 6 opera sobre varias estructuras de los estadios 5 y 4, y éstas no son manifiestas, no están presentes: sería como construir un reloj sin engranajes).

Si nos centramos en el hecho de que realmente las experiencias de satori están a nuestra disposición («acceso fluido»), tendemos a pasar por alto otro hecho crucial: una vez que desaparecen los fuegos artificiales experimentales, el arco de conciencia vuelve a sus patrones estructurales, que evolucionan y se desarrollan en el proceso formativo intersubjetivo. No digo que las revelaciones experimentales no sean importantes (lo contrario); pero digo que se dirigen al reino objetivo fenoménico y tienden a tomar al sujeto de experiencia como monológico y no problemático, como centro preexistente de conciencia contra el que lanzaremos nuestras experiencias hasta que se rinda, en vez de ver que es el espacio intersubjetivo el que permite que surjan tanto el sujeto como el objeto en la conciencia estable: alterar las experiencias objetivas sin dirigirse al espacio intersubjetivo evolutivo en el que surgen los sujetos y objetos, tendrá un efecto de duración limitada (¡este es el punto principal de los paradigmas genuinamente poscartesianos!).

Algunos ejemplos

Dejadme que dé algunos ejemplos del espacio intersubjetivo y de por qué la fenomenología típica no lo revela (y por qué hizo falta el posmodernismo para ir más allá de la fenomenología cartesiana). Digamos que estás viendo una partida de cartas de póquer. El fenómeno real son las cartas; puedes verlas directamente y podrías hacer una fenomenología completa describiendo cuidadosamente cada una de ellas. Pero las cartas están siendo usadas siguiendo diversas *reglas* (las reglas del póquer), y esas reglas no están escritas en las cartas. Esas reglas no aparecen en ninguna parte del fenómeno, y así, ni siquiera una descripción completa y exhaustiva (o fenomenología) de todas las cartas te diría qué reglas se siguen.

Para descubrir las reglas —la verdadera estructura (o gramática, o sintaxis) del juego de póquer— tienes que realizar algún tipo de estructuralismo: tienes que investigar la *conducta colectiva* de las cartas y estudiar sus *patrones de relación*. Tienes que descubrir

qué carta va, dónde y cómo; tienes que clarificar que combinación de cartas «gana»; tienes que descubrir las formas y patrones específicos en que se usan las cartas. Nada de esto está escrito en ninguna parte de las cartas. En resumen, tienes que estudiar las *relaciones intercartas* (las relaciones intersubjetivas). Ninguna cantidad de estudio sobre los sujetos (o solamente los objetos: estamos usando las cartas para referirnos a sujetos u objetos individuales) —ninguna cantidad de fenomenología— te mostrará los patrones intersubjetivos. *Y sin embargo cada carta está obedeciendo estos patrones intersubjetivos.*

Los métodos posmodernos, poscartesianos, están unidos por la creencia de que patrones intersubjetivos (e interobjetivos) de fondo gobiernan buena parte de la fenomenología de los sujetos y objetos individuales, un fondo que no puede ser ubicado por una mera fenomenología o una descripción de esos sujetos y objetos individuales. (Por eso oímos que Foucault, en la nota 1 de este capítulo, explica por qué la fenomenología ni siquiera podía abordar la existencia del significado lingüístico: la fenomenología subjetiva no puede ubicar estructuras intersubjetivas.)

Así, no superamos el paradigma cartesiano dando una fenomenología más expandida, por muy importante que sea (y ésta ha sido la contribución de Grof). Porque aunque tuviéramos sujetos superconscientes y megacartas que pasan por estados alterados, esas cartas aún seguirían patrones que no se pueden hallar en ninguna de ellas. Las aproximaciones genuinamente poscartesianas, por tanto, se enfocan en los patrones intersubjetivos e interobjetivos (ampliamente descritos en la nota 28 del capítulo 4) que crean un espacio o apertura en la que los sujetos y los objetos surgen. E investigan la influencia de este trasfondo en los estados de conciencia individuales (un trasfondo que no se muestra explícitamente en ninguno de los estados de conciencia individuales).

¿Qué significa un «espacio» o «apertura» en este sentido? Originada en Heidegger, aunque toma también muchos otros significados (relacionados), la idea esencial es ésta: la realidad no es una entidad monológica predeterminada que está a nuestro alrededor para que podamos verla; más bien, las diversas prácticas sociales y contextos culturales crean una apertura o espacio en los que aparecen distintos tipos de sujetos y objetos. Por ejemplo, tal como lo diría yo, el espacio mágico crea una apertura en la que

pueden aparecer los objetos animistas; el espacio mítico crea una apertura en el que puede aparecer un Dios cuidador; el espacio racional crea una apertura en la que la compasión mundicéntrica puede aparecer; el espacio psíquico crea una apertura en la que puede aparecer el Alma del Mundo; el espacio causal crea una apertura en la que es posible reconocer el Abismo. Ninguno de ellos está simplemente por allí, entrando en los globos oculares de todo el mundo. No hay un único mundo «dado previamente» (la intuición esencial del posmodernismo).

Por eso el posmodernismo suele estar unido en el reconocimiento de que es el espacio intersubjetivo (con su correlato, el reino interobjetivo) el que *permite* a los sujetos y objetos individuales ser vistos y reconocidos originalmente. Esta es la razón por la que los posestructuralistas posmodernos remontan parte de su linaje a Saussure, que demostró que el lenguaje es una estructura intersubjetiva; y a Nietzsche, que resaltó la interpretación sobre el empirismo. Esta también es la razón por la que los grandes pensadores posmodernos han dado sus respectivas versiones del espacio intersubjetivo de fondo que no puede ser aprehendido por una mera fenomenología (contra Husserl). Heidegger usa la hermenéutica u ontología interpretativa (como vimos: las superficies pueden ser vistas —fenomenología—, pero las profundidades han de ser interpretadas); Foucault usa la arqueología y la genealogía para cavar por debajo y por detrás de los fenómenos (incluso si insiste en que sólo hay superficies, esta buscando las superficies interobjetivas y sus reglas de conducta); Derrida usa la gramatología para ubicar el juego de significantes y sus interminables contextos (ninguno de los cuales puede encontrarse en una fenomenología de significantes). Es este giro posmoderno —que, en su forma constructiva, exige que se tengan en cuenta los cuatro cuadrantes— el que he tratado de incorporar explícitamente, junto con la importante (pero por sí misma inadecuada) fenomenología de la conciencia (que, por sí misma, sigue estando firmemente enraizada en el espacio cartesiano).

Al tratar la psicología individual, el ejemplo típico es el que hemos estado usando: estructuras morales y su desarrollo. La gente suele sentir que es libre de pensar lo que quiera, y dentro de ciertos límites eso es cierto. Pero una persona en el estadio moral 2 no tendrá, bajo ninguna circunstancia, un pensamiento del estadio moral 5. Como he dicho, el estadio 5 está construido con

componentes de todos los estadios anteriores, tal como con las letras se construyen palabras, con ellas frases, con éstas párrafos y nadie ha visto nunca un párrafo sin frases. En otras palabras, las estructuras morales intersubjetivas crean un espacio en el que surgirán los pensamientos individuales, y los pensamientos que no encajen en ese espacio simplemente no surgirán. Esto es a lo que me refiero cuando digo que las estructuras intersubjetivas crean un apertura o espacio en el que los diversos tipos de sujetos y objetos pueden surgir y esto señala la profunda diferencia entre las experiencias que, por un lado, son esencialmente un proceso de *recuperación del pasado* (o volver a vivir), y las que son esencialmente un proceso de *descubrimiento futuro* o construcción evolutiva. Las tomaremos en ese orden:

Por ejemplo, el adulto medio tiene ya en su sitio todas las estructuras relacionadas con el trauma del nacimiento. Estas estructuras perinatales ya han sido «aceptadas sin protestar»; simplemente permanecen inconscientes o no están recuperadas. Todo lo que hace falta, por así decirlo, es que baje un poco el umbral de la amnesia (como quiera que lo concibamos). Lo mismo puede decirse del inconsciente personal dinámico o freudiano y de la herencia filogenética o arcaica: *ya están allí* en su forma estructural real (simplemente están «olvidados» o «sumergidos»).

La recuperación experimental o recuperación de la vivencia de esas estructuras ya formadas puede, sin mucho más, ser terapéutica en y por sí misma (estoy plenamente de acuerdo con Grof respecto a esto). Por supuesto, estas experiencias deberán ser trabajadas, y todavía tendrán que ser encajadas en la marcha progresiva de la estructuralización que define todo crecimiento y evolución (principio 12c). Tendrán que ser asimiladas en el espacio subjetivo del sentido del yo. Siguiendo con el ejemplo de los estadios morales: una persona del estadio moral 6 podría experimentar una identificación con las plantas como indicación de la Vida Una universal; en el estadio moral 1 la experimentará como extensión de su maravilloso yo y llegará a una teoría ontológica de la Maravilla de Ser Yo.

Pero estas estructuras que *ya han evolucionado* (filogenética y ontogenéticamente) pueden ser recuperadas por cualquier técnica que levante suficientemente la barrera de amnesia/represión (LSD, yoga, trabajo de respiración, tensión intensa, etcétera), y así, el trabajar estas experiencias, *en sí mismo*, no demanda una transformación masiva y fundamental del sentido del yo. La revisión

y el trabajo posterior pueden, evidentemente, disolver algunas patologías creadas por la represión o por la sumersión de estructuras pasadas. Esta recuperación (aparte de disolver ciertas patologías) podría llevar también a una transformación que eleve el yo hacia arriba, digamos del estadio 2 al 3, o del 3 al 4, como hemos visto.

Pero, en primer lugar, esto es re TRABAJAR (a menudo terapéuticamente) las estructuras ya presentes pero sumergidas: el peligro *principal* está en levantar las barreras de dolor (o amnesia) que constituyen la represión; el peligro no está en que el ego se tendrá que transformar hacia arriba renunciando fundamentalmente a su estado subjetivo actual: simplemente tiene que trabajar, dentro de ese estado, algún material que ya podría haber estado encajado dentro de ese espacio de no haber sido por la represión. Incluso si (por ejemplo, a través de la identificación con las plantas) el yo cambia su visión objetiva, un cambio de visión objetiva no supone necesariamente un cambio en el espacio subjetivo que mantiene esa visión. Tanto los santos como los idiotas pueden defender la «Vida Una».

Pero la *recuperación* de estructuras del pasado que *ya han sido establecidas* (por el desarrollo filogenético y ontogenético) y después han sido reprimidas o sumergidas (o en todo caso olvidadas), es muy diferente de la construcción de estructuras futuras que se van desarrollando, por primera vez, en la conciencia manifestada. En este caso las intensas revelaciones experienciales no han de ser trabajadas dentro de una estructura subjetiva ya presente, sino que tienen que ser el objeto de un proceso subjetivo e intersubjetivo de construcción de una estructura que aún no existe: las experiencias han de ser parte no de un descubrimiento estructural, sino de una construcción estructural.

En resumen, hay diferencias muy importantes entre excavar *hechos reales* del pasado y encarnar *potenciales futuros*. Los hechos reales (estructuras ya establecidas en la evolución pero sumergidas subsiguientemente) incluyen la herencia filogenética y ontogenética (desde la identificación con la materia/plantas/animales hasta matrices perinatales, el inconsciente psicodinámico freudiano o el inconsciente colectivo arcaico). Aunque puede hacer falta una conciencia transpersonal para acceder a algunas de las estructuras más remotas, la cuestión es que ya están formadas, ya han evolucionado, ya han sido establecidas, y por eso tenemos un «acceso

fluido» a ellas (una vez que se traspasa la barrera de la amnesia por los medios que sean).

Pero los potenciales futuros están a nuestra disposición sólo *como potenciales*: las estructuras mismas *aún no han sido* construidas en la evolución concreta del individuo particular (de la misma forma que los estadios morales superiores son sólo potenciales futuros para los estadios inferiores). Así, como mucho, el individuo medio tiene acceso a *experiencias temporales*, aleatorias (dentro del amplio rango de estados: denso, sutil y causal); experiencias que, si han de penetrar la conciencia como rasgos permanentes, estables, responsables, deben ser construidos dentro de la corriente progresiva de la estructuralización subjetiva e intersubjetiva. Una persona en el estadio de desarrollo moral 2 no puede simplemente desenterrar y tener acceso fluido a las características del estadio de desarrollo moral 5: estas estructuras potenciales futuras deben ser construidas y creadas de forma *intersubjetiva*; no son formas ya creadas y enterradas, como cofres del tesoro esperando a saltar a la superficie *subjetiva* bajo los efectos de la hiperventilación.

Lo mismo es verdad para las estructuras gramaticales y lingüísticas del desarrollo cognitivo, del autodesarrollo de Loevinger, de la competencia comunicativa de Habermas, de las relaciones de objeto psicoanalíticas; la lista es casi interminable, y ninguno de sus componentes implica acceso fluido (y desenterramiento) de una situación ya creada sino creación y construcción interpersonal e intersubjetiva. Todo esto es dejado de lado en la excitación de excavar los hechos pasados (por ejemplo, identificación con las plantas) o de experimentar una *infusión* de los estados sutiles o causales (por ejemplo, experiencias de tipo satori).

Las experiencias cumbre temporales de los dominios superiores (sutil y causal) pueden *acelerar la transformación* hacia esos dominios, pero no pueden, por ejemplo, simplemente hacer saltar a una persona del estadio moral 2 al 5 o más allá. No hay ninguna prueba que sugiera esta posibilidad, a menos que se *ignore* el espacio intersubjetivo, y en ese momento *parece* que la experiencia transpersonal ha creado un sujeto transpersonal, sin tener en cuenta los inevitables estadios de crecimiento subjetivo e intersubjetivo.

Previamente di el ejemplo del individuo en el estadio moral 1 que temporalmente tiene una experiencia cumbre de identidad filogenética con todas las plantas y animales: la experiencia es final y

necesariamente interpretada en los términos del estadio moral 1, a saber: la Maravilla de Ser Yo. Es algo que vemos a menudo en los «cursos de iluminación en un fin de semana», en los que la persona se sumerge en el pozo transpersonal y emerge como persona «transformada», a saber: como un egoísta insufrible que tiene el mundo girando a su alrededor porque ahora esa persona se siente «fortalecida». Esto no es la disolución del ego cartesiano, sino su hiperinflación hasta proporciones cósmicas: una trasfusión temporal de los dominios superiores que ha fortalecido a un monstruo, como Charles Taylor podría ponerlo.

Dos puntos respecto a este ejemplo, primero, ningún estado alterado ni experiencia de paz producirá un pensamiento del estadio moral 5 en una persona que esté en el estadio moral 2. Segundo, ninguna fenomenología de cualquier experiencia subjetiva, en ningún estadio, desvelará las estructuras de esos estadios. La fenomenología tiene que ser complementada con el estructuralismo (o cualquier análisis de fondo, tal como se describe en la nota 28 del capítulo 4). Esto es lo que prácticamente todas las «cartografías expandidas de la conciencia» omiten; y esa es la razón de que, por más transpersonales que sean, aún siguen siendo cartesianas. La aproximación de «todos los niveles, todos los cuadrantes» está pensada específicamente para abordar esta limitación.

Realidades pasadas y potenciales futuros

(Estas experiencias pueden —y a menudo lo hacen— aliviar ciertas patologías, al hacer contactar a la persona con *hechos pasados* que previamente estaban sumergidos y son desenterrados espectacularmente en una experiencia liberadora. Estas experiencias pueden, *en el mejor de los casos*, impulsar a la persona uno o dos estadios hacia arriba dentro de la escala interpersonal. Pero frecuentemente sólo *refuerzan*, a través de la repentina trasfusión, el nivel de adaptación vigente de la persona.)

Si la dinámica de estos procesos tan diferentes (hechos pasados y potenciales futuros) es confudida y combinada, y por tanto ambos son igualmente incluidos dentro del paradigma de las experiencias «plenamente accesibles» (lo que sólo es aplicable al inconsciente sumergido de hechos pasados y ciertas experiencias y estados transpersonales), entonces parece ser que el diseño de experiencias objetivas sutiles es la principal tarea, en vez de centrarse en los procesos subjetivos e intersubjetivos de

crecimiento, que son los únicos que pueden acomodar establemente las nuevas revelaciones experimentales.

Es en el desarrollo de estructuras subjetivas, situadas dentro de estructuras intersubjetivas de reconocimiento y comprensión mutuas, donde las vías occidentales ortodoxas de crecimiento se encuentran, y chocan, con las vías contemplativas de crecimiento y evolución más profunda/superior (tradiciones místicas tanto de Oriente como de Occidente). Como he dicho, creo que constituyen un área que ha descuidado.

Mi respeto y admiración por el trabajo de Grof es bien conocido. Sugiero simplemente que Grof podría ser un poco más sensible en cuanto *al lugar* en el que encajan estas experiencias, dentro del proceso de desarrollo progresivo del espacio subjetivo (e intersubjetivo), en el que estas experiencias vienen y van.

Al mismo tiempo esto abrirá el modelo de Grof a la gran cantidad de investigaciones (clínicas, filosóficas, experimentales, dialógicas y terapéuticas) existentes sobre la formación de estas estructuras de competencia intersubjetiva (Piaget, Austin, Searle, Selman, Loevinger, Kohlberg, G. H. Mead, Heidegger, Gadamer, Habermas, etc.); investigaciones que cubren un amplio terreno que ningún modelo comprensivo se puede permitir ignorar y que son el corazón de la revolución *genuinamente* poscartesiana. [Véase *The eye of the spirit*, capítulo 7, para una discusión ampliada del trabajo de Grof].]

La pasión de la mente occidental

Soy uno de los numerosos lectores que descubrió en *The passion of the western mind*, de Richard Tarnas, una obra maravillosa, meditada e intuitiva; entre su obra y la mía hay muchos parecidos (como veremos). Pero en el epílogo, el trabajo de Tarnas apunta al tema, extremadamente difícil y sutil, de entenderse con la modernidad, en relación a lo que ha logrado y a lo que ha demolido.

