

# Niveles, Líneas, Estados y Self – Un resumen de mi Modelo Psicológico (o, Esbozo de una Psicología Integral)<sup>1</sup>

Ken Wilber

Traducción al Español: Tomás de la Fuente H.

**Resumen:** A pesar de estar lejos de ser unánime, parece haber un consenso general que señala que ni la mente ni el cerebro pueden ser reducidos sin hacer referencia al otro. Este ensayo argumenta que, ciertamente, tanto la mente como el cerebro, necesitan ser incluidos de un modo no reduccionista en una teoría de la conciencia genuinamente integral. Con el fin de facilitar dicha integración, este ensayo presenta los resultados de una búsqueda literaria multicultural acerca del lado "mental" de la ecuación, sugiriendo que los fenómenos mentales que necesitan ser considerados en cualquier teoría integral incluyen niveles de desarrollo u olas de conciencia, líneas de desarrollo o corrientes de conciencia, estados de conciencia y el self<sup>2</sup> (o el sistema del self). Se presenta una "Plantilla Maestra"<sup>3</sup> de estos diversos fenómenos, derivada de más de cien sistemas psicológicos de Oriente y Occidente. Se sugiere que esta plantilla maestra representa un resumen general del lado "mental" de la integración mente-cerebro. Este ensayo concluye con reflexiones sobre el "problema duro"<sup>4</sup>, o cómo el lado-mental puede ser integrado con el lado-cerebral para generar una teoría más integral de la conciencia.

Además este ensayo, resulta ser un resumen de mi propio modelo psicológico, o un esbozo de una psicología integral.

## Introducción

Considerando la historia de olvido en que el estudio de la conciencia estuvo en las décadas previas, la cantidad de teoría e investigación actual dedicada a este es bastante impresionante. Si bien este tipo de investigación es esperanzadora, creo que algunos elementos importantes aún faltan en la discusión general acerca del rol y la naturaleza de la conciencia. Por lo tanto, en este ensayo, quiero delinear lo que creo es un modelo más integral de la conciencia, no para condenar los otros acercamientos, sino para sugerir formas a través de las cuales sus importantes contribuciones puedan ser más enriquecidas gracias a una mayor consideración de esas áreas desatendidas.

Esta es la continuación de un ensayo previo ("An Integral Theory of Consciousness"<sup>5</sup> Wilber, 1997b). [1] A pesar que éste es además un resumen de evidencias y argumentos

---

<sup>1</sup> Título en Inglés "Waves, Streams, States, and Self – A Summary of my Psychological Model (Or, Outline of an Integral Psychology)". Este artículo, y otros, puede encontrarse en <http://wilber.shambhala.com/index.cfm/>.

<sup>2</sup> "Sí mismo".

<sup>3</sup> "Master Template".

<sup>4</sup> "Hard Problem", se refiere a las dificultades metodológicas propias del campo de la investigación.

<sup>5</sup> "Una teoría Integral de la Consciencia".

desarrollados en otros lugares, rara vez citaré otras autoridades en esta presentación; mis propios trabajos a los que hago referencia en este artículo lo hacen extensamente y los lectores interesados pueden continuar con esas referencias. (Estoy consciente de que no incluir las referencias originales en este artículo –miles de ellas- es poco amistoso para la lectura, pero la extensión que eso significaría me lo prohíbe. He sido transigente y he añadido algunas referencias representativas en cada uno de los campos.)

Gran parte de la investigación actual en la consciencia se focaliza en aquellos aspectos que tienen alguna suerte de anclaje obvio en el cerebro físico, incluyendo los campos de la neurofisiología, psiquiatría biológica y neurociencia. Mientras parece haber un consenso incierto que dice que la consciencia (o la mente) no puede ser totalmente reducida a sistemas físicos (o al cerebro), aún no existe un amplio acuerdo acerca de su exacta relación (el “problema duro”). Este artículo comienza intentando proveer un compendio de esos aspectos del lado “mental” de la ecuación que necesitan ser puestos en la mesa de la integración.