La idea general, tal como la presenta Tarnas, es que la mente moderna ha emergido de una *participacion mystique* anterior, premoderna (a la que llama también «conciencia unitaria indiferenciada»), a través de un doloroso proceso de alienación, separación y dualismo (el Ego de la modernidad), y ahora está a punto de lograr una síntesis dialéctica o reunificación del sujeto y el objeto, la mente y la naturaleza, lo masculino y lo femenino, lo interno y lo externo, el concededor y lo conocido. Este modelo se

apoya, según Tarnas, en el descubrimiento de la psicología profunda (Freud, Jung, Hillman, Grof), ya que sus planteamientos han minado la autonomía absoluta del Ego desimplicado y racional (como hemos visto, la psicología profunda era uno de los numerosos planteamientos que comenzaron a descentrar el Ego).

En este punto, Tarnas acude a una explicación grofiana basada en las Matrices Perinatales Básicas (o fulcro 0, que va de la unidad no diferenciada previa del feto y el útero, a través de un proceso *volcánico* de diferenciación, hasta una resolución e integración posuterinas). Tarnas quiere ver *toda la historia occidental como si atravesase estas tres subfases principales del trauma perinatal del nacimiento*.

Aunque Tarnas señala cuidadosamente que este «trauma del nacimiento» de la mente occidental no puede ser reducido únicamente al trauma del nacimiento biológico, hay una tendencia constante a hacer eso exactamente. «La dinámica de este desarrollo arquetípico [de la mente colectiva occidental] parece ser *idéntica* a la dinámica del proceso perinatal.» (Todas las citas son de las páginas 430-44.)

Esto significa que los diversos fulcros de diferenciación/integración colapsarán en uno solo, el fulcro general perinatal. El fulcro 0 se convierte en el fulcro de toda la mente occidental. Esto significa que Tarnas ve toda la historia como si tuviera una «metatrayectoria» con tres estadios. La psique colectiva occidental, dice, partió de una unidad indiferenciada con la naturaleza y todo el universo («conexión con el todo», pero no tengo ni idea de lo que significa «todo» o de lo que podría significar en este caso; volveremos a esto enseguida). Entonces la psique occidental comenzó un doloroso proceso de separación, diferenciación y alienación (aquí no distingue entre diferenciación y disociación; simplemente hay alienación). Esta alienación dualista nos ha traído hasta el presente, hasta la mente moderna y posmoderna (al borde de la futura reunión con lo que *se perdió* históricamente en la fase media de alienación).

De esta forma, «la dicotomía fundamental sujeto-objeto que ha definido y gobernado la conciencia moderna (que ha *constituido* la conciencia moderna, que ha sido asumida como absoluta y se ha dado por sentado que es la base de cualquier perspectiva y experiencia «realista» del mundo) parece estar enraizada en una condición arquetípica específica asociada con el trauma natal no

resuelto».

Con este supuesto *trauma natal no resuelto* (que tiene a la mente occidental atascada en la segunda subfase del fulcro-0), «una conciencia original de unidad organísmica indiferenciada con la madre, una *participation mystique* con la naturaleza, ha sido superada, alterada y perdida».

Obsérvese la curiosa yuxtaposición de «superada» con «alterada y perdida». Normalmente, cuando describimos algo como «superado» (por ejemplo, he superado el chuparme el pulgar), la «superación» es normalmente algo bueno y deseable, mientras que algo «alterado y perdido» es normalmente malo y alienante. Pero esta confusión parece ser parte de la confusión de Tarnas entre diferenciación y disociación. La necesaria diferenciación del sujeto realizada por la modernidad, que salía de una inmersión en el sincretismo mágico, debe de ser por tanto un trauma natal no resuelto y *fundamentalmente* alienante.

Tarnas es claramente consciente del necesario movimiento que hizo la modernidad con su «separación», pero como no distingue entre diferenciación y disociación, se queda fijado en la modernidad y sus estructuras alienantes. Se refiere constantemente a «separación», «dicotomía» y «dualismo» como si fueran lo mismo. «Aquí [en el trauma natal no resuelto], tanto a nivel colectivo como individual, se puede ver la causa del profundo dualismo de la mente moderna: entre el hombre y la naturaleza, entre la mente y la materia, entre el yo y el otro, entre la experiencia y la realidad: este penetrante sentido de un ego separado dividido irrevocablemente del mundo que lo envuelve.»

Todas las diferenciaciones son convertidas en disociaciones, esta es la causa principal de que Tarnas colapsara todos los fulcros en el fulcro-0. Es decir, la gran confusión, tal como yo la veo, es que la *dinámica* de los fulcros *en general* —una dinámica que siempre va de la diferenciación a la integración (esa es la forma de los nueve fulcros que hemos examinado; he descrito esa dinámica con todo detalle en *Transformations* y la he resumido en la nota 3 del capítulo 6)— es tratada simple y *básicamente como perinatal* (simplemente porque el fulcro perinatal sigue también la misma dinámica general y es el primero en hacerlo). Tan pronto como ocurre un intenso proceso de diferenciación/integración (tan pronto como cualquier fulcro es situado), se le llama proceso perinatal. Consecuentemente, todos los demás fulcros significativos tienden a colapsar en el más

fundamental (F 0).

Esto deja a Tarnas con tres estadios principales de crecimiento y desarrollo en los que debemos comprimir toda la historia occidental, en vez de ver que el proceso de muerte/renacimiento o (diferenciación/integración) ha ocurrido colectivamente al menos cinco o seis veces, y cada una de ellas fue una transformación profunda, importante, que creó e hizo nacer un mundo. Decir que en cada uno de estos casos el desarrollo repitió el mismo trauma básico perinatal en un nivel diferente es simplemente privilegiar el fulcro más fundamental y tratar de explicar, basándose en él, los fulcros más significativos que le siguieron (de ahí el peligro permanente de reduccionismo, que es negado vigorosamente y, sin embargo, constantemente usado en las explicaciones).

El colapso de todos los fulcros en el fulcro perinatal deja a Tarnas en la falacia de la Frontera Simple que, como he sugerido (nota 3 del capítulo 6 y nota 32 del capítulo 13), tiende a marcar todas las teorías regresivas (y reduccionistas) del desarrollo: como sólo hay una frontera importante en la conciencia (o un fulcro principal de diferenciación/integración, en vez de los nueve, más o menos, que describen el desarrollo de forma más adecuada), entonces la creación de esa frontera «simple» tiende a ser vista como la alienación primal, la pérdida primal, en vez de como un proceso de crecimiento necesario y apropiado (de ahí la yuxtaposición de «superado» con «alterado», como si el roble fuera simplemente una alteración alienada de la bellota).

Gracias a la falacia de la Frontera Simple, Tarnas puede entonces reducir todas las diferenciaciones (y disociaciones) a la frontera perinatal y al trauma no resuelto del nacimiento que, de alguna manera, está presente en toda la mente occidental.

Esto supone, como he dicho, la reducción total del fenómeno de la frontera de la modernidad a la frontera perinatal del nacimiento. Pero la frontera definidora de la modernidad (la frontera Ego/mundo de la modernidad) es una frontera del fulcro 5: está cinco fronteras más allá que el trauma natal. (Todas las fronteras previas están plegadas en el individuo compuesto de la modernidad, y se despliegan en su propia ontogenia, pero no definen el componente añadido por la modernidad.) Es posible que las disociaciones específicas de la modernidad pudieran evidentemente haber reactivado una matriz perinatal similar (F 0, subfase 2), pero esto invierte totalmente el orden causal del modelo de Tarnas.

Tarnas invoca, como causa, lo que realmente es el efecto; además, su «causa» es malinterpretada como perinatal (debido a la falacia de la Frontera Simple).

Las fronteras *específicas* de la modernidad (fulcro 5) implicaban la dinámica habitual de crecimiento desde un estado previo indiferenciado (en este caso el sincretismo mítico) hasta uno diferenciado (los Tres Grandes) y posteriormente hasta uno integrado (aún en proceso); una prueba muy dura que puede tender a la patología cuando se da la fusión o fallo en la diferenciación (por un lado) o la disociación e hiperdiferenciación (por el otro). Pero los problemas específicos del fulcro 5 no pueden ser reducidos a los desastres del fulcro 0: esto quitaría de en medio las transformaciones más importantes de los últimos cincuenta mil años que prepararon el camino a la modernidad.

Si hay patologías F 0, pueden evidentemente infectar el desarrollo subsiguiente. Pero un trauma F 0 no podría ser la causa principal de la modernidad porque esto implicaría que las sociedades premodernas no tuvieron traumas natales similares en absoluto (ya que no tenían modernidad). Más bien, las disociaciones de las fronteras F 5 de la modernidad podían *anclarse* en la subfase «existencial» de F 0 (subfase 2) de una forma que no hubiera ocurrido en los tiempos premodernos porque no había fronteras F 5 en la premodernidad que hicieran el anclaje, a pesar de que atravesaron esencialmente el mismo proceso perinatal.

De cualquier forma, las matrices perinatales no son la causa de la modernidad. Más bien, *los propios problemas* de la modernidad, generados principalmente en los fulcros 5 y 6, podrían haber reactivado una subfase del fulcro 0 y esto podría ser la *causa* de que se le *seleccionara* como base corporal de esos dilemas autogenerados por la modernidad: ser escupido del útero ha afectado a cada ser humano, desde el primer día; la modernidad sólo ha afectado recientemente a unos cuantos.

Como punto de acuerdo general, diría que la humanidad estaba pillada en la subfase 2 (la fase de diferenciación) de un fulcro evolutivo, pero es el fulcro 5, no el fulcro 0. El fulcro 5, subfase 2 (y no MBP II/III o fulcro 0, subfase 2) es el «monstruo de desarrollo detenido» de Hegel, o en este caso de nacimiento abortado. Como he señalado repetidamente en el texto, las diferenciaciones propias de la modernidad cayeron en la disociación a falta de la postura resolutiva, integradora y superior de la visión-lógica (que

completaría el fulcro-5 y actuaría como base del fulcro 6, integrando así el «monstruo»; volveremos a esta alienación real dentro de un momento).

Como la matriz natal biológica, al igual que todos los fulcros, tiene también una subfase 2 (diferenciación dolorosa), tiene sentido referirse a los «dolores de parto» de la modernidad. Supongo que esa es la forma general en la que Tarnas (y Grof) usan las MBP. Pero después de negar vigorosamente cualquier reduccionismo biológico, a menudo tienden a volver a él.

Esto parece un intento de reducir una situación muy compleja y multidimensional a un estado de cosas muy «ordenado» y simplista, como si la complejidad debiera ser difuminada en un movimiento 1-2-3, en lugar de ver que, como he dicho, el movimiento «1-2-3» (un fulcro de desarrollo) se ha repetido en numerosas (y muy diferentes) transformaciones a lo largo de amplios periodos de tiempo histórico.

Después le sigue la falacia retrorromántica pre/trans habitual: la «unidad original con el útero/mundo», que históricamente se ha «alterado y perdido», será ahora *resucitada* de forma *madura*; esa es la afirmación exacta de Tarnas.

Un problema fatal de este tipo de visiones es que la supuesta «unión original con todo el mundo» no es una «unión», para empezar, y no implica a «todo el mundo», para acabar. Incluso si el desarrollo fuera simplemente este movimiento 1-2-3 (un solo fulcro histórico como «metatrayectoria»), seguiría estando equivocado en ambos sentidos, en mi opinión.

El estado original de «unión» (ya se le conciba como un útero real o como la *participation mystique* premoderna y prehistórica) no es unión, porque simplemente se trata de indiferenciación. Sería como decir que la bellota unifica todas las ramas y hojas del roble, cuando aún no están diferenciadas en primer lugar: no es una unión de estos elementos, porque ni siquiera existen aún. (Podemos decir que los «unifica» *potencialmente*, supongo, pero una vez más la cuestión es que esa unión particular es un potencial, no un *hecho*, y por tanto, en el futuro, no hay un *hecho pasado real* que resucitar. En cualquier caso, *no hay una unión real con la que recontactar*. Lo único que la bellota reunifica realmente son sus propios componentes celulares y el roble lo sigue haciendo porque de otra forma simplemente moriría, no continuaría avanzando con dificultad hasta un futuro «alienado»; el «problema» que encuentra el roble es cómo

unificar sus hojas, raíces y ramas, lo que la bellota no puede hacer ni remotamente. De igual forma, ni el útero ni el estado premoderno eran la unión de los Tres Grandes porque no eran entidades diferentes que pudieran ser unificadas; o no existían, o estaban indiferenciados en gran medida.)

Esta «unión» primal *no es una* «con todo el mundo» porque las hojas y ramas aún no son parte del mundo; el único «mundo completo» que está presente es minúsculo, hablando en términos relativos. Lo mismo sucede con los humanos: el feto en el útero no es uno con *todo el mundo* de la moral intersubjetiva, el arte, la lógica, la poesía, la historia, la economía, etc., del que supuestamente se «separará» y «alienará» en el nacimiento; más bien, es uno con la matriz biofísica de la que necesariamente se diferenciará. (La matriz premoderna no unificó a los Tres Grandes, simplemente no llegó a diferenciarlos en primer lugar; esto es fusión, no una integración o unión *real*.)

Desde cualquier ángulo concebible no hay unión real que resucitar; sólo hay una prediferenciación que está a punto de ser superada. Sin duda, es inaceptable decir que este estado diminutivo e indiferenciado es un estado de «unión con la totalidad del mundo».

Si se desea conocer el planteamiento típico del desarrollo psicológico basado en esta confusión, véase *The ego and the dynamic ground* (1988), de Washburn, que destaca como intento clásico de definir a los robles como bellotas recuperadas; o también el intento de Nelson, en *Healing the split* (1994), de «integrar un modelo de desarrollo con la orientación regresiva de Washburn. Tanto el intento de Washburn como el de Nelson están basados en variaciones de la falacia de la Frontera Simple, que siempre arrastra numerosas confusiones pre/trans en su seno. Se dice que la «unión original» del estado infantil es una «unión inconsciente con la base o totalidad», lo que se supone que es el *estado espiritual* esencial que será *resucitado* de forma consciente y madura una vez que el ego regrese a ese estado y se reúna con él. Se dice que el niño está «más abierto» a este estado espiritual que el adulto.

Pero señalemos que, como reconocerían todas las partes, el niño no puede ponerse en el lugar del otro y por tanto no siente nada que se parezca al amor genuino, la compasión, y la preocupación y cuidado interpersonales. El amor y la compasión genuinos implican al menos la capacidad de ponerse en el lugar del otro y actuar conscientemente en su nombre, a menudo en contra de las propias

inclinaciones; es algo que el yo autista infantil no puede hacer (ni siquiera reconoce al otro, no hablemos de asumir su rol).

En otras palabras, esta «unión original» no puede salir de su propia órbita egocéntrica, y carece de amor intersubjetivo o compasión auténtica. ¿Por qué demonios sería espiritual la falta egocéntrica de amor y compasión, y por qué exactamente querríamos volver a recuperar eso? Si el Espíritu, entre otras cosas, es Amor, cómo podría el yo infantil estar «más abierto» al espíritu cuando no puede mostrar amor y compasión auténticas. Contestar diciendo que el yo infantil es espiritual porque sujeto y objeto aún son uno, es caer precisamente en la falacia de la Frontera Simple, exactamente la confusión que impulsa estas teorías.

Algunos adultos, en situaciones regresivas, recuperan recuerdos de la infancia, pero *reviven* esas memorias desde el interior de una *amplia perspectiva* racional cognitiva. Es decir, podrían «acordarse» de haber tomado el *rol del otro* a la edad de dos o tres años y contar *vívidamente* lo que supuso. Curiosamente las pruebas clínicas y empíricas con niños de esa edad muestran constante y repetidamente que los niños reales de esa edad *no* toman ni pueden tomar el rol de otro (el experimento de las Tres Montañas, por ejemplo).

Los rastros de recuerdos infantiles, algunos de ellos muy precisos (y otros muchos no lo son), son, en el adulto, simplemente reactivados y revividos por una conciencia *irrevocablemente perspectival*, y por tanto esos recuerdos son «leídos» por esa conciencia altamente evolucionada *como si* esa fuera la forma en que fueron experimentados por primera vez. Una vez que uno ha aprendido a ponerse en el lugar del otro, esa capacidad no se pierde (excepto en las patologías más severas), y por tanto, sin importar hasta dónde «regrese» el adulto, los «recuerdos» *son recuperados en un espacio intersubjetivo y perspectival*. Y es desde este espacio desde el que los recuerdos se interpretan instantánea y automáticamente, y se vuelven a leer mirando hacia el interior de la niñez como si fueran fotografías indelebles y precisas de la situación original, a pesar de que los niños de esa edad no muestren ninguna capacidad de hacer nada de esto.

En algunos casos, cierto tipo de rastros de memoria están realmente allí y son muy precisos (llegan incluso hasta situaciones intrauterinas, como afirman algunos investigadores), y podemos suponer que dejan sus huellas, como moratones, en la psique. Pero

cuando los adultos «recuperan» estas impresiones, las reaniman con una conciencia que trae a la vida aspectos de ellas que simplemente no fueron registrados en un principio. Las impresiones, asumiendo que están allí, son pasadas por un espacio intersubjetivo muy evolucionado que puede extraer implicaciones y perspectivas que no estaban presentes cuando se fijaron, y este «extraer» se confunde con la *recuperación*, una recuperación que va mucho más allá de hechos pasados reales, hasta ser una *reconstitución* de hechos pasados creada por estructuras muy sofisticadas de la conciencia presente. Todo esto imbuye a las estructuras inferiores de capacidades que *enormes* cantidades de pruebas empíricas niegan que posean.

Sin duda, como dijimos, los bebés y niños pequeños pueden tener infusiones de estados transpersonales (generalmente desde el sutil), pero es una infusión dentro de un espacio fundamentalmente *preconvencional* y *egocéntrico*, no *posconvencional* y *compasivo*, y por tanto no pueden ser acarreados en ninguna conciencia espiritual evolucionada. [Véase *Psicología integral*, para un comentario más extenso sobre el tema.]

Esta «unión espiritual» infantil parece especialmente atractiva (y «divina») cuando el Ego mismo está orientado al peor enfoque posible: el programa romántico en el que el Ego es definido como disociación y no como diferenciación transformadora y trascendente. El Ego maduro es llamado simplemente «divisivo», «abstracto», «analítico», y así sucesivamente, pasando por alto totalmente el hecho de que es él quien construye finalmente una conciencia universal y mundicéntrica: la *primera* conciencia en todo el desarrollo que puede permitir el flujo de Amor y Compasión posconvencionales y universales; una perspectiva mundicéntrica que une más, integra más, contiene más unión y totalidad que la que el yo infantil pueda siquiera imaginar (literalmente).

Entonces, como generalización, es el Ego y no el yo infantil el que está «más abierto» al estado espiritual (y los estados transegoicos están *aún más abiertos*; este «aún más» no incluye una vuelta a la falta de amor y de compasión infantiles para «recuperar» esta maravillosa «base espiritual» que se «perdió»; una noción que sólo puede ser mantenida por la falacia de la Frontera Simple). [Véase *The eye of the spirit*, capítulo 6, para una crítica extensa del modelo de Washburn.]

A veces, estos teóricos (y Tarnas es uno de ellos) insisten en

que con el término «todo el mundo» se refieren a la «matriz universal» o Fundamento del Ser. Ciertamente, el estado uterino indiferenciado es uno con el Fundamento del Ser, pero también lo es todo lo demás; por tanto, no hay razón alguna para *privilegiar* ese estado en sentido alguno. Además, en términos de *realización consciente* de la unión con el Fundamento, este es con mucho el estado *más alejado*, ya que tiene la mayor cantidad de estadios de crecimiento delante de sí antes de llegar al despertar *consciente* a y como el Fundamento vacío.

Y *si* (como tema totalmente aparte) ocurre alguna patología en el proceso de diferenciación (se queda atascado en la fusión o llega demasiado lejos en la disociación), entonces la cura de esa patología a menudo significa volver a contactar con los aspectos alienados (*los hechos pasados*). Pero estos hechos son aspectos de esos niveles mismos, que una vez estuvieron presentes y ahora están alienados: no son los aspectos que definen un nivel futuro que nunca estuvo presente y emergerá para integrar todo el sistema. El aspecto *que define* la integración superior no supone que un nivel dado *recontacte* con un hecho del pasado, sino un nivel superior capaz de integrar a ambos: no es una resurrección (que puede ser necesaria o no), sino que esencialmente es una emergencia de algo totalmente nuevo (nunca antes presente históricamente y por tanto algo que no se perdió históricamente).

Todos estos factores son destruidos por Tarnas en un modelo simple 1-2-3 (alrededor de una Frontera Simple): la unión original con la «totalidad del mundo» o «matriz universal», después la alienación histórica de «el» mundo, después la reunión con «el» mundo: «Sin embargo experiencias de este doble vínculo, de esta dialéctica entre la unidad primordial [«todo el mundo»] por un lado, y el nacimiento y la dicotomía sujeto-objeto por otro, suponen la aparición inesperada de una tercera condición: una reunificación redentora del yo individuado con la matriz universal.»

Esto parece ser una confusión entre el proceso de involución mismo y algunos eventos específicos de la *evolución*. La Involución o Flujo superabundante del Uno en los Muchos es confundida con el nacimiento biológico. La «matriz universal» (el Uno) se convierte así en el útero real, y el proceso de nacimiento biológico se convierte en la separación del individuo (y de los Muchos) del Uno, lo que produce el «mundo dualista» que, entonces, es reunido vagamente con el Uno después de la «resolución» del trauma del nacimiento biológico

cuando la Madre abraza al niño (originándose el estado «no-dualista»).

Este reduccionismo es arrollador: «Una reunificación redentora del yo individual con la matriz universal. Así, el niño nace y es abrazado por la madre, el héroe liberado asciende del inframundo para volver a casa después de su larga odisea. El individuo y el universo se reconcilian. El sufrimiento, la alienación y la muerte [trauma natal] ahora son comprendidos como necesarios para el nacimiento, para la creación del yo. Una situación fundamentalmente ininteligible es reconocida ahora como elemento necesario dentro de un contexto más amplio de profunda inteligibilidad. La dialéctica se completa, la alienación es redimida. La separación del Ser es curada. El mundo es redescubierto en su encanto promordial. El yo individual autónomo ha sido forjado y ahora se reúne con el fundamento del ser.»

Hay, evidentemente, un tipo de «recuperación» o «reunificación» con el Uno (todo el proceso de Ascenso de nuevo al Uno, como hemos visto; volveremos a este proceso enseguida). Pero la primera cosa a tener en cuenta sobre esta «reunión» es que la «unidad» o la «totalidad» que hemos de «recuperar» *nunca existió en ninguna parte en la evolución previa*. El «encanto primordial» que fue el «útero» histórico de la modernidad colectiva *no* fue una dulce integración holística con todo el *Kósmos* y con el Uno: fue una indisociación brutal que necesitaba siete planetas para los siete orificios del cuerpo y estaba muy dispuesta a quemar a cualquiera que no estuviera de acuerdo. No hay forma de, ni tampoco razón para, «reunirse» con eso, de la misma forma que no queríamos reunirnos con un chuparse el dedo «maduro».

La *alienación* que marcó la modernidad no era una alienación de la estructura mítica supuestamente «unificada» (que era violentamente sincrética), sino más bien, después de que los Tres Grandes hubieran sido diferenciados irrevocablemente, no había forma obvia de reconciliarlos e integrarlos: no se perdió nada, simplemente había algo que *no* se había encontrado *aún*, y esto permitió que los Tres Grandes se fragmentasen. *Dentro* del espacio de la modernidad, la lucha por unir los componentes emergentes en ese espacio aún no estaba ganada. El logro *mismo* no hubiera consistido en una reunión con algo perdido, más bien implicaba una nueva integración emergente, que supondría una nueva síntesis sin precedentes.

El hecho de que la modernidad implicara *también* la represión de estructuras *previas* no es en sí nada nuevo: el mito reprimió a la magia allí donde pudo. La modernidad tuvo sus propias represiones espectaculares, pero éstas no son lo que *definió* a la modernidad (fue la diferenciación de los Tres Grandes); por tanto, la simple reversión de las represiones de una estructura *previa* no constituye en sí misma la *emergencia* de una estructura *superior* (por ejemplo, visión-lógica), que es la que podría integrar los dominios que definen la modernidad misma. Decir que la modernidad estaba definida *en primer lugar* por sus represiones es la postura habitual de los retrorrománticos, la falacia pre/trans que confunde diferenciación con disociación y por tanto ve la salvación en la recuperación de algo que se perdió con el Crimen, en vez de avanzar hacia algo que aún-no-había-nacido en aquel Tiempo.

La modernidad no *alienó* una naturaleza que estaba *integrada* en la premodernidad. En ella *nunca* hubo una naturaleza diferenciada que pudiera ser integrada. La modernidad diferenció la naturaleza y después no pudo integrarla: *no* fracasó en algo en lo que la premodernidad hubiera tenido éxito. Más bien, fracasó en la segunda parte de una tarea que ningún otro periodo anterior había intentado. No perdió algo que ahora deba ser recuperado: aún no se ha encontrado lo que integrará las nuevas diferenciaciones.

Pero, al igual que la mayoría de quienes suscriben la falacia pre/trans, Tarnas mismo se da cuenta de que esta nueva integración que «curará a la modernidad» no puede *realmente* ser una reunión, y por tanto, después de trabajar duramente para demostrar que sí lo es, rápida pero discretamente comienza a distanciarse de esa postura. Esto es lo que dice: «la recuperación de la totalidad» será realmente «un *nivel nuevo y profundamente diferente* del de la unidad primordial inconsciente». Implica, según dice, algo *«fundamentalmente nuevo* en la historia humana» (la cursiva es mía).

Profundamente diferente, fundamentalmente nuevo. Este nivel supone una reunión en la misma medida que el descubrimiento del roble de ser uno con la totalidad del bosque es una reunión con su cualidad de ser bellota. Pero esto no impide a Tarnas dar un salto atrás, hacia la *recuperación de los hechos pasados*: el nuevo estado será «una reconciliación con la unidad perdida, una reunión triunfante y curativa» (con algo poseído alguna vez en la historia previa o prehistoria).

Una visión más adecuada implica, en mi opinión, el

reconocimiento de la dinámica de los estadios de *crecimiento evolutivo* en una serie de muertes y renacimientos: una serie de procesos desde la indiferenciación hasta la diferenciación y la integración; cada nueva integración está, a su manera, indiferenciada respecto al crecimiento posterior, y por tanto se convierte en el nuevo terreno para una nueva ronda de indiferenciación/diferenciación/integración (cada una de ellas es un nuevo *fulcro* del crecimiento). El trauma natal y el proceso perinatal es el *más fundamental*, y *menos significativo*, de los muchos fulcros en nuestro camino de vuelta hacia Dios.

Es el *más fundamental*, porque es *el primer* fulcro de la evolución individual. Es el fundamento, la primera manifestación de crecimiento en la vuelta hacia el Yo; sitúa las matrices básicas perinatales y los patrones en que se asentará la manifestación de la conciencia (y por eso, no tengo dudas de que durante revelaciones experienciales intensas, como las logradas con LSD o con el trabajo de respiración, podría ser esa la forma corporal reasumida durante la experiencia, como Grof mantiene insistentemente). Pero en sí mismo es también el *menos* significativo, porque la separación/individuación de la matriz biofísica perinatal no explica nada que sea *específicamente* cultural, mental, social, artístico, económico, político, científico, etc. (palabras todas ellas que emergen después de que el drama natal ha acabado). Sí, las patologías del fulcro 0 pueden influenciar, pero no causar, los fulcros superiores. Cada fulcro superior es un *emergente* que aporta nuevas capacidades, deseos, cogniciones, motivaciones y patologías que no pueden ser reducidas a, o explicadas por, el fulcro natal.

Si los fulcros superiores y sus fronteras son colapsados al fulcro más fundamental (fulcro 0), y si se asume la falacia de la Frontera Simple, todos los movimientos subsiguientes de fusión/separación/integración deben ser vistos como una vuelta al primer grado: a mí me parece reduccionismo del peor.

La pasión de la mente occidental (y de la oriental también) no es recuperar lo que era previo en la evolución, sino más bien lo que es anterior a la evolución; recuperar lo que es previo a la manifestación misma, previo al movimiento de involución, previo al tiempo, a la dualidad, a los úteros, a las tumbas, y al nacimiento y muerte en conjunto: el Espíritu autoexistente, autoluminoso, autorrevelador, autorrevelado que se vacía en y como todo un *Kósmos*. Recuperar *eso* es la pasión de la mente occidental.

Y la evolución de esa mente occidental no es un movimiento alienante de alejamiento de la Respuesta, sino una serie de profundos (heroicos y dolorosos) pasos que se encaminan hacia la Respuesta, el Atractor Caótico como potencial futuro que es el Origen y Meta de toda la puesta en escena; un potencial futuro que se hace *real* en cualquier individuo que sale de la escena y entra en el Abismo, en el que renace no del útero, sino del Vacío mismo (y como el *Kósmos* en su totalidad).

Jean Gebser

Una última palabra sobre el trabajo de Jean Gebser, ya que ha escrito abundantemente sobre la transformación de la mente integral-aperspectival, que, a trompicones, está en curso actualmente.

Gebser creyó que la estructura integral-aperspectival en su punto álgido era una transparencia a *la* totalidad, lo que es en Sí mismo, lo plenamente Espiritual, un «acceso» no obstruido al horizonte total, *das Ganze* (la totalidad). Pero esto no debe sorprendernos; hemos visto la tendencia continuada a confundir la totalidad presente con la Totalidad misma, cuando es simplemente una fase en un desarrollo cada vez mayor. Cuando sugiere que Jesús y Eckhart encarnaban la estructura integral, sabemos que se quedaba muy corto (más allá del integral está el psíquico, el sutil, el causal y el definitivo). George Feurestein, en *Structures of consciousness*, señala, con referencia al satori continuo (que sin duda marcaría el estado último y no-dual), que «parece que Gebser sólo era marginalmente consciente de esto y que incluso podría haberlo malentendido», y que hay «una profundidad de realización espiritual en Eckhart que está ausente en Gebser». (Feuerstein ha estado de acuerdo subsiguientemente en que más allá de la estructura integral de Gebser están, al menos, los estadios psíquico, causal y no-dual. Véase: «Jean Gebser's Structures of Consciousness and Ken Wilber Spectrum Model», en Crittenden y colaboradores, *Kindred Visions*.)

Lo mismo ocurre en cuanto a la confusión de Gebser respecto a la estructura arcaica y el Origen, o *Ursprung*. Gebser dice de ésta que es «muy cercana y presumiblemente idéntica al origen». A lo que más se acercaba la estructura arcaica no era al Origen sino a los grandes simios y homínidos. Feuerstein me castiga por acusar a Gebser de una forma de falacia pre/trans, en la que por supuesto no cae de forma evidente; pero confunde de forma patente lo arcaico

prerracional con lo causal transraccional, lo mágico prerracional con lo psíquico transraccional, y lo prerracional mítico con lo transraccional sutil. El Testigo causal, por ejemplo, no está «cerca de lo arcaico» en absoluto; está justo en la otra dirección. Tampoco los arquetipos sutiles están situados en la estructura mítica: todas las dimensiones están basadas en las Formas trasracionales que están al lado del nivel causal, no al lado del mágico.

En los términos de Da Avabhasa, la estructura integral-aperspectival es un estadio entre las estructuras 3 y 4. Más allá de él están los estadios 4 (psíquico), 5 (sutil), 6 (causal) y 7 (no-dual). ¿Podemos realmente imaginar que *alguno* de los ejemplos que da Gebser de la estructura integral (digamos Stravinsky, Cézanne, Frank Lloyd Wright) estén realmente cerca del estadio séptimo?

Feuerstein intenta apoyar la afirmación de Gebser de que la conciencia arcaica es «la más cercana y, presumiblemente, originalmente idéntica al origen», diciendo que «es cercana al origen siempre-presente únicamente en términos de la simpleza de su configuración interna». Pero eso no va a funcionar, en primer lugar, porque el Origen no es simple ni complejo, sino carente de categorías: no está más cerca de la simpleza que de la complejidad, sino que abarca a ambas con igual transparencia. *Eso* no puede ser usado como unidad de medida, y si lo fuera, ¿por qué no llevarlo aún más hacia atrás y reconocer que, dada la simpleza aún mayor de la mente del simio, éste estaba aún más cerca del Origen? Esto, de nuevo, es llevar las cosas justo en la dirección equivocada. No hay razón para privilegiar a los humanos arcaicos en este sentido: los gusanos están aún más cerca de *ese* origen.

Feuerstein señala entonces que lo que Gebser debe querer decir, en parte, es que el arcaico está cerca del Origen *en potencia*, pero el mismo Feuerstein señala inmediatamente que eso es verdad en cada estructura, ya que el Origen es igualmente la base de cada una de ellas. Y yo añadiría: como cada estructura es *en potencia* idénticamente cercana al Origen, la única otra medida es la cercanía *real* al Origen (o autorrealización), y según esa medida, que es la única aceptable, el arcaico es, por supuesto, lo más alejado del Origen.

Soy un gran admirador del trabajo de Georg Feuerstein y he tenido el honor de escribir la introducción a uno de sus soberbios libros; esto es posiblemente lo único en lo que hemos estado en frontal desacuerdo, aunque de forma amistosa. [En el artículo

mencionado anteriormente, Feuerstein, aunque no está completamente de acuerdo con mi visión del origen/arcaico, reconoce que la posición de Gebser en este tema es «un tanto confusa» y «contiene dificultades no resueltas».]

Entre tanto, tanto Feuerstein como yo estamos de acuerdo en que más allá del ego-racional está realmente la mente integral-aperspectival, que es de naturaleza holónica, dialéctica, dialógica, supone la integración cuerpo mente, es lingüísticamente transparente y supone una apertura hacia una orientación espiritual consciente más verdadera. Ambos vemos pruebas de que esta mente está emergiendo a nivel colectivo, y este es uno de los temas del volumen siguiente.

BIBLIOGRAFÍA

- Abend, S.; Porder, M., y Willick, M. 1983. *Borderline patients: psychoanalytic perspectives*. Nueva York: International Univ. Press.
- Abhinavagupta. 1988. *A trident of wisdom*. Trad. J. Singh. Albany: SUNY Press.
- Abraham, R., y Shaw, C. 1985. *Dynamics*. 3 vols. Santa Cruz: Aerial.
- Abrams, M. 1971. *Natural supernaturalism*. Nueva York: Norton.
- Abrose, E. 1990. *The mirror of creation*. Edimburgo: Scottish Academic Press.
- Achterberg, J. 1985. *Imagery in healing*. Boston: Shambhala.
- . 1990. *Woman as healer*. Boston: Shambhala.
- Adair, R. 1987. *The great design*. Nueva York: Oxford Univ. Press.
- Adler, G. 1979. *Dynamics of the self*. Londres: Coventure.
- Adorno, T. 1973. *Negative dialectics*. Nueva York: Continuum
- Albert, M., et al. 1986. *Liberating theory*. Boston: South End Press.
- Alexander, F. 1931. Buddhist training as an artificial catatonia. *Psychoanalytic Review* 18: 129-45.
- Alexander, S. 1950. *Space, time and deity*. Nueva York: Humanities Press.
- Alkon, D. 1992. *Memory's voice*. Nueva York: HarperCollins.
- Allaby, M. 1989. *Green facts*. Londres: Hamlyn.
- Allison, J. 1968. Adaptive regression and intense religious experiences. *J. Nervous Mental Disease* 145: 452-63.
- Allport, G. 1955. *Becoming*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Almaas, A. 1986. *Essence*. York Beach, Maine: Samuel Weiser.
- . 1988. *The pearl beyond price*. Berkeley: Diamond Books.
- Anderson, L. 1991. *Sisters of the earth*. Nueva York: Vintage.
- Anderson, S., y Hopkins, P. 1991. *The feminine face of God*. Nueva York: Bantam.
- Anthony, D.; Ecker, B., y Wilber, K. (eds.). 1987. *Spiritual choices*. Nueva York: Paragon.
- Apel, K. 1980. *Towards a transformation of philosophy*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Aquino, T. 1969. *Suma de teología*. Madrid: Biblioteca de

Autores Cristianos.