En “*Integral Psychology*”<sup>6</sup> (Wilber, 2000b), se comparó y contrastó más de 100 psicólogos del desarrollo –de Oriente y Occidente, ancestrales y modernos- y de esta comparación, se creó una “plantilla maestra” del espectro completo de la consciencia humana usando cada sistema para llenar cualquier espacio vacío dejado por los demás. Esta plantilla maestra, a pesar de ser un simple aparato heurístico y no una lectura acerca de “cómo son las cosas”, sugiere un “catálogo de espectro total” de los tipos y modos de la consciencia disponibles para hombres y mujeres. Por lo tanto, este catálogo podría resultar útil mientras busquemos una teoría “mente-cerebro” que hace justicia a ambos lados de la ecuación –el cerebro y la mente-, puesto que de lo que sigue puede esperarse razonablemente, que cubra muchos de los aspectos “mentales” que deben ser incluidos junto a los aspectos “cerebrales” derivados de la neurociencia, con el fin de arribar hacia cualquier suerte de modelo sólido y comprensivo de la consciencia.

Después de delinear mi catálogo de “espectro-total”, sugeriré mi propio modelo para hacer calzar la mente con el cerebro, la cultura y los sistemas sociales. En otras palabras, voy a resumir una versión de un modelo más comprensivo o integral de la consciencia, el cual combina el catálogo de espectro total de la mente (o plantilla maestra), con la neurociencia actual, la investigación sobre el cerebro y factores culturales y sociales, todos los cuales parecen jugar un rol crucial en la consciencia.

Para comenzar con el catálogo de espectro-total de los estados mentales: La conclusión obtenida a partir de la comparación intercultural presentada en *Integral Psychology*, es que hay a lo menos cinco aspectos de la psicología humana que deben ser incluidos en cualquier teoría comprensiva: niveles de desarrollo de la consciencia, líneas de desarrollo de la consciencia, estados normales y alterados de consciencia, el self o sistema del self y lo que yo llamo los cuatro cuadrantes (los cuales incluyen la cultura y visiones del mundo, neurofisiología y ciencia cognitiva y sistemas sociales). Para tomarlos en orden:

---

<sup>6</sup> “Psicología Integral”

## Niveles u Olas

No todos los componentes de la psique muestran desarrollo, pero muchos de ellos lo hacen, y esas etapas o aspectos que se desarrollan deben ser tomados en cuenta. Ellos no son toda la historia de la psique, pero son parte importante. Vivimos en un universo evolutivo, y las corrientes de la evolución parecen operar, también, en la mente humana.

Existe evidencia abundante de que algunos aspectos de la cognición, moral, psicosexualidad, necesidades, relaciones objetales, habilidades motoras y la adquisición del lenguaje, proceden en etapas de desarrollo, de forma similar a una bellota que se desarrolla convirtiéndose en roble a través de una serie de fases procesales (Alexander y Langer, 1990; Loevinger, 1976; Wilber 200b). Estas etapas o niveles de desarrollo no son rígidas, lineales, como un fenómeno de escalones, sino más bien parecen ser olas superponiéndose, fluidas y fluyendo (Beck y Cowan 1996).

Uso los tres términos –estructuras, niveles y olas- para describir estas milenarias piedras del desarrollo. “Estructura” indica que cada etapa tiene un patrón holístico que combina todos sus elementos en un todo estructurado. “Nivel”, significa que éstos patrones tienden a desenvolverse en una secuencia relacional; con cada ola superior trascendiendo pero incluyendo a sus inferiores (exactamente como las células trascienden pero incluyen a las moléculas, las cuales trascienden pero incluyen a los átomos, los cuáles trascienden pero incluyen a los quarks). Y “Ola”, indica que éstos niveles son, sin embargo, asuntos fluidos y fluyentes; las dimensiones superiores no se sientan sobre las dimensiones inferiores como escalones en una escalera, sino que las abrazan y las envuelven (así como las células abrazan a las moléculas que abrazan a los átomos). Estas etapas del desarrollo parecen ser esferas concéntricas de un abrazo, inclusividad y capacidad holística cada vez mayor.