Arieti, S. 1955. *Interpretation of schizophrenia*. Nueva York: Brunner.

— . 1976. *The intrapsychic self*. Nueva York: Basic Books.

Aristóteles. 1984. *The complete works of Aristotle*. Ed. J. Barnes. Princeton: Princeton Univ. Press.

Armstrong, A. (ed.). 1953. *Plotinus*. Londres: George Allen & Unwin.

Artaud, A. 1965. *Artaud anthology*. San Francisco: City Lights Books.

Assagioli, R. 1993. *Psicosíntesis, ser transpersonal*. Madrid: Gaia Ediciones.

Astavakra. 1982. *The song of the self supreme*. Clearlake, Calif.: Dawn Horse Press.

Augros, R., y Stanciu, G. 1988. *The new biology*. Boston: Shambhala.

Aurobindo. *The life divine y The synthesis of yoga*. Pondicherry: Centenary Library, XVIII-XXI.

Avalon, A. 1974 (1931). *The serpent power*. Nueva York: Dover.

Ayala, F., y Valentine, J. 1979. *Evolving*. Nueva York: Benjamin-Cummings.

Baars, B. 1988. *A cognitive theory of consciousness*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Bachelard, G. 1987. *On Poetic imagination and reverie*. Dallas: Spring.

Badiner, A. 1990. *Dharma Gaia*. Berkeley: Parallax.

Bailey, R. 1993. *Eco-scam*. Nueva York: St. Martin's Press.

Baldwin, J. 1975 (1906-1915). *Thought and things*. Nueva York: Arno Press.

Bandura, A. 1971. *Social learning theory*. Nueva York: General Learning Press.

— . 1977. Self-efficacy: toward a unifying theory of behavioral change. *Psychological Review* 34: 191-215.

Barbour, I. 1990. *Religión y ciencia*. Madrid: Trotta.

Barbour, I. (ed.). 1973. *Western man and environmental ethics*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

Baring, A., y Cashford, J. 1991. *El mito de la diosa*. Madrid: Siruela.

Barnstone, W. (ed.). 1984. *The other bible*. San Francisco:

Harper.

Barrow, J., y Tipler, F. 1988. *The anthropic cosmological principle*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Barthes, R. 1972. *Critical essays*. Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press.

—. 1975. *S/Z*. Londres: Cape.

—. 1976. *The pleasure of the text*. Londres: Cape. 1982. *A Barthes reader*. Ed. S. Sontag. Nueva York: Hill & Wang.

Bataille, G. 1985 (1927-1939). *Visions of excess*. Ed. A. Stoekl. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Bateson, G. 1979. *Mind and nature*. Nueva York: Dutton.

Bateson, M. 1990. *Composing a life*. Nueva York: Plume.

Baynes, K.; J. Bohman; y T. McCarthy. 1987. *After philosophy*. Cambridge: MIT Press.

Beall, A., y Sternberg, R. (eds.). 1993. *The psychology of gender*. Nueva York: Guilford Press.

Beard, M. 1946. *Woman as a force in history*. Nueva York: Macmillan.

Beck, A.; Rush, A.; Shaw, B., y Emery, C. 1979. *Cognitive therapy of depression*. Nueva York: Guilford Press.

Becker, E. 1973. *The denial of death*. Nueva York: Free Press.

Belenky, M., et al. 1986. *Women's ways of knowing*. Nueva York: Basic.

Bellah, R. 1970. *Beyond belief*. Nueva York: Harper & Row.

Bellah, R.; Madsen, R.; Sullivan, W.; Swindler, A., y Tipton, S. 1993. *The good society*. Nueva York: Vintage.

—. 1985. *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza.

Benoit, H. 1955. *The supreme doctrine*. Nueva York: Viking.

Bentham, J. 1990. *The principles of morals and legislation*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.

Benton, T. 1984. *The rise and fall of structural marxism*. Nueva York: St. Martin's Press.

Benvenuto, B., y Kennedy, R. 1986. *The works of Jacques Lacan*. Londres: Free Association Books.

Berger, P. 1977. *Facing up to modernity*. Nueva York: Basic Books.

—. 1979. *The heretical imperative*. Nueva York: Doubleday.

Berger, P., y Kellner, H. 1981. *Sociology reinterpreted*. Garden City, Nueva York: Doubleday.

Berger, P., y Luckmann, T. 1966. *The social construction of*

reality. Garden City, Nueva York: Doubleday.

Bergson, H. 1944. *Creative evolution*. Nueva York: Random House.

Berkeley, G. 1982 (1710). *A treatise concerning the principles of human knowledge*. Cambridge: Hackett.

Berman, M. 1981. *The reenchantment of the world*. Ithaca, Nueva York: Cornell Univ. Press.

—. 1989. *Coming to our senses*. Nueva York: Simon & Schuster.

Berne, E. 1972. *What do you say after you say hello?* Nueva York: Bantam.

Bernstein, R. 1983. *Beyond objectivism and relativism*. Filadelfia: Univ. of Penn. Press.

—(ed.). 1985. *Habermas and modernity*. Cambridge: MIT Press.

Berry, T. 1988. *The dream of the earth*. San Francisco: Sierra Club.

Berry, W. 1977. *The unsettling of America*. San Francisco: Sierra Club.

Bertalanffy, L. von. 1968. *General system theory*. Nueva York: Braziller.

Binswanger, L. 1956. *Existential analysis and psychotherapy*. In F. Fromm-Reichmann y J. Moreno (eds.). *Progress in psychotherapy*. Nueva York: Grune & Stratton.

Birch, C., y Cobb, J. 1990. *The liberation of life*. Denton, Tex.: Environmental Ethics Books.

Bird, D. 1974. *Born female*. Nueva York: David McKay.

Blanck, G., y Blanck, R. 1974. *Ego psychology: theory and practice*. Nueva York: Columbia Univ. Press.

—. 1979. *Ego Psychology II: Psychoanalytic developmental Psychology*. Nueva York: Columbia Univ. Press.

—. 1986. *Beyond ego psychology*. Nueva York: Columbia Univ. Press.

Blofeld, J. 1970. *The tantric mysticism of Tibet*. Nueva York: Dutton.

Bios, P. 1962. *On adolescence: a psychoanalytic interpretation*. Nueva York: Free Press.

—. 1967. The second individuation process of adolescence. *Psychoanalytic Study of the Child* 22: 162-86.

Blumberg, R. 1984. *A general theory of gender stratification*. In Collins 1984: 23-101.

- Bohm, D. 1973. *Wholeness and the implicate order*. Londres: Routledge.
- Bonifaci, C. 1978. *The soul of the world*. Lanham, Md.: Univ. Press of America.
- Bookchin, M. 1990. *Remaking society*. Boston: South End Press.
- . 1991. *The ecology of freedom*. 2.^a ed. Montreal: Black Rose.
- Boorstein, S. 1983. The use of bibliotherapy and mindfulness meditation in; psychiatric setting. *J. Transpersonal Psych.* 15 2: 173-9.
- (ed.). 1980. *Transpersonal psychotherapy*. Pale Alto, Calif.: Science and Behavior Books.
- Bosanquet, B. 1921. *The meeting of extremes in contemporary philosophy*. Nueva York: Macmillan.
- Boss, M. 1963. *Psychoanalysis and daseinanalysis*. Nueva York: Basic Books.
- Boucher, S. 1993. *Turning the wheel*. Boston: Beacon.
- Boudon, R. 1971. *The uses of structuralism*. Londres: Heinemann.
- Boulding, E. 1976. *The underside of history*. Boulder, Cole.: Westview.
- Bourdieu, P. 1989. *The logic of practice*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bowie, M. 1991. *Lacan*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Bowlby, J. 1969, 1973. *Attachment and loss*. 2 vols. Nueva York: Basic Books.
- Bradley, F. 1902. *Appearance and reality*. Nueva York: Macmillan.
- . 1922. *The principles of logic*. Oxford: Clarendon Press.
- Bragdon, E. 1990. *The call of spiritual emergency*. San Francisco: Harper.
- Brainerd, C. 1978. The stage question in cognitive-developmental theory. *Behavioral and Brain Sciences* 2: 173-213.
- Branden, N. 1 971. *The psychology of self-esteem*. Nueva York: Bantam.
- Brandon, R., y Burian, R. (ed.). 1984. *Genes, organisms, and populations*. Cambridge: MIT Press.
- Brandt, A. 1980. Self-confrontations. *Psychology Today*. Oct.
- Brennan, A. 1988. *Thinking about nature*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Brentano, F. 1973. *Psychology from an empirical standpoint*.

Londres: Routledge & Kegan Paul.

Bridenthal, K., y Koonz, C. (ed.). 1977. *Becoming visible*. Boston: Houghton Mifflin.

Brim, G. 1992. *Ambition*. Nueva York: Basic Books.

Brittan, A., y Maynard, M. 1984. *Sexism, racism and oppression*. Nueva York: Blackwell.

Broad, C. 1925. *The mind and its place in nature*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Broughton, J. 1975. The development of natural epistemology in adolescence and early adulthood. Doctoral dissertation, Harvard.

Brown, D. P. 1977. A model for the levels of concentrative meditation. *International J. Clinical and Experimental Hypnosis* 25: 236-73.

—1981. Mahamudra meditation: stages and contemporary cognitive psychology. Doctoral dissertation, University of Chicago.

Brown, D. P., y Engler, J. 1980. The stages of mindfulness meditation: A validation study. *J. Transpersonal Psychology* 12 2: 143-92.

Brown, D. P.; Twemlow, S.; Engler, J.; Maliszewski, M., y Stauthamer, J. 1978. *The profile of meditation experience POME*. Form II, Psychological Test Copyright, Washington, D. C.

Brown, L., y Gilligan, C. 1992. *Meeting at the crossroads*. Nueva York: Ballantine.

Brown, N. O. 1959. *Life against death*. Middletown, Conn.: Wesleyan Univ. Press.

Bruner, J. 1983. *In search of mind*. Nueva York: Harper & Row.

Buddhaghosa, B. 1976. *The path of purification*. 2 vols. Boulder, Cole.: Shambhala.

Bulkeley, K. 1994. *The wilderness of dreams*. Albany: SUNY Press.

Burke, E. 1990. *Reflections on the revolution in France*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.

Cabezón, J. (ed.). 1992. *Buddhism, sexuality and gender*. Albany: SUNY Press.

Callenbach, E. 1977. *Ectopia*. Nueva York: Bantam.

Callicott, J. 1986. The metaphysical implications of ecology. *Environmental ethics* 8: 301-16.

—1986. The search for an environmental ethic. In Regan 1986: 381-424.

Campbell, Jeremy. 1982. *Grammatical man*. Nueva York:

Simon & Schuster.

Campbell, Joseph. 1959-1968. *Las máscaras de Dios*. Madrid: Alianza.

—. 1968. *El héroe de las mil caras*. Madrid: Fondo Cultural Economía de España.

Campanhousen, H. von. 1955. *The fathers of the Greek church*. Nueva York: Pantheon.

Caponigri, A. 1963. *Philosophy from the Renaissance to the romantic age*. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press.

Capra, F. 1982. *El punto crucial*. Barcelona: RBA.

Capra, F., y Steindl-Rast, D. 1991. *Pertenecer al universo*. Madrid: Edaf.

Caputo, J. 1986. *The mystical elements in Heidegger's thought*. Nueva York: Fordham Univ. Press.

Cassirer, E. 1951. *The philosophy of the Enlightenment*. Boston: Beacon.

Casti, J. 1989. *Paradigms lost*. Nueva York: Avon.

—. 1990. *Searching for certainty*. Nueva York: William Merrow.

Chafetz, J. 1984. *Sex and advantage*. Totowa, N. J.: Rowman & Alanheld.

Chagdud Tulku. 1987. *Life in relation to death*. Cottage Grove, Ore.: Padma.

—. 1991. *Mirror of freedom*. Various volumes. Junction City, Calif.: Padma.

Chang, G. 1971. *The buddhist teaching of totality*. University Park: Pennsylvania State Univ. Press.

—. 1974. *Teachings of tibetan yoga*. Secaucus, N.J.: Citadel.

Chase, S. (ed.). 1991. *Defending the earth*. Boston: South End Press.

Chaudhuri, H. 1981. *Integral yoga*. Wheaton, III.: Quest.

Chirban, J. 1981. *Human growth and faith*. Washington, D.C.: University Press of America.

Chittick, W. 1992. *Faith and practice of Islam*. Albany: SUNY Press.

Chodorow, N. 1978. *The reproduction of mothering*. Berkeley: Univ. of Calif. Press.

—. 1989. *Feminism and psychoanalytic theory*. New Haven: Yale Univ. Press.

Chomsky, N. 1980. *Rules and representations*. Nueva York:

Columbia Univ. Press.

—. 1984. *Un aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*. Barcelona: Prensa Ibérica.

—. 1986. *El conocimiento del lenguaje*. Barcelona: Altaya.

Chopel, G. 1992. *Tibetan arts of love*. Ithaca, Nueva York: Snow Lion.

Chopra, D. 1992. *Vida incondicional*. Barcelona: Plaza & Janés.

Churchland, P. 1984. *Matter and consciousness*. Cambridge: MIT Press.

—. 1986. *Neurophilosophy*. Cambridge: MIT Press.

Churchman, C. W. 1979. *The systems approach and its enemies*. Nueva York: Basic Books.

Clifford, T. 1984. *Tibetan buddhist medicine and psychiatry*. York Beach, Maine: Samuel Weiser.

Collins, A. 1987. *The nature of mental things*. Nortre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press.

Collins, R., ed. 1984. *Sociological theory*. San Francisco: Jossey-Bass.

Commoner, B. 1990. *Making peace with the planet*. Nueva York: Pantheon.

Commons, M.; F. Richards, y C. Armon. *Beyond formal operations*. Nueva York: Praeger.

Connell, R. 1987. *Gender and power*. Stanford: Stanford Univ. Press.

Copleston, F. 1 960-1977. *A history of philosophy*. 9 vols. Nueva York: Image.

—. 1982. *Religion and the one*. Nueva York: Crossroad.

Corballis, M. 1991. *The lopsided ape*. Nueva York: Oxford Univ. Press.

Cornell, D.; Rosenfeld, M, y Carlson, D. 1992. *Deconstruction and the possibility of justice*. Londres: Routledge.

Cornell, J. (ed.). 1988. *Bumps, voids, and bubbles in time*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Cott, N., y Pleck, E. (eds.). 1979. *A heritage of her own*. Nueva York: Simon & Schuster.

Cousins, M., y Hussein, A. 1984. *Michel Foucault*. Londres: Macmillan.

Coveney, P., y Highfield, R. 1990. *The arrow of time*. Nueva York: Fawcett Columbine.

Cowan, P. 1978. *Piaget with feeling*. Nueva York: Holt.

- Coward, H. 1990. *Derrida and indian philosophy*. Albany: SUNY Press.
- Cozort, D. 1986. *Highest tantra yoga*. Ithaca, Nueva York: Snow Lion.
- Crittenden, J. 1992. *Beyond individualism*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Culler, J. 1982. *On deconstruction*. Ithaca, Nueva York: Cornell Univ. Press.
- Da Avabhasa. 1977. *The paradox of instruction*. San Francisco: Dawn Horse.
- . 1978. *The enlightenment of the whole body*. San Francisco: Dawn Horse.
- . 1982. *The liberator*. Clearlake, Calif.: Dawn Horse.
- . 1939a. *The basket of tolerance*. Clearlake, Calif.: Dawn Horse.
- . 1989b. *The Da Upanishad*. Clearlake, Calif.: The Dawn Horse.
- . 1991. *The dawn horse testament*. Clearlake, Calif.: Dawn Horse.
- . 1992. *The method of the siddhas*. Clearlake, Calif.: Dawn Horse.
- Daly, M. 1973. *Beyond God the father*. Boston: Beacon.
- . 1978. *Gyn/ecology*. Boston: Beacon.
- Dargyay, E. 1978. *The rise of esoteric buddhism in Tibet*. Nueva York: Weiser.
- Darwin, C. 1872. *El origen del hombre*. Arganda del Rey: Edimat, y *El origen de las especies*. Pozuelo de Alarcón: Espasa-Calpe.
- Dattatreya. 1980. *Tripura rahasya*. Tiruvannamalai, India: Sri Ramanasramam.
- .n. d. *Avadhltta gita*. Mylapore, Madras: Sri Ramakrishna Math.
- Davies, P. 1991. *The cosmic blueprint*. Nueva York: Simon & Schuster.
- . 1992. *The mind of god*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Davies, P., y Gribbin, J. 1991. *The matter myth*. Londres: Viking.
- Dawkins, R. 1976. *The selfish gene*. Nueva York: Oxford Univ. Press.
- Deatherage, O. 1975. The clinical use of «mindfulness» meditation techniques in short-term psychotherapy. *J. Transpersonal*

Psychology 7 2: 133-43.

De Beauvoir, S. 1952. *The second sex*. Nueva York: Bantam.

Deikman, A. 1982. *The observing self*. Boston: Beacon.

Delaney, G. (ed.). 1993. *New directions in dream interpretation*. Albany: SUNY Press.

Deleuze, G., y Guattari, F. 1983. *Anti-Oedipus*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Delphy, C. 1984. *Close to home*. Amherst: Univ. of Mass. Press.

Dennett, D. 1978. *Brainstorms*. Cambridge: MIT Press.

—. 1984. *Elbow room*. Cambridge: MIT Press.

—. 1991. *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown.

Derrida, J. 1976. *Of grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins.

—. 1978. *Writing and difference*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

—. 1981. *Positions*. Chicago: Univ. Chicago Press.

—. 1982. *Margins of philosophy*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Descartes, R. 1911. *The philosophical works of Descartes*. 2 vols. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Deutsche, E. 1969. *Advaita vedanta*. Honolulu: East-West Center.

Devall, B., y Sessions, G., (eds.). 1985. *Deep ecology*. Layton, Utah: Gibbs Smith.

Dew, P. 1987. *Logics of disintegration*. Londres: Verso.

Dewey, J. 1981. *The philosophy of John Dewey*. Ed. J. McDermott. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Diamond, I., y Orenstein, G. 1990. *Reweaving the world*. San Francisco: Sierra Club.

Diamond, M. 1974. *Contemporary philosophy and religions thought*. Nueva York: McCraw-Hill.

Dinnerstein, D. 1976. *The mermaid and the minotaur*. Nueva York: Harper & Row.

Dionisio el Areopagita (san). 1965. *The mystical theology and celestial hierarchy*. Surrey: Shrine of Wisdom.

Dogen. 1993. *Rational zen*. Trad. T. Cleary. Boston: Shambhala.

Doore, G., ed. 1988. *El viaje del chamán*. Barcelona: Kairós.

Doresse, J. 1986. *The secret books of the egyptian gnostics*. Rochester, Vt: Inner Traditions.

Dossey, L. 1993. *Palabras que curan*. Barcelona: Obelisco.

- Douglas, M. 1966. *Purity and danger*. Londres: Routledge.
- . 1978. *Implicit meanings*. Londres: Routledge.
- . 1982. *In the active voice*. Londres: Routledge.
- Dozier, R. 1992. *Codes of evolution*. Nueva York: Crown.
- Dretske, F. 1988. *Explaining behavior*. Cambridge: MIT Press.
- Dreyfus, H. 1979. *What computers can't do*. Nueva York: Harper & Row.
- . 1982. *Husserl: Intentionality and cognitive science*. Cambridge: MIT Press.
- Dreyfus, H., y Rabinow, P. 1983. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- Dudjom Lingpa. 1994. *Buddhahood without meditation*. Junction City, Calif.: Padma.
- Dudjom, J. 1991. *The nyingma school of tibetan buddhism*. 2 vols. Boston: Wisdom.
- Durkheim, E. 1990. *Ethics and the sociology of morals*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.
- Dyer, D. 1991. *Cross-currents of jungian thought*. Boston: Shambhala.
- Eccles, J. 1984. *The human mystery*. Londres: Routledge.
- Eckersley, R. 1992. *Environmentalism and political theory*. Albany: SUNY Press.
- Eckhart, Meister. 1941. *Meister Eckhart*. Trad. R. Blakney. Nueva York:
- Harper. — . 1980. *Breakthrough*. Trad. M. Fox. Nueva York: Image.
- Eco, U. 1976. *A theory of semiotics*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- . 1984. *Semiotics and the philosophy of language*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Edinger, E. F. 1992. *Ego and archetype*. Boston: Shambhala.
- Edwards, P. (ed.). 1967. *The encyclopedia of philosophy*. Nueva York: Collier Macmillan.
- Ehrlich, P., y Ehrlich, A. 1991. *Healing the planet*. Nueva York: Addison Wesley.
- Eichenbaum, L., y Orbach, S. 1983. *Understanding women*. Nueva York: Basic Books.
- Eisler, R. 1987. *The chalice and the blade*. San Francisco: Harper.
- Eliade, M. 1964. *Shamanism*. Princeton: Princeton Univ. Press.

- . 1969. *Yoga: Immortality and freedom*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Elior, R. 1993. *The paradoxical ascent to God*. Albany: SUNY Press.
- Ellenberger, H. 1970. *The discovery of the unconscious*. Nueva York: Basic Books.
- Emerson, R. 1969 (1909-1914). *Ralph Waldo Emerson: selected prose and poetry*. Ed. R. Cook. San Francisco: Rinehart.
- Engels, F. 1942 (1884). *The origin of the family private property, and the state*. Nueva York: International Publishers.
- Engler, J. 1983. *Buddhist satipatthana-vipassana meditation and an object relations model of therapeutic developmental change: A clinical case study*. Doctoral dissertation, University of Chicago.
- . 1984. Therapeutic aims in psychotherapy and meditation: Developmental stages in the representation of self. *J. Transpersonal Psychology* 16 1: 25-61.
- Erdelyi, M. 1985. *Psychoanalysis: Freud's cognitive psychology*. Nueva York: Freeman.
- Erdmann, E., y Stover, D. 1991. *Beyond a world divided*. Boston: Shambhala.
- Eribon, D. 1991. *Michel Foucault*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Erikson, F. H. 1950, 1963. *Childhood and society*. Nueva York: Norton.
- . 1959. *Identity and the life cycle*. Nueva York: International Univ. Press.
- Evans, D. 1993. *Spirituality and human nature*. Albany: SUNY Press.
- Evans-Wentz, W. 1971. *Tibetan yoga and secret doctrines*. Londres: Oxford Univ. Press.
- Fairbairn, W. 1952. *Psychoanalytic studies of the personality*. Nueva York: Basic Books.
- . 1954. *An object relations theory of the personality*. Nueva York: Basic Books.
- Fausto-Sterling, A. 1985. *Myths of gender*. Nueva York: Basic Books.
- Feigl, H. 1967. *The «mental» and the «physical»*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Fenichel, O. 1945. *The psychoanalytic theory of neurosis*. Nueva York: Norton.

- Ferrucci, P. 1982. *What we may be*. Los Ángeles: Tarcher.
- Feuerbach, L. 1990. *The essence of Christianity*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.
- Feuerstein, G. 1987. *Structures of consciousness*. Lower Lake, Calif.: Integral.
- . 1989. *Yoga*. Los Ángeles: Tarcher.
- (ed.). 1989. *Enlightened sexuality*. Freedom, Calif.: Crossing.
- Feuerstein, C., y Feuerstein, T. L.(eds.). 1993. *Voices on the threshold of tomorrow*. Wheaton, Ill.: Quest.
- Feyerabend, P. 1978. *Against method*. Londres: Verso.
- Fields, R. 1991. *The code of the warrior*. Nueva York: Harper.
- Fingarette, H. 1958. The ego and mystic selflessness. *Psychoanalytic Review* 45: 5-40.
- Fischer, R. 1971. A cartography of the ecstatic and meditative states: The experimental and experiential features of a perception-hallucination continuum. *Science* 174: 897-904.
- Flanagan, O. 1984. *The science of the mind*. Cambridge: MIT Press.
- Flavell, J. 1963. *The developmental psychology of Jean Piaget*. Princeton, N. J.: Van Nostrand.
- . 1970. Concept development. In P. Mussen (ed.), *Carmichel's manual of child psychology*. vol. 1. Nueva York: Wiley.
- Fodor, J. 1975. *The language of thought*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- . 1983. *The modularity of mind*. Cambridge: MIT Press.
- Fodor, J., y E. Lepore. 1992. *Holism*. Oxford: Blackwell.
- Forman, R.(ed.). 1990. *The problem of pure consciousness*. Nueva York: Oxford Univ. Press.
- Foss, L., y Rothenberg, K. 1987. *The second medical revolution: From biomedicine to infomedicine*. Boston: Shambhala.
- Foucault, M. 1965. *Madness and civilization*. Nueva York: Random House.
- . 1970. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- . 1972. *The archaeology of knowledge*. Nueva York: Random House.
- . 1975. *El nacimiento de la clínica*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- . 1978. *Historia de la sexualidad*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- . 1979. *Discipline and punish*. Nueva York: Vintage.

- . 1980. *Power/knowledge*. Nueva York: Pantheon.
- Fowler, J. 1981. *Stages of faith: the psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row.
- Fox, M. 1979. *A spirituality named compassion*. San Francisco: Harper.
- . 1991. *Creation spirituality*. San Francisco: Harper.
- Fox, W. 1990. *Toward a transpersonal ecology*. Boston: Shambhala.
- Frager, R., y Fadiman, J. 1984. *Personality and personal growth*. Nueva York: Harper & Row.
- Frank, J. 1961. *Persuasion and healing: a comparative study of psychotherapy*. Baltimore: Johns Hopkins.
- Frankfurt, H. 1988. *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Frankl, V. 1963. *Man's search for meaning*. Boston: Beacon.
- . 1969. *The will to meaning*. Cleveland: New American Library.
- French, M. 1985. *Beyond power: on women, men, and morals*. Nueva York: Ballantine.
- Freud, A. 1946. *The ego and the mechanisms of defense*. Nueva York: International Univ. Press.
- . 1963. The concept of developmental lines. In *The psychoanalytic study of the child*. vol. 8, pp. 245-65. Nueva York: International Univ. Press.
- . 1965. *Normality and pathology in childhood*. Nueva York: International Univ. Press.
- Freud, S. 1937. *Analysis terminable and interminable*. Standard Edition (SE). 23, pp. 209-53. Londres: Hogarth Press.
- . 1959 (1926). *Inhibitions, symptoms and anxiety* (SE) 20. Londres: Hogarth Press.
- . 1961 (1923). *The ego and the id* (SE) 19. Londres: Hogarth Press.
- . 1961 (1930). *El malestar de la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . 1964 (1940). *An outline of psychoanalysis*. se 23. Londres: Hogarth Press.
- . 1971. *Introducción al psicoanálisis*. Barcelona: Altaya.
- . 1974. *New introductory lectures in psychoanalysis*. Nueva York: Norton.

- Frey-Rohn, L. 1974. *From Freud to Jung*. Nueva York: Delta.
- Friedan, B. 1963. *The feminine mystique*. Nueva York: Deli.
- Friedl, E. 1984. *Women and men*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.
- Fromm, E.; Suzuki, D. T., y DeMartino, R. 1970. *Zen buddhism and psychoanalysis*. Nueva York: Harper & Row.
- Fukuyama, F. 1992. *The end of history and the last man*. Nueva York: Avon.
- Futuyma, D. 1986. *Evolutionary biology*. 2.^a ed. Sunderland, Mass.: Sinauer.
- Gadamer, H. 1976. *Philosophical hermeneutics*. Berkeley: Univ. of California Press.
- . 1992. *Truth and method*. 2.^a ed. Nueva York: Crossroad.
- Gadon, E. 1989. *The once and future goddess*. Nueva York: Harper.
- Galileo, G. 1990. *Dialogues concerning two new sciences*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.
- Gallup, G. 1982. *Adventures in immortality*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Gard, R. 1962. *Buddhism*. Nueva York: Braziller.
- Gardner, H. 1972. *The quest for mind*. Nueva York: Vintage.
- . 1991. *The unschooled mind*. Nueva York: Basic Books.
- Gardner, M. 1985. *The mind's new science*. Nueva York: Basic Books.
- Gazzaniga, M. 1985. *The social brain*. Nueva York: Basic Books.
- . 1992. *Nature's mind*. Nueva York: Basic Books.
- Gebser, J. 1985. *The ever-present origin*. Athens: Ohio Univ. Press.
- Gedo, J. 1979. *Beyond interpretation: Toward a revised theory for psychoanalysis*. Nueva York: International Univ. Press.
- . 1981. *Advances in clinical psychoanalysis*. Nueva York: International Univ. Press.
- Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures*. Nueva York: Harper & Row.
- Gergen, K. 1991. *The saturated self*. Nueva York: Basic Books.
- Gibson, J. 1979. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Giddens, A. 1971. *Capitalism and modern social theory*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

- . 1977. *Studies in social and political theory*. Londres: Hutchinson.
- Gilligan, C. 1982. *In a different voice*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Gilson, E. 1941. *God and philosophy*. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press.
- Gimbutas, M. 1991. *The civilization of the Goddess*. San Francisco: Harper Collins.
- Gleick, J. 1987. *Chaos*. Nueva York: Viking.
- Globus, G. 1990. *Heidegger and cognitive science*. *Philosophy Today* (Spring), 20-30.
- Goldberg, A. (ed.). 1980. *Advances in self psychology*. Nueva York: International Univ. Press.
- Goldsmith, E. 1993. *The way: an ecological world-view*. Boston: Shambhala.
- Goldstein, J. 1983. *The experience of insight*. Boston: Shambhala.
- Goleman, D. 1988. *The meditative mind*. Los Ángeles: Tarcher.
- Goleman, D., y Epstein, M. 1980. Meditation and well-being: an Eastern model of psychological health. *ReVision* 3: 73-85.
- Goodwin, B.; Holder, N., y Wyles, C. (eds.). 1983. *Development and evolution*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Gore, A. 1992. *Earth in the balance*. Nueva York: Houghton Mifflin.
- Gossman, L. 1990. *Between history and literature*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Gottesman, I., y Schields, M. 1972. *Schizophrenia and genetics: a twin study vantage point*. Nueva York: Academic Press.
- Gottlieb, R. (ed.). 1990. Nueva York: *Crossroad*.
- Gould, S. 1977. *Ontogeny and phylogeny*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Green, E.; A. Green; y D. Waiters. 1970. Voluntary control of internal states: psychological and physiological. *J. Transpersonal Psychology* 2: 1-26.
- Greenson, R. 1967. *The technique and practice of psychoanalysis*. Nueva York: International Univ. Press.
- Greenstein, G. 1988. *The symbiotic universe*. Nueva York: Merrow.
- Greist, J.; Jefferson, J., y Spitzer, R. (eds.). 1982. *Treatment of mental disorders*. Nueva York: Oxford Univ. Press.

- Griffin, D. 1989. *God and religion in the postmodern world*. Albany: SUNY Press.
- (ed.). 1988. *The reenchantment of science*. Albany: SUNY Press.
- Griffin, D., y Falk, R. (eds.). 1993. *Postmodern politics for a planet in crisis*. Albany: SUNY Press.
- Griffin, D., et al. 1989. *Varieties of postmodern theology*. Albany: SUNY Press.
- Griffin, S. 1978. *Woman and nature*. Nueva York: Harper.
- Groddeck, G. 1949. *The hook of the It*. Nueva York: Vintage.
- Grof, C., y Grof, S. 1990. *The stormy search for the self*. Los Ángeles: Tarcher.
- Grof, S. 1975. *Realms of the human unconscious*. Nueva York: Viking.
- . 1985. *Beyond the brain*. Albany: SUNY Press.
- . 1988. *The adventure of self-discovery*. Albany: SUNY Press.
- Grof, S., con H. Bennett. 1992. *The holotropic mind*. San Francisco: Harper.
- Gross, R. 1993. *Buddhism after patriarchy*. Albany: SUNY Press.
- Group for the Advancement of Psychiatry (GAP). 1976. *Mysticism: Spiritual quest or Psychic disorder?* Nueva York: GAP (publication 97).
- Guénon, R. 1945. *Man and his becoming according to vedanta*. Londres: Luzac.
- Guenther, H. V. 1989. *From reductionism to creativity: rDzogshen and the new sciences of mind*. Boston: Shambhala.
- Guntrip, H. 1969. *Schizoid phenomena, object relations and the self*. Nueva York: International Univ. Press.
- . 1971. *Psychoanalytic theory, therapy, and the self*. Nueva York: Basic Books.
- Gupta, B. (ed.). 1987. *Sexual archetypes, East and West*. Nueva York: Paragon House.
- Gyatso, K. 1986. *Progressive stages of meditation on emptiness*. Oxford: Longchen Foundation.
- . 1982. *Clear light of bliss*. Londres: Wisdom.
- Habermas, J. 1971. *Knowledge and human interests*. Boston: Beacon.
- . 1973. *Theory and practice*. Boston: Beacon.
- . 1975. *Legitimation crisis*. Boston: Beacon.

- . 1979. *Communication and the evolution of society*. Trad. T. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- . 1984-1985. *The theory of communicative action*. 2 vols. Trad. T. Mc-Carthy. Boston: Beacon.
- . 1990. *The philosophical discourse of modernity*. Trad. F. Lawrence. Cambridge: MIT Press.
- Haley, J., y Hoffman, L. (eds.). 1968. *Techniques of family therapy*. Nueva York: Basic Books.
- Hall, E. 1959. *The silent language*. Nueva York: Doubleday.
- Halliwell, J. 1992. *Quantum cosmology*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Hampshire, S. 1975. *Freedom of the individual*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Hanly, C. y J. Masson. A critical examination of the new narcissism. *International J. Psychoanalysis* 57: 49-65.
- Hargrove, E. 1989. *Foundations of environmental ethics*. New Jersey: Prentice Hall.
- Harland, R. 1987. *Superstructlralism*. Londres: Methuen.
- Harman, W. 1988. *Global mind change*. Nueva York: Warner.
- Harner, M. 1980. *The way of the shaman*. Nueva York: Harper.
- Harris, F. 1991. *Cosmos and anthropolos*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International.
- (ed.). 1992. *Cosmos and theos*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International.
- Harris, K. 1978. *Carlyle and Emerson*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Harris, M. 1974. *Cows, pigs, wars and witches*. Nueva York: Random House.
- . 1977. *Cannibals and kings*. Nueva York: Random House.
- Harris, R. 1993. *The linguistics wars*. Nueva York: Oxford Univ. Press.
- Hartmann, H. 1958 (1939). *Ego psychology and the problem of adaptation*. Nueva York: International Univ. Press.
- Hartmann, N. 1932. *Ethics*. Nueva York: Macmillan.
- Hartshorne, C. 1984. *Omnipotence and other theological mistakes*. Albany: SUNY Press.
- Hartsock, N. 1985. *Money, sex, and power*. Boston: Northeastern Univ. Press.
- Hastings, A. 1990. *Tongues of men and angels*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.