¿Cuál es exactamente la naturaleza de estos niveles en la psique humana? Básicamente, son niveles de consciencia, los cuáles parecen extenderse a lo largo de la totalidad de un espectro que va desde lo subconsciente a lo autoconsciente a lo superconsciente (Murphy, 1992; Wade, 1996; Wilber, 1986, 2000b). [2] Este espectro de consciencia es bien conocido por las mayores tradiciones de sabiduría del mundo, en las cuales, una de sus versiones, aparece como La Gran Cadena del Ser, la cual iría desde la materia al cuerpo a la mente al alma al espíritu (Smith, 1976). La Gran Cadena es tal vez un término equivocado. No es una cadena lineal, sino una serie de esferas envueltas; se dice que el espíritu trasciende pero incluye al alma, la cual trasciende pero incluye la mente, la cual trasciende pero incluye el cuerpo, el cual trasciende pero incluye la materia. De acuerdo a esto, es más preciso hablar de el “Gran Nido del Ser”. Algunos pensadores modernos aceptan la existencia de la materia, el cuerpo y la mente, pero rechazan el alma y el espíritu. Por lo tanto, ellos prefieren pensar los niveles de la consciencia como procediendo desde, por ejemplo, lo preconventional a lo convencional a lo postconventional. Mis puntos esenciales pueden ser expuestos usando cualquiera de esos niveles, pero debido a que también vamos a discutir los estados espirituales o “superconscientes”, permitámonos simplemente asumir por el

momento que el espectro completo de la consciencia va, efectivamente, desde lo prepersonal a lo personal a lo transpersonal (Murphy, 1992; Walsh, 1999). [3]

Basándose en varios tipos de evidencias multiculturales, muchos eruditos han sugerido que podemos dividir el espectro completo de la consciencia en siete colores o bandas u olas (como los siete chakras); otros sugieren alrededor de doce (como Aurobindo o Plotinus); algunos sugieren incluso más (como en muchos de los textos contemplativos más conocidos. Vea Wilber, 2000b, para más de un centenar de modelos acerca de los niveles de la consciencia, tomados de fuentes premodernas, modernas y postmodernas). En muchos sentidos, esto se parece a algo como un arcoiris: podemos dividir y subdividir legítimamente los colores de un arcoiris en una gran cantidad de formas distintas.

Con frecuencia, yo uso nueve o diez niveles u olas básicas de la consciencia (las cuales son una variación de la simple materia, cuerpo, mente, alma, espíritu), ya que la evidencia sugiere que estos niveles básicos son ampliamente universales o generalmente similares en aspectos profundos dondequiera que aparezcan (por ejemplo, la mente humana, donde sea que aparezca, tiene la capacidad de formar imágenes, símbolos y conceptos. Los contenidos de esas imágenes varían de cultura en cultura, pero la capacidad en sí misma parece ser universal. [Arieti, 1967; Beck y cols., 1996; Berry y cols., (1992); Gardiner y cols., 1998; Shaffer, 1994, Sroufe y cols., 1992]). Esta postura general está bien sustentada por Berry y cols. (1992), quienes resumen la investigación existente: “La psicología multicultural es una mirada comprehensiva de estudios multiculturales en una cantidad de áreas sustantivas –desarrollo psicológico, comportamiento social, personalidad, cognición y percepción- y cubre teoría y aplicaciones para la aculturación, grupos étnicos y minoritarios, trabajo, comunicación, salud y desarrollo nacional. Enriquecida con un marco ecológico y cultural, considera el desarrollo y el despliegue del comportamiento humano como el resultado tanto de influencias ecológicas como sociopolíticas, y adopta una posición ‘universalista’ respecto al rango de similitudes y diferencias en el comportamiento humano a través de diversas culturas: se asume que los procesos psicológicos básicos son comunes a la especie, son características humanas compartidas, pero que la cultura ocasiona variaciones sobre estas similitudes subyacentes” (las cuales serán investigadas más abajo como “los cuatro cuadrantes”). [4]

Todas estas diversas codificaciones de los niveles de desarrollo, simplemente parecen ser diferentes tomas hechas desde distintos ángulos, utilizando distintas cámaras, del gran arcoiris de la consciencia, y todas ellas parecen ser útiles a su modo. Son simples categorizaciones hechas por humanos; pero cada una de ellas, si es cuidadosamente respaldada por evidencias, puede proveer importantes ingredientes para un modelo más integral.

Que éstos niveles, nidos u olas, estén ordenadas en un gran arcoiris o espectro, no significa que una persona se mueva a través de éstas olas de un modo meramente lineal o secuencial, yendo desde el cuerpo, a la mente, al alma y luego al espíritu. Esos son simplemente algunos de los niveles básicos de la consciencia que están potencialmente disponibles. Pero un individuo posee muchas capacidades diferentes, inteligencias y funciones, cada una de las cuales puede desenvolverse a través de los niveles del desarrollo a distinta velocidad –lo que nos trae a la noción de varios módulos independientes en la psique humana, a los cuáles llamo líneas o corrientes.