- Haught, J. 1984. *The cosmic adventure*. Ramsey: Paulist Press.
- Hawkes, T. 1977. *Structuralism and semiotics*. Berkeley: Univ. California Press.
- Hawking, S. 1988. *Historia del tiempo*. Barcelona: Crítica.
- Hayward, J. 1987. *Shifting worlds, changing minds*. Boston: Shambhala.
- Hayward, J., y Varela, F 1992. *Gentle bridges: conversations with the Dalai Lama on the sciences of mind*. Boston: Shambhala.
- Heard, G. 1963. *The five ages of man*. Nueva York: Julian.
- Hebb, D. O. 1949. *The organization of behavior: A neuropsychological theory*. Nueva York: Wiley & Sons.
- Hegel, G. 1949. *The phenomenology of mind*. Trad. J. Baille. Nueva York: Humanities Press.
- . 1971. *Hegel's philosophy of mind*. Oxford: Clarendon.
- . 1974. *Hegel: the essential writings*. Ed. F. Weiss. Nueva York: Harper Torch-books.
- . 1977. *Phenomenology of spirit*. Trad. A. Miller. Analysis by J. Findlay. Oxford: Oxford Univ. Press.
- . 1993. *Hegel's science of logic*. New Jersey: Humanities Press International.
- Heidegger, M. 1959. *Introduction to metaphysics*. New Haven: Yale Univ. Press.
- . 1962. *Being and time*. Nueva York: Harper & Row.
- . 1968. *What is called thinking?* Nueva York: Harper & Row.
- Heidegger, M. 1977. *Basic writings*. Ed. D. Krell. Nueva York: Harper & Row.
- Hill, G. 1992. *Masculine and feminine*. Boston: Shambhala.
- Hillman, J. 1972. *The myth of analysis*. Nueva York: Harper & Row.
- . 1975. *Re-visioning psychology*. Nueva York: Harper & Row.
- . 1989. *A blue fire*. Ed. Thomas Moore. Nueva York: Harper & Row.
- Hinding, A. 1986. *Feminism*. Minnesota: Greenhaven.
- Hixon, L. 1989. *Coming home*. Los Ángeles: Tarcher.
- Hobbes, T. 1990. *The Leviathan*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.
- Hockett, C. 1987. *Refurbishing our foundations*. Philadelphia: John Benjamins.
- Hoeller, K. 1982. *Merleau-Ponty and psychology*. New Jersey: Humanities Press.

- Hoffman, E. 1981. *The way of splendor*. Boston: Shambhala.
- Hofstadter, D. 1989. *Gödel, Escher, Bach*. Nueva York: Vintage.
- Holton, G. 1988. *Thematic origins of scientific thought*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. 1972 (1944). *Dialectic of enlightenment*. Nueva York: Continuum.
- Horner, A. 1979. *Object relations and the developing ego in therapy*. Nueva York: Aronson.
- Homey, K. 1950. *Neurosis and human growth*. Nueva York: Norton.
- . 1967. *Feminine psychology*. Nueva York: Norton.
- Horowitz, M. 1988. *Introduction to psychodynamics*. Nueva York: Basic.
- Houston, J. 1980. *Life force*. Nueva York: Delta.
- Hoy, D. (ed.). 1991. *Foucault: a critical reader*. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell.
- Hume, D. 1964. *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon.
- . 1990. *An enquiry concerning human understanding*. Buffalo, Nueva York: Pro-metheus Books.
- Hume, R., trad. 1974. *The thirteen principal Upanishads*. Londres: Oxford.
- Humphrey, N. 1983. *Consciousness regained*. Nueva York: Oxford Univ. Press.
- Husserl, E. 1962 (1931). *Ideas*. Nueva York: Collier.
- . 1965. *Phenomenology and the crisis of philosophy*. Nueva York: Harper &
- Row. — . 1970. *The crisis of european sciences and transcendental phenomenology*. Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press.
- . 1991 (1950). *Cartesian meditations*. Boston: Kluwer.
- Huxley, A. 1944. *La filosofía perenne*. Barcelona: Edhasa.
- Huxley, J. 1990. *Evolutionary humanism*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.
- Inada, K. 1970. *Nagarjuna*. Tokyo: Hokusiedo Press.
- Inge, W. R. 1968 (1929). *The philosophy of Plotinus*. vols. 1 y 2. Westport, Conn.: Greenwood.
- Jackendoff, R. 1987. *Consciousness and the computational mind*. Cambridge: MIT Press.
- Jacobi, J. 1942. *The psychology of C. G. Jung*. Londres:

Routledge.

Jacobson, E. 1964. *The self and the object world*. Nueva York: IUP

Jaggar, A. 1988. *Feminist politics and human nature*. New Jersey: Rowman & Littlefield.

Jahn, R., y Dunn, B. 1989. *Margins of reality*. San Diego: Harcourt Brace Jova-novich.

Jaki, S. 1978. *The road of science and the ways to God*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Jakobson, R. 1980. *The framework of language*. Michigan Studies in the Humanities.

—. 1990. *On language*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

James, W. 1950 (1890). *Principles of psychology*. 2 vols. Nueva York: Dover.

—. 1961 (1901). *The varieties of religious experience*. Nueva York: Colliers.

Jameson, F. 1972. *The prison-house of language*. Princeton: Princeton Univ. Press.

—. 1981. *The political unconscious*. Ithaca, Nueva York: Cornell Univ. Press.

Jamgon Kongtrul the Third. 1992. *Cloudless sky*. Boston: Shambhala.

Janeway, E. 1980. *Powers of the weak*. Nueva York: Knopf.

Jantsch, E. 1980. *The self-organizing universe*. Nueva York: Pergamon.

Jantsch, E., y Waddington, C. (eds.). 1976. *Evolution and consciousness*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

Jantzen, G. 1984. *God's world. God's body*. Philadelphia: Westminster Press.

Jaspers, K. 1966. *The great philosophers*. Nueva York: Harcourt.

Jee, L. 1988. *Kashmir Shaivism*. Albany: SUNY Press.

Johnson, C. 1993. *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Johnson, M. 1987. *The body in the mind*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Jonas, H. 1958. *The gnostic religion*. Boston: Beacon.

Jordan, J., et al. 1991. *Women's growth in connection*. Nueva York: Guilford.

Juan de la Cruz. 1974. *Obras completas de San Juan de la Cruz*.

- Madrid: Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Jung, C. G. 1957. *The undiscovered self*. Nueva York: Mentor.
- . 1961. *Analytical psychology: its theory and practice*. Nueva York: Vintage.
- . 1964. *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Caralt.
- . 1971. *The portable Jung*. Ed. J. Campbell. Nueva York: Viking.
- Khan, Inayat. 1977. *The soul: whence and wither*. Nueva York: Sufi Order.
- Kakar, S. 1982. *Shamans, mystics, and doctors*. Nueva York: Knopf.
- Kalupahana, D. 1986. *Nagarjuna*. Albany: SUNY Press.
- Kalweit, H. 1992. *Shamans, healers, and medicine men*. Boston: Shambhala.
- Kant, I. 1949. *Kant's critique of practical reason and other writings in moral philosophy*. Trad. L. Beck. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- . 1951. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- 1990. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- 1993. *Prolegómenos*. Madrid: Alba Libros.
- Kaplan, R. D. 1994. *The coming anarchy*. Atlantic, Feb.
- Kapleau, P. 1993. *The three pillars of Zen*. Boston: Beacon [*Los tres pilares del zen*. Madrid: Gaia].
- Katz, J. 1972. *Semantic theory*. Nueva York: Harper & Row.
- . 1990. *The metaphysics of meaning*. Cambridge: MTT Press.
- Katz, S. (ed.). 1978. *Mysticism and philosophical analysis*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- , ed. 1983. *Mysticism and religious traditions*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Kaufman, G. 1985. *Theology for a nuclear age*. Oxford: Manchester Univ. Press.
- Kaufmann, W. 1974. *Nietzsche*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Keegan, J. 1993. *A history of warfare*. Nueva York: Knopf.
- Keeton, W., y J. Could. 1986. *Biological Science*. 4.^a ed. Nueva York: Norton.
- Kelley, G. 1955. *The psychology of personal constructs*. 2 vols. Nueva York: Norton.
- Kelly, J. 1982. Early feminist theory and the *Querelles des femmes*. 1400-1789. *Signs* 8 (Autumn): 4-28.

- Kernberg, O. 1975. *Borderline conditions and pathological narcissism*. Nueva York: Aronson.
- . 1976. *Object relations theory and clinical psychoanalysis*. Nueva York: Aronson.
- Kessler, S., y McKenna, W. 1978. *Gender*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Kierkegaard, S. 1953. *Fear and trembling y The sickness unto death*. Nueva York: Anchor.
- . 1957. *The concept of dread*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- . 1992. *The concept of irony y Notes of Schelling s Berlin lectures*. Trad. Hong and Hong. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Kimball, R. 1991. *Tenured radicals*. Nueva York: Harper.
- King, A., y Schneider, B. 1991. *The first global revolution*. Nueva York: Pantheon.
- Klein, A. 1986. *Knowledge and liberation*. Ithaca, Nueva York: Snow Lion.
- Klein, M. 1932. *The psychoanalysis of children*. Londres: Hogarth.
- Koestenbaum, P. 1976. *Is there an answer to death?* Nueva York: Prentice-Hall.
- Koestler, A. 1964. *The act of creation*. Nueva York: Deli.
- . 1976. *The ghost in the machine*. Nueva York: Random House.
- Kohlberg, L. 1981. *Essays on moral development*. vol. 1. San Francisco: Harper.
- Kohut, H. 1971. *The analysis of the self*. Nueva York: IUP
- . 1977. *The restoration of the self*. Nueva York: IUP
- Kojeve, A. 1969. *Introduction to the reading of Hegel*. Ithaca, Nueva York: Cornell Univ. Press.
- Kramer, J., y Alstad, D. 1993. *The guru papers*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Krishna, G. 1972. *The secret of yoga*. Londres: Turnstone.
- Kroy, M. 1982. *The rationality of mysticism*. Privately published.
- Kuhn, T. 1970. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Kunsang, E., trad., y ed. 1986. *The Flight of the garuda*. Kathmandu: Rangjung Yeshe Publications.
- Kurzweil, E. 1980. *The age of structuralism*. Nueva York:

Columbia Univ. Press.

Kyentse, D. 1992. *The heart treasure of the enlightened ones*.

Boston: Shambhala.

LaBerge, S. 1985. *Lucid dreaming*. Los Ángeles: Tarcher.

Lacan, J. 1968. *The language of the self*. Baltimore: Johns Hopkins.

Lacan, J. 1982. *Feminine sexuality*. Nueva York: Norton.

Laing, R. D. 1969. *The divided self*. Nueva York: Pantheon.

Lake, M. 1991. *Native healer*. Wheaton, Ill.: Quest.

Lakoff, G. 1987. *Women, fire and dangerous things*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Lakoff, G., y Johnson, M. 1980. *Metaphors we live by*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Lakoff, R. 1975. *Language and woman's place*. Nueva York: Octagon Books.

Lancaster, R. 1991. *Mind, brain, and human potential*. Rockport, Mass.: Element.

Lasch, C. 1979. *The culture of narcissism*. Nueva York: Norton.

Laszlo, E. 1972. *Introduction to systems philosophy*. Nueva York: Harper & Row.

—. 1987. *Evolution: the grand synthesis*. Boston: Shambhala.

—. 1994. *The choice: evolution or extinction?* Los Ángeles: Tarcher.

Laughlin, C. McManus, J., y D'Aquili, E. 1992. *Brain, symbol and experience*. Nueva York: Columbia Univ. Press.

Lawson, H. 1985. *Reflexivity*. La Salle, Ill.: Open Court.

Layzer, D. 1990. *Cosmogenesis*. Nueva York: Oxford Univ. Press.

Leach, E. 1974. *Claude Lévi-Strauss*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Lecky, P. 1961. *Self-consistency*. Hamden, Conn.: Shoe String Press.

Lehman, D. 1991. *Signs of the times*. Nueva York: Poseidon.

Leibniz, G. 1990. *Discourse on method y Monadology*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.

Lenski, G. 1970. *Human societies*. Nueva York: McGraw-Hill.

Leopold, A. 1981 (1949). *A sand county almanac*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Lerman, H. 1986. *A mote in Freud's eye*. Nueva York: Springer.

Lerner, G. 1979. *The majority finds its past: placing women in*

- history*. Nueva York: Oxford Univ. Press.
- . 1986. *The creation of patriarchy*. Nueva York: Oxford Univ. Press.
- Leslie, J., ed. 1989. *Physical cosmology and philosophy*. Nueva York: Macmillan.
- Lévi-Strauss, C. 1966. *The savage mind*. Londres: Weidenfeld.
- . 1972. *Structural anthropology*. Nueva York: Penguin Books.
- Levin, M. 1979. *Metaphysics and the mind-body problem*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Levinson, D., et al. 1978. *The season's of a man's life*. Nueva York: Knopf.
- Levy, H., y Ishihara, A. 1989. *The tao of sex*. Lower Lake, Calif: Integral.
- Lewontin, K. 1983. *The organism as the subject and object of evolution*. *Scientia* 118:63-82.
- Liebes, Y. 1993. *Studies in the Zohar*. Albany: SUNY Press.
- Lightman, A. 1991. *Ancient light*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Locke, J. 1990. *A letter concerning toleration*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.
- . 1990. *Second treatise on civil government*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.
- Loevinger, J. 1977. *Ego development*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Loewald, H. 1978. *Psychoanalysis and the history of the individual*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Longchenpa. 1977. *Kindly bent to ease us*. 3 vols. Trad. H. V. Guenther. Emeryville, Calif.: Dharma Press.
- Lovejoy, A. 1964 (1936). *The great chain of being*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Lovelock, J. 1988. *The ages of Gaia*. Nueva York: Norton.
- Lowe, V. 1966. *Understanding Whitehead*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Lowen, A. 1967. *The betrayal of the body*. Nueva York: Macmillan.
- Loy, D. 1987. *The cloture of deconstruction*. *International Phil. Quarterly* 27: 1, 60-80.
- . 1989. *Non-Duality*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Luk, C. 1962. *Ch'an and zen teaching*. 3 vols. Londres: Rider.

- Lukacs, G. 1971. *History and class consciousness*. Cambridge: MIT Press.
- Lukoff, D.; Lu, F., y Turner, R. 1992. Toward a more culturally sensitive DSM-IV *Journal of Nervous and Mental Diseases* 80: 673-82.
- Lycan, W. 1987. *Consciousness*. Cambridge: MIT Press.
- Lyons, J. 1991. *Chomsky*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Lyons, W. 1986. *The disappearance of introspection*. Cambridge: MIT Press.
- Lyotard, J. 1984. *The postmodern condition*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Lyotard, J., y Thebaud, J. 1986. *Just gaming*. Manchester: Manchester Univ. Press.
- Maccoby, E., y C. Jacklin. 1974. *The psychology of sex differences*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- Machiavelli, N. 1990. *The prince*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.
- MacIntyre, A. 1984. *After virtue*. 2.^a ed. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press.
- . 1990. *Three rival versions of moral enquiry*. Nortre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press.
- Macy, J. 1991. *World as lover, world as self* Berkeley: Parallax.
- Madison, G. (ed.). 1993. *Working through Derrida*. Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press.
- Mahasi Sayadaw. 1972. *Practical insight meditation*. Santa Cruz, Calif.: Unity Press.
- Mahler, M. 1968. *On human symbiosis and the vicissitudes of individuation*. Nueva York: IUP
- Mahler, M.; Pine, F., y Bergman, A. 1975. *The psychological birth of the human infant*. Nueva York: Basic Books.
- Mahoney, M. 1 991. *Human change processes: The scientific foundations of psychotherapy*. Nueva York: Basic Books.
- Maliszewski, M.; Twemlow, S.; Brown, D., y Engler, J. 1981. A pheno-menolo-gical typology of intensive meditation. *ReVision* 4.
- Mander, J. 1991. *In the absence of the sacred*. San Francisco: Sierra Club.
- Manes, C. 1990. *Green rage*. Boston: Little, Brown.
- Manjusrimitra. 1987. *Primordial experience*. Boston: Shambhala.
- Marcel, A., y Bisiach, E. (eds.). 1988. *Consciousness in contemporary science*. Oxford: Oxford Univ. Press.

- Marcuse, H. 1955. *Eros and civilization*. Boston: Beacon Press.
- Margenau, H. 1987. *The miracle of existence*. Boston: Shambhala.
- Marin, P. 1975. *The new narcissism*. Harper's. Oct.
- Marsh, J.; Caputo, J., y Westphal, M. 1992. *Modernity and its discontents*. Nueva York: Fordham Univ. Press.
- Martin, M., y Voorhies, B. 1975. *Female of the species*. Nueva York: Columbia Univ. Press.
- Marx, K. 1974. *Political writing*. 3 vols. Nueva York: Random House.
- 1977. *Capital*. 3 vols. Nueva York: Random House.
- Maslow, A. 1968. *Toward a psychology of being*. Nueva York: Van Nostrand Reinhold.
- 1970. *Religions, values, and peak experiences*. Nueva York: Viking.
- Maslow, A. 1971. *The farther reaches of human nature*. Nueva York: Viking.
- Masterson, J. 1981. *The narcissistic and borderline disorders*. Nueva York: Bruner/Mazel.
- 1988. *The search for the real self*. Nueva York: Free Press.
- Maturana, H., y Varela, F 1992. *The tree of knowledge*. Rev. ed. Boston: Shambhala.
- May, R. 1969. *Love and will*. Nueva York: Norton.
- 1977. *The meaning of anxiety*. Rev. ed. Nueva York: Norton.
- (ed.). 1969. *Existential psychology*. Nueva York: Random House.
- May, R.; Angel, E., y Ellenberger, H. (eds.). 1958. *Existence*. Nueva York: Basic.
- Mayr, E. 1982. *The growth of biological thought*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- McCarthy, T. 1978. *The critical theory of Jurgen Habermas*. Cambridge: MIT Press.
- McCawley, J. 1988. *Thirty million theories of grammar*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- McCulloh, W. 1965. *Embodiments of mind*. Cambridge: MIT Press.
- McFague, S. 1987. *Models of God*. Philadelphia: Fortress Press.
- McGaa, E. 1990. *Mother earth spirituality*. San Francisco: Harper.

- McKibben, B. 1989. *The end of nature*. Nueva York: Random House.
- McMullin, E. (ed.). 1985. *Evolution and creation*. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press.
- Mead, G. H. 1934. *Mind, self, and society*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- Merchant, C. 1983. *The death of nature*. San Francisco: Harper.
- . 1989. *Ecological revolutions*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.
- . 1992. *Radical ecology*. Londres: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of perception*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- . 1963. *The structure of behavior*. Boston: Beacon.
- Merquior, J. 1985. *Foucault*. Londres: Fontana.
- . 1986. *From Prague to Paris*. Londres: Verse.
- Metzner, R. 1986. *Opening to inner light*. Los Ángeles: Tarcher.
- . 1993. The split between spirit and nature in European consciousness. *Revision* 15 (4): 177-84.
- Meyendorff, J. 1975. *Byzantine theology*. Nueva York: Fordham Univ. Press.
- Meyer, J. 1975. *Death and neurosis*. Nueva York: IUP.
- Midgley, M. 1978. *Beast and man*. Ithaca, Nueva York: Cornell Univ. Press.
- Milbrath, L. 1989. *Envisioning a sustainable society*. Albany: SUNY Press.
- Mill, J. S. 1990. *On liberty*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.
- . 1990a. *The subjection of women*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.
- . 1990b. *Utilitarianism*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.
- Miller, J. 1976. *Toward a new psychology of women*. Boston: Beacon.
- . 1993. *The passion of Michel Foucault*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Minsky, M. 1985. *The society of mind*. Nueva York: Touchstone.
- Minsky, M., y Papert, S. 1987. *Perceptrons*. Cambridge: MIT

Press.

Mitchell, N. (ed.). 1985. *Nobel Prize conversations*. San Francisco: Saybrook.

Moltmann, J. 1985. *God in creation*. Londres: SCM Press.

Money, J., y Ehrhardt, A. 1972. *Man and woman, boy and girl*. Baltimore: Johns Hopkins.

Monod, J. 1971. *Chance and necessity*. Nueva York: Knopf.

Monroe, R. 1971. *Journeys out of the body*. Nueva York: Doubleday.

Moody, R. 1988. *The light beyond*. Nueva York: Bantam.

Mookerjee, A. 1982. *Kundalini*. Nueva York: Destiny Books.

Morris, C. 1971. *Writings on the general theory of signs*. La Haya: Mouton.

Muller-Ortega, P. 1989. *The triadic heart of Shiva*. Albany: SUNY Press.

Mumford, L. 1966. *The myth of the machine*. Nueva York: Harcourt.

Murphy, M. 1992. *The future of the body*. Los Ángeles: Tarcher.

Murphy, M., y Donovan, S. 1989. *The physical and psychological effects of meditation*. San Rafael, Calif.: Esalen.

Murphy, N. 1990. *Theology in the age of scientific reasoning*. Ithaca, Nueva York: Cornell Univ. Press.

Murti, T. 1970. *The central philosophy of buddhism*. Londres: Allen & Unwin.

Naess, A. 1989. *Ecology, community, and lifestyle*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Nagao, G. 1989. *The foundational standpoint of Madhyamika philosophy*. Albany: SUNY Press.

—. 1991. *Madhyamika and Yogacara*. Albany: SUNY Press.

Nagel, T. 1986. *The view from nowhere*. Nueva York: Oxford Univ. Press.

Narada. 1975. *A manual of Abhidhamma*. Kandy: Buddhist Publication Society.

Nash, R. 1989. *The rights of nature*. Madison: Univ. of Wisconsin Press.

Needham, J. 1956. *Science and civilization in China*. vol. 2. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Needleman, J. 1980. *Lost Cristianity*. Garden City, Nueva York: Doubleday.

- Neisser, U. 1976. *Cognition and reality*. Ithaca, Nueva York: Cornell Univ. Press.
- Nelson, J. 1994. *Healing the split*. Albany: SUNY Press.
- Nerval, G. de 1993. *Aurelia and Sylvie*. Santa María: Asylum Arts.
- Neufeldt, R. 1986. *Karma and rebirth*. Albany: SUNY Press.
- Neumann, E. 1954. *The origins and history of consciousness*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Newmeyer, F. 1986. *Linguistic theory in America*. Nueva York: Academic Press.
- Nicholson, S., y Rosen, B. 1992. *Gaia's hidden life*. Wheaton, ill.: Quest.
- Nielsen, J. 1990. *Sex and gender in society*. 2.^a ed. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.
- Nietzsche, F. 1965. *The portable Nietzsche*. Ed. W. Kaufmann. Nueva York: Viking.
- 1968. *Basic writings of Nietzsche*. Trad., y ed. W Kaufmann. Nueva York: Modern Library.
- Nisbet, R. 1980. *History of the idea of progress*. Nueva York: Basic Books.
- Nishitani, K. 1982. *Religion and nothingness*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Norbu, N. 1989. *Dzogchen: the self-perfected state*. Londres: Arkana Penguin.
- 1989. *Self-liberation through seeing with naked awareness*. Barrytown, Nueva York: Station Hill.
- 1992. *Dream yoga and the practice of natural light*. Ithaca, Nueva York: Snow Lion.
- Norris, C. 1987. *Derrida*. Londres: Fontana.
- Novak, P. 1993. Tao how? Asian religions and the problem of environmental degradation. *ReVision*. 16 (2): 77-82.
- Nyanaponika. 1973. *The heart of buddhist meditation*. Nueva York: Weiser.
- Nye, A. 1988. *Feminist theory and the philosophies of man*. Londres: Routledge.
- Nyima, C. 1989. *The union of Mahamudra and Dzogchen*. Kathmandu: Rang-jung Yeshe Publications.
- Nyima, C. 1991. *The bardo guidebook*. Kathmandu: Rangjung Yeshe Publications.
- O'Brien, T. (ed.). 1988. *The spiral path*. St. Paul, Minn.: Yes

International.

Ochs, C. 1983. *Women and spirituality*. New Jersey: Rowman & Allanheld.

Odajnyk, V. 1993. *Gathering the light*. Boston: Shambhala.

Ornstein, R. 1991. *The evolution of consciousness*. Nueva York: Prentice Hall.

Ortner, S., y Whitehead, H. (eds.). 1981. *Sexual meanings*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Otto, R. 1969. *The idea of the holy*. Nueva York: Oxford Univ. Press.

Oyama, S. 1985. *The ontogeny of information*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Paehlke, R. 1989. *Environmentalism and the future of progressive politics*. New Haven: Yale Univ. Press.

Paine, T. 1990. *Rights of man*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.

Palmer, H. 1988. *El eneagrama*. Barcelona: La Liebre de Marzo.

Parfit, D. 2004. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Parkin, S. 1989. *Green parties*. Londres: Heretic Books.

Parsons, T. 1951. *The social system*. Nueva York: Free Press.

Parsons, T. 1966. *Societies*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Passmore, J. 1980. *Man's responsibility for nature*. Londres: Duckworth.

Peacocke, A. 1986. *God and the new biology*. Londres: J. M. Dent & Sons.

Peacocke, A. (ed.). 1981. *The sciences and theology in the twentieth century*. Stocksfield: Oriol/Routledge.

Pearce, J. C. 1992. *Evolution's end*. San Francisco: Harper.

Peat, F. 1991. *The philosopher's stone*. Nueva York: Bantam.

Peirce, C. 1931-1958. *Collected papers*. 8 vols. Cambridge: Harvard Univ. Press.

Peirce, C. 1955. *Philosophical writings of Peirce*. Ed. J. Buchler. Nueva York: Dover.

Penrose, R. 1990. *The emperor's new mind*. Nueva York: Oxford Univ. Press.

Perls, F.; Hefferli, R., y Goodman, P. 1951. *Gestalt therapy*. Nueva York: Delta.

- Peters, T. (ed.). 1989. *Cosmos as creation*. Nashville: Abingdon Press.
- Phillips, A. 1988. *Winnicott*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Piaget, J. 1977. *The essential Piaget*. Eds. H. Gruber y J. Voneche. Nueva York: Basic Books.
- Plant, J., ed. 1989. *Healing the wounds*. Filadelfia: New Society.
- Plaskow, J., y Christ, C. (eds.). 1989. *Weaving the visions*. San Francisco: Harper.
- Platón. 1973. *Phaedrus and letters VII & VIII*. Trad. W. Hamilton. Nueva York: Penguin.
- Polkinghorne, D. 1983. *Methodology for the human sciences*. Albany: SUNY Press.
- Polkinghorne, J. 1989. *Science and providence*. Boston: Shambhala.
- Popper, K. 1974. *Objective knowledge*. Oxford: Clarendon.
- Popper, K., y Eccles, J. 1983. *The self and its brain*. Londres: Routledge.
- Porritt, J., y Winner, D. 1988. *The coming of the greens*. Londres: Fontana.
- Post, S. C., (ed.). 1972. *Moral values and the superego concept in psychoanalysis*. Nueva York: International Univ. Press.
- Postal, P. 1974. *On raising*. Cambridge: MIT Press.
- Priest, S. 1991. *Theories of the mind*. Boston: Houghton Mifflin.
- Prigogine, I. 1980. *From being to becoming*. San Francisco: Freeman.
- Prigogine, I., y Stengers, I. 1984. *Order out of chaos*. Nueva York: Bantam.
- Putnam, H. 1987. *The faces of realism*. LaSalle, Ill.: Open Court.
- . 1988. *Representation and reality*. Cambridge: MIT Press.
- Pylyshyn, Z. 1984. *Computation and cognition*. Cambridge: MIT Press.
- Quine, W. 1985. *The time of my life*. Cambridge: MIT Press.
- Rabinow, P. (ed.). 1984. *The Foucault reader*. Nueva York: Pantheon.
- Radha, S. 1992. *From the mating dance to the cosmic dance*. Palo Alto: Timeless Books.
- Ram Dass y Gorman, P. 1985. *¿Cómo puedo ayudar?* Madrid: Gaia Ediciones.
- Ramana Maharshi. 1984. *Talks with Sri Ramana Maharshi*.

Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam.

—. 1972. *The collected works*. Londres: Rider.

Rangdrol, T. 1989. *Lamp of Mahamudra*. Trad. Erik Pema Kunsang. Boston: Shambhala.

—. 1990. *The circle of the sun*. Kathmandu: Rangjung Ye she Publications.

Rangjung Dorje. 1992. *Song of Karmapa*. Kathmandu: Rangjung Ye she Publications.

Regan, T. (ed.). 1986. *Matters of life and death*. Nueva York: Random House.

Reich, W. 1971. *The function of the orgasm*. Nueva York: World Publishing.

Reiter, R. (ed.). 1975. *Toward an anthropology of women*. Nueva York: Monthly Review Press.

Reynolds, B. 1994. *A consideration of the transpersonal models of Stanislav Grof and Ken Wilber*. Unpublished manuscript.

Ricoeur, P. 1978. *The philosophy of Paul Ricoeur*. Boston: Beacon.

—. 1981. *Hermeneutics and the human sciences*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Rifkin, J. 1984. *Algeny*. Nueva York: Penguin.

—. 1991. *Biosphere politics*. San Francisco: Harper.

Ring, K. 1980. *Life at death*. Nueva York: Coward McCann & Geoghegan.

—. 1984. *Heading toward omega*. Nueva York: Morrow.

Rizzuto, A. 1979. *The birth of the living God*. Chicago: Univ. Chicago Press.

Roberts, B. 1989. *What is self?* Austin: Coens.

Robinson, H. 1982. *Matter and sense*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Rodgers-Rose, L. F. (ed.). 1980. *The black woman*. Beverly Hills: Sage.

Rogers, C. 1961. *On becoming a person*. Boston: Houghton Mifflin.

Rolston, H. 1987. *Science and religion*. Nueva York: Random House.

—. 1988. *Environmental ethics*. Philadelphia: Temple Univ. Press.

Roos, P. 1985. *Gender and work*. Albany: SUNY Press.

Rorty, R. 1979. *Philosophy and the mirror of nature*.

Princeton: Princeton Univ. Press.

—. 1982. *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Rosaldo, M., y Lamphere, L. (eds.). 1974. *Woman, culture, and society*. Stanford: Stanford Univ. Press.

Rosen, H. 1985. *Piagetian dimensions of clinical relevance*. Nueva York: Columbia Univ. Press.

Rosenthal, D. (ed.). 1991. *The nature of mind*. Nueva York: Oxford Univ. Press.

Rosewater, L., y Walker, L. (eds.). 1985. *Handbook of feminist therapy*. Nueva York: Springer.

Rossi, A. 1977. *A biosocial perspective on parenting*. *Daedalus*, 106 (2): 1-31.

Rossmann, N. 1991. *Consciousness*. Albany: SUNY Press.

Roszak, T. 1992. *The voice of the earth*. Nueva York: Touchstone.

Rothberg, D. 1986. Philosophical foundations of transpersonal psychology. *Journal of Transpersonal Psych.* 18: 1-34.

Rothberg, D. 1986. Rationality and religion in Habermas' recent work. *Philosophy and Social Criticism* 11: 221-43.

—. 1990. Contemporary epistemology and the study of mysticism. In R. Forman (ed.), *The problem of pure consciousness*. Nueva York: Oxford Univ. Press.

—. 1992. Buddhist nonviolence. *Journal of Humanistic Psychology* 32 (4): 41-75.

—. 1993. The crisis of modernity and the emergence of socially engaged spirituality. *Revision* 15 (3): 105-15.

Rothenberg, P. (ed.). 1988. *Racism and sexism*. Nueva York: St. Martin's Press.

Rothschild, J. (ed.). 1989. *Machina ex dea*. Nueva York: Pergamon.

Rousseau, J. 1983. *The essential Rousseau*. Nueva York: Meridian.

Rowan, J. 1990. *Subpersonalities*. Londres: Routledge.

—. 1993. *The transpersonal*. Londres: Routledge.

Rowbotham, S. 1974. *Women, resistance and revolution*. Nueva York: Vintage.

Rubin, G. 1975. *The traffic in women*. In Reiter 1975: 157-210.

Ruether, R. 1983. *Sexism and God-talk*. Boston: Beacon.

Russell, P. 1992. *The white hole in time*. San Francisco: Harper

[*El agujero blanco en el tiempo*. Madrid: Gaia Ediciones].

Rutter, M., y Rutter, M. 1993. *Developing minds*. Nueva York: Basic Books.

Sabom, M. 1982. *Recollections at death*. Nueva York: Harper & Row.

Sadawii, N. 1980. *The hidden face of Eve: women in the Arab world*. Londres: ZED Press.

Sade, M. (ed.). 1965. *Justine, philosophy in the bedroom, and other writings*. Nueva York: Grove Weidenfeld.

Sadock, J. 1991. *Autolexical syntax*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Sahlins, M. 1972. *Stone age economics*. Nueva York: Aldine.

Sanday, P. 1981. *Female power and male dominance*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Sanday, P., y Goodenough, R. (eds.). 1989. *Beyond the second sex*. Filadelfia: Univ. of Penn. Press.

Sandel, M. 1982. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Sandel, M. (ed.). 1984. *Liberalism and its critics*. Nueva York: Nueva York Univ. Press.

Sannella, L. 1976. *Kundalini: Psychosis or transcendence? San Francisco: Dakin*.

Sarup, M. 1989. *An introductory guide to post-structuralism and postmo-dernism*. Athens: Univ. of Georgia Press.

Saussure, F. 1966 (1915). *Course in general linguistics*. Nueva York: McGraw-Hill.

Sayers, J. 1982. *Biological politics*. Nueva York: Tavistock.

Scarce, R. 1990. *Eco-warriors*. Chicago: Noble.

Schafer, R. 1976. *A new language for psychoanalysis*. New Haven: Yale Univ. Press.

Scharfstein, B. (ed.). 1978. *Philosophy East/Philosophy West*. Londres: Basil Blackwell.

Schaya, L. 1973. *The universal meaning of the Kabbalah*. Baltimore: Penguin.

Scheffer, V. 1991. *The shaping of environmentalism in America*. Seattle: Univ. of Washington Press.

Schelling, F. 1978 (1800). *System of transcendental idealism*. Trad. P. Heath. Charlottesville: Univ. Press of Virginia.

Schmitt, C., y Q. Skinner (eds.). 1988. *The Cambridge history of Renaissance philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ.

- Press. Schneider, S. 1989. *Global warming*. Nueva York: Vintage.
- Schneiderman, S. 1983. *Jacques Lacan*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Schopenhauer, A. 1969. *The world as will and representation*. 2 vols. Nueva York: Dover.
- Schumacher, E. F. 1977. *A guide for the perplexed*. Nueva York: Harper & Row.
- Schuon, F. 1975. *Logic and transcendence*. Nueva York: Harper.
- . 1976. *The transcendent unity of religions*. Nueva York: Harper & Row.
- . 1986. *The essential writings of Fritjof Schuon*. Ed. S. Nasr. Shaftesbury: Element.
- Searle, J. 1969. *Speech acts*. Cambridge Univ. Press.
- . 1983. *Intentionality*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- . 1984. *Minds, brains, and science*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- . 1992. *The rediscovery of the mind*. Cambridge: MIT Press.
- Searles, H. 1960. *The nonhuman environment in normal development and in schizophrenia*. Nueva York: IUP.
- Segal, H. 1976. *Introduction to the work of Melanie Klein*. Londres: Hogarth.
- Selman, K., y Byrne, D. 1974. A structural analysis of levels of role-taking in middle childhood. *Child Development* 45.
- Shapiro, D., y R. Walsh (eds.). 1984. *Meditation: classic and contemporary perspectives*. Nueva York: Aldine.
- Sheldrake, R. 1981. *A new science of life*. Los Ángeles: Tarcher.
- . 1989. *The presence of the past: morphic resonance and the habits of nature*. Nueva York: Viking.
- . 1990. *The rebirth of nature*. Londres: Century.
- Shepherd, L. 1993. *Lifting the veil: the feminine face of science*. Boston: Shambhala.
- Shibayama, Z. 1974. *Zen comments on the Mumonkan*. Nueva York: Harper & Row.
- Shoemaker, S., y Swinburne, R. 1984. *Personal identity*. Londres: Basil Blackwell.
- Silburn, L. 1988. *Kundalini*. Albany: SUNY Press.
- Singer, P. 1977. *Animal rights*. Nueva York: Avon.
- Singh, K. 1975. *Surat shabdyoga*. Berkeley: Images.
- Sivard, R. 1985. *Women: a world survey*. Washington, D.C.:

World Priorities.

Sjoo, M., y Mor, B. 1987. *The great cosmic mother*. San Francisco: Harper.

Skolimowski, H. 1981. *Eco-philosophy*. Salem, N.H.: Marion Boyars.

Slater, P. 1991. *A dream deferred*. Boston: Beacon.

Smith, A. 1990. *Wealth of nations*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.

Smith, H. 1976. *Forgotten truth*. Nueva York: Harper & Row.

— . 1989. *Beyond the postmodern mind*. Wheaton, Ill.: Quest.

— . 1991. *The world's religions*. San Francisco: Harper.

Smith, P., y Jones, O. 1986. *The philosophy of mind*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Smuts, J. 1926. *Holism and evolution*. Londres: Macmillan.

Sogyal Rinpoche. 1990. *Dzogchen and Padmasambhava*. California: Rigpa Fellowship.

Sorokin, P. 1937-1941. *Social and cultural dynamics*. 4 vols. Nueva York: American Book Co.

Spence, J., y Helmreich, R. 1978. *Masculinity and femininity*. Austin: Univ. of Texas Press.

Spengler, O. 1939. *The decline of the West*. Nueva York: Knopf.

Sperry, R. 1983a. *Science and moral priority*. Nueva York: Columbia Univ. Press.

— . 1983b. *Science and moral priority*. Nueva York: Columbia Univ. Press.

Spinoza, B. 1985. *The collected works of Spinoza*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Spiro, M. (ed.). 1965. *Context and meaning in cultural anthropology*. Nueva York: Free Press.

Spitz, R. 1959. *A genetic field theory of ego formation*. Nueva York: IUP.

— . 1965. *The first year of life*. Nueva York: IUP.

Spragens, T. 1990. *Reason and democracy*. Durham: Duke Univ. Press.

Spretnak, C. 1991. *States of grace*. San Francisco: Harper.

— (ed.). 1982. *The politics of women's spirituality*. Nueva York: Anchor.

Spretnak, C., y Capra, F. 1985. *Green politics*. Londres: Paladin.

Stace, W. 1987. *Mysticism and philosophy*. Los Ángeles: Tarcher.

- Stavenhagen, R. 1975. *Social classes in agrarian societies*. Garden City, Nueva York: Doubleday.
- Steinberg, D., ed. 1992. *The erotic impulse*. Los Ángeles: Tarcher.
- Stephanou, E. 1976. *Charisma and gnosis in orthodox thought*. Fort Wayne, Ind.: LMOR.
- Stern, D. 1985. *The interpersonal world of the infant*. Nueva York: Basic.
- Stevens, A. 1983. *Archetypes*. Nueva York: Quill.
- Stich, S. 1983. *From folk psychology to cognitive science*. Cambridge: MIT Press.
- Stone, C. 1987. *Earth and other ethics*. Nueva York: Harper & Row.
- Stone, M. 1976. *When God was a woman*. Nueva York: Harvest.
- . 1980. *The borderline syndromes*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Strauss, L. 1989. *Liberalism ancient and modern*. Ithaca, Nueva York: Cornell Univ. Press.
- Stuard, S. (ed.). 1976. *Women in medieval society*. Philadelphia: Univ. of Penn. Press.
- Sturrock, J. 1979. *Structuralism and since*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Sullivan, H. 1953. *The interpersonal theory of psychiatry*. Nueva York: Norton.
- Suzuki, D. T. 1959. *El Zen y la cultura japones*. Barcelona: Paidós.
- . 1968. *Studies in the Lankavatara Sutra*. Londres: Routledge.
- . 1970. *Essays in zen buddhism*. 3 vols. Londres: Rider.
- Swimme, B., y Berry, T. 1992. *The universe story*. San Francisco: Harper.
- Szarmach, P. (ed.). 1984. *Introduction to the medieval mystics of Europe*. Albany: SUNY Press.
- Taimni, I. 1975. *The science of yoga*. Wheaton, Ill.: Quest Books.
- Takakusu, J. 1956. *The essentials of Buddhist philosophy*. Honolulu: Univ. Hawaii Press.
- Tannahill, R. 1992. *Sex in history*. Scarborough House.
- Tannen, D. 1990. *You just don't understand*. Nueva York:

Merrow.

Tarnas, R. 1991. *The passion of the Western mind*. Nueva York: Harmony.

Tarnas, R. 1993. *The western mind at the threshold*. Quest. 6 2 (Summer): 25-31.

Tart, C. T. 1975. *States of consciousness*. Nueva York: Dutton.

—. 1986. *Waking up*. Boston: Shambhala.

—. 1989. *Open mind, discriminating mind*. San Francisco: Harper.

— (ed.). 1992. *Transpersonal psychologies*. Nueva York: Harper Collins. Taylor, C. 1975. *Hegel*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

—. 1985. *Philosophy and the human sciences-philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

—. 1989. *Sources of the self*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

Taylor, P. 1986. *Respect for nature*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Teilhard de Chardin, P. 1961. *The phenomenon of man*. Nueva York: Harper Torchbooks.

—. 1964. *The future of man*. Nueva York: Harper Torchbooks.

Teresa de Ávila. 1961. *Castillo interior*. Madrid: Ediciones Rueda J. M.

Thompson, W. I. 1989. *Imaginary landscapes*. Nueva York: St. Martin's Press.

— (ed.). 1987. *Gaia: a way of knowing*. Hudson, Nueva York: Lindisfarne Press.

— (ed.). 1991. *Gaia 2: Emergence*. Hudson, Nueva York: Lindisfarne Press.

Thondrup, T. 1989. *Buddha mind*. Ithaca, Nueva York: Snow Lion.

Thornton, M. 1989. *Folk psychology*. Toronto: Univ. of Toronto Press.

Thurman, R. 1984. *Tsong Khapa's speech of gold in the essence of true eloquence*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Tillich, P. 1967. *A history of Christian thought*. Nueva York: Simon & Schuster.

Tocqueville, A. de. 1969. *Democracy in America*. Nueva York: Anchor.

Tolstoy, L. 1929. *My confession, my religion, the gospel in brief*. Nueva York: Scribners.

- Tong, R. 1989. *Feminist thought*. San Francisco: Westview.
- Torrance, T. 1981. *Divine and contingent order*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- . 1989. *The Christian frame of mind*. Colorado Springs: Helmers & Howard.
- Toulmin, S. 1982. *The return to cosmology*. California: Univ. of California Press.
- Toynbee, A. 1972. *A study of history*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Trungpa, C. 1976. *The myth of freedom*. Boston: Shambhala.
- . 1981. *Climpses of Ahhidharma*. Boulder: Prajna Press.
- . 1988. *Shambhala: the sacred path of the warrior*. Boston: Shambhala.
- . 1991. *Crazy wisdom*. Boston: Shambhala.
- Turkle, S. 1984. *The second self*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Ulanov, A. 1971. *The feminine*. Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press.
- Underhill, E. 1955. *Mysticism*. Nueva York: Meridian.
- Unger, R. 1975. *Hölderlin's major poetry: the dialectics of unity*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Unno, T. (ed.). 1989. *The religious philosophy of Nishitani Keiji*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Urgyen, Tulku. 1988. *Vajra heart*. Kathmandu: Rangjung Yeshe Publications.
- Vaillant, G. 1977. *Adaptation to life*. Boston: Little, Brown.
- Várela, F. 1979. *Principles of biological autonomy*. Nueva York: North Holland.
- Várela, F.; Thompson, E., y Bosch, E. 1993. *The embodied mind*. Cambridge: MIT Press.
- Varenne, J. 1976. *Yoga and the hindu tradition*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- Vattimo, G. 1989. *The end of modernity*. Baltimore: Johns Hopkins.
- Vaughan, F. 1979. *Awakening intuition*. Nueva York: Doubleday.
- . 1986. *The inward arc*. Boston: Shambhala.
- Venkatesananda, trad. 1981. *The supreme yoga*. Australia: Chiltern.
- Verman, M. 1992. *The books of contemplation*. Albany: SUNY

Press.

Vicinus, M. (ed.). 1972. *Suffer and be still: Women in the Victorian age*. Bloomington: Indiana Univ. Press.

Waldrop, M. 1992. *Complexity*. Nueva York: Simon & Schuster.

Walsh, M., (ed.). 1987. *The psychology of women*. New Haven: Yale Univ. Press.

Walsh, R. 1977. Initial meditative experiences: I. *J. Transpersonal Psychology* 9: 151-192.

— . 1978. Initial meditative experiences: II. *J. Transpersonal Psychology* 10: 1-28.

— . 1980. Meditation. In R. Corsini (ed.), *A handbook of innovative psycho-therapies*. Nueva York: Wiley.

— . 1984. *Staying alive: the psychology of human survival*. Boston: Shambhala.

— . 1989. Can western philosophers understand asian philosophies? *Cross-currents* 34: 281-99

— . 1990. *The spirit of shamanism*. Los Ángeles: Tarcher.

Walsh, R., y Vaughan, F. (eds.). 1993. *Paths beyond ego*. Los Ángeles: Tarcher.

Warren, K. 1987. *Feminism and ecology*. *Environmental Ethics* 9: 3-20.

Washburn, M. 1988. *The ego and the dynamic ground*. Albany: SUNY Press.

Watts, A. 1968. *Myth and ritual in Christianity*. Boston: Beacon.

— . 1972. *The supreme identity*. Nueva York: Vintage.

— . 1975. *Tao: the watercourse way*. Nueva York: Pantheon.

Weber, M. 1963. *The sociology of religion*. Boston: Beacon.

Well, A. 1972. *The natural mind*. Boston: Houghton Mifflin.

Weinberg, S. 1992. *Dreams of a final theory*. Nueva York: Pantheon.

Welwood, J. 1990. *Journey of the heart*. Nueva York: Harper Collins.

Werner, H. 1964 (1940). *Comparative psychology of mental development*. Nueva York: IUP.

West, C. 1989. *The american evasion of philosophy*. Madison: Univ. of Wisconsin Press.

West, M. (ed.). 1987. *The psychology of meditation*. Oxford: Clarendon.

White, J. 1979. *Kundalini, evolution, and enlightenment*. Nueva York: Anchor.

White, L. 1973. *The historical roots of our ecologic crisis*. In Barbour 1973: 18-30.

Whitehead, A. 1957 (1929). *Process and reality*. Nueva York: Macmillan.

— . 1966. *Modes of thought*. Nueva York: Macmillan.

— . 1967. *Adventures of ideas*. Nueva York: Macmillan.

— . 1967. *Science and the modern world*. Nueva York: Macmillan.

Whitmont, E. 1982. *Return of the goddess*. Nueva York: Crossroad.

Whorf, B. 1956. *Language, thought and reality*. Cambridge: MIT Press.

Whyte, L. L. 1950. *The next development in man*. Nueva York: Mentor.

— . 1954. *Accent on form*. Nueva York: Harpers.

Wilber, K. 1977. *The spectrum of consciousness*. Wheaton, Ill.: Quest.

— . 1980. *The Atman project: a transpersonal view of human development*. Wheaton, Ill.: Quest.

— . 1981. *Up from Eden*. Nueva York: Doubleday/Anchor.

— . 1986. *A sociable god*. Boston: Shambhala.

— . 1989. *Eye to eye*. Boston: Shambhala.

— . 1991. *Grace and grit*. Boston: Shambhala [*Gracia y coraje*. Madrid: Gaia].

Wilber, K.; Engler, J., y Brown, D. P. 1986. *Transformations of consciousness: conventional and contemplative perspectives on development*. Boston: Shambhala.

Willis, J. (eds.). 1987. *Feminine ground*. Ithaca, Nueva York: Snow Lion.

Winkelman, M. 1990. The evolution of consciousness. *Anthropology of Consciousness*. 1(3/4): 24-32.

— . 1993. The evolution of consciousness? *Anthropology of Consciousness*. 4 (3): 3-10.

Winnicott, D. 1958. *Collected papers*. Nueva York: Basic Books.

Winograd, T., y E. Flores 1986. *Understanding computers and cognition*. Norwood, N. J.: Ablex.

Wit, H. 1991. *Contemplative psychology*. Pittsburgh: Duquesne

Univ. Press.

Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical investigations*. Londres: Basil Blackwell.

Wollstonecraft, M. 1990. *A vindication of the rights of women*. Buffalo, Nueva York: Prometheus Books.

Wolman, B., y Ullman, M. (eds.). 1986. *Handbook of states of consciousness*. Nueva York: Van Nostrand Reinhold.

Woolhouse, R. 1983. *Locke*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Wright, E. 1984. *Psychoanalytic criticism*. Londres: Methuen.

Wulff, D. 1991. *Psychology of religion*. Nueva York: Wiley.

Wuthnow, R.; Hunter, J.; Bergesen, A., y Kurzweil, E. 1984. *Cultural analysis*. Londres: Routledge.

Yalom, I. 1980. *Existential psychotherapy*. Nueva York: Basic.

Yogeshwarand Saraswati. 1972. *Science of the soul*. India: Yoga Niketan.

Young, D. 1991. *Origins of the sacred*. Nueva York: St. Martin's Press.

Yuasa, Y. 1987. *The body*. Albany: SUNY Press.

Ywahoo, D. 1987. *Voces de nuestros antepasados*. Madrid: Gaia Ediciones.

Zadeh; L. 1987. *Fuzzy sets and applications*. Nueva York: Wiley.

Zaehner, R. 1957. *Mysticism, sacred and profane*. Nueva York: Oxford Univ. Press.

Zammito, J. 1992. *The genesis of Kant's critique of judgement*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Zanardi, C. (ed.). 1990. *Essential papers on the psychology of women*. Nueva York: Nueva York Univ. Press.

Zimmerman, M. 1981. *Eclipse of the self*. Athens: Ohio Univ. Press.

Zimmerman, M. 1990. *Heidegger's confrontation with modernity*. Bloomington: Indiana Univ. Press.

Zoeteman, K. 1991. *Gaiasophy*. Hudson, Nueva York: Lindisfarne.

Zohar, D. 1990. *The quantum self*. Nueva York: Merrow.

Zweig, C. (ed.). 1990. *To be a woman*. Los Angeles: Tarcher.

CRÉDITOS

El autor agradece a los editores que dieron permiso de reproducción del siguiente material:

De *Evolution: The Grand Synthesis*, por Ervin Laszlo, © 1987 Ervin Laszlo, con el permiso de John White.

Las figuras 24 y 28 de *The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*, por Erich Jantsch. Impreso con el permiso de Elsevier Science, Ltd., Pergamon (Oxford, Reino Unido).

De *Communication and the Evolution of Society*, por Jürgen Habermas, © 1979, Beacon Press. Impreso con el permiso de Beacon Press.

De *The Great Chain of Being: a study of the history of an idea*, por Arthur O. Lovejoy (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), © 1936, 1964, por el presidente y los miembros del Harvard College. Impreso con el permiso de la Harvard University Press. [Edición en castellano: *La gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria, 1983].

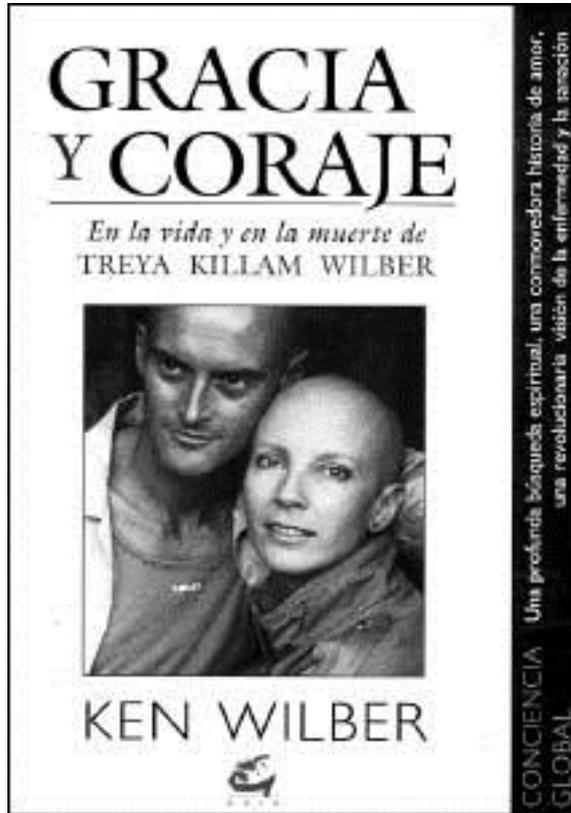
De *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, por Charles Taylor (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), © por Charles Taylor. Impreso con el permiso de la Harvard University Press. [Edición en castellano: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996].

Ken Wilber



Es uno de los filósofos occidentales más leídos e influyentes de nuestro tiempo. Considerado una autoridad mundial en el estudio de la conciencia, ha realizado una inapreciable síntesis de las disciplinas de la moderna psicología, las corrientes filosóficas pretéritas y contemporáneas, y las grandes tradiciones espirituales de todo el mundo. Sus obras han sido traducidas a más de veinte idiomas y entre ellas destacan: *El espectro de la conciencia*, *Los ojos del conocimiento*, *Psicología integral* *Gracia y Coraje* (esta última publicada en esta misma editorial).

Otros Títulos



GRACIA Y CORAJE

EN LA VIDA Y EN LA MUERTE DE TREYA KILLAM WILBER

Ken Wilber

Una profunda búsqueda espiritual, a la vez que una revolucionaria visión de la enfermedad y la sanación. *Gracia y coraje* es una conmovedora historia de amor y una fuente de inspiración para quienes se encuentran recorriendo un camino espiritual, a la vez que presenta aspectos esenciales de las grandes tradiciones de sabiduría del mundo entero.



*Para más información
sobre otros títulos de
GAIA EDICIONES*

*visita
www.alfaomega.es*



NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”.

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 4819



Sexo, Ecología, Espiritualidad

Gaia Ediciones