## Líneas o Corrientes

La evidencia sugiere que a través de los niveles u olas del desarrollo de la consciencia, se mueven varias líneas o *corrientes* de desarrollo (como la cognición, la moral, afectos, necesidades, sexualidad, motivación e identidad del self [Gardner, 1983; Loevinger, 1976; Wilber, 1997a, 2000b]). Además, parece ser que en cualquier individuo dado, algunas de estas líneas pueden estar muy desarrolladas, algunas pobremente desarrolladas (incluso patológicamente), y otras, no tener ningún desarrollo. En resumen, ¡el desarrollo total es un asunto muy disparejo!

La razón parece ser que las numerosas líneas del desarrollo son, hasta cierto punto, *módulos independientes*, y estos módulos pueden desarrollarse y, de hecho, se desarrollan, de formas relativamente independientes (pero no totalmente independientes). [5] Cada uno de éstos módulos, probablemente evolucionó en respuesta a una serie de tareas específicas (p. Ej., cognición del mundo externo, necesidades y deseos en diferentes ambientes, comunicación lingüística, mecanismos de liberación sexual, y así sucesivamente). Hay una enorme cantidad de teoría e investigación en modularidad, a pesar de que está generalmente aceptada en la literatura psicológica. [6]

De acuerdo a este cuerpo de investigación, una persona puede estar en un nivel relativamente alto de desarrollo en algunas líneas (como la cognición), en un nivel medio en otras (como la moral), e incluso bajo en otras (como la espiritualidad). Así, *no hay nada de lineal en el desarrollo general*. Es un asunto salvajemente individual e idiosincrásico (a pesar de que muchas de las líneas de desarrollo, en sí mismas, se desenvuelven secuencialmente).

La crítica más común a mi modelo es que es lineal, una visión que no he sostenido por veinte años. Pero, ¿Qué ocurre con la espiritualidad? ¿Se desenvuelve necesariamente en etapas? Mi respuesta es, nuevamente, absolutamente no. Pero antes de que veamos porqué, discutamos los estados de consciencia.

## Estados de Consciencia

Muchos estados de consciencia son bastante familiares. Por ejemplo, la vigilia, el sueño y el sueño profundo. Esos son algunos de los estados “normales” u “ordinarios”. Algunos de los estados “alterados” o “no ordinarios”, parecen incluir experiencias peak, experiencias religiosas, estados con drogas, estados holotrópicos, y estados meditativos o contemplativos (Goleman, 1988; Grof, 1998; Tart, 1972). La evidencia sugiere fuertemente que una persona en virtualmente cualquier *etapa* o nivel del desarrollo puede tener un *estado* alterado o experiencia peak –incluyendo una experiencia espiritual (Wilber, 1983, 2000b). Así, la idea de que las experiencias espirituales están disponibles sólo en los niveles altos del desarrollo es incorrecta. Los estados, en sí mismos, rara vez muestran desarrollo y su ocurrencia es con frecuencia aleatoria; a pesar de que parecen ser algunas de las experiencias más profundas que un ser humano puede alguna vez encontrar.

Claramente, aquellos importantes aspectos de la espiritualidad que involucran estados alterados no siguen ninguna suerte de desenvolvimiento lineal, secuencial o por etapas.

¿Qué tipos de estados superiores hay? Una considerable cantidad de comparaciones multiculturales (Forman, 1990, 1998a; Murphy, 1992; Smart, 1984; Smith, 1976; Walsh, 1999; Wilber, 2000b), tomadas como un todo, sugieren que hay al menos cuatro estados superiores o transpersonales de la consciencia, a los cuáles llamo *psíquico*, *sutil*, *causal* y *no-dual*. (Como veremos en un momento, cuando estos estados *temporales* se convierten en cualidades *permanentes*, estos estados transitorios se convierten en estructuras permanentes de la consciencia, y yo denomino a esas estructuras, niveles u olas permanentes con los mismos cuatro nombres.)

Sucintamente, el estado psíquico es un tipo de *misticismo natural* (en donde los individuos reportan una experiencia fenomenológica de ser uno con la totalidad del mundo natural-sensorial; p. Ej. Thoreau, Whitman. Se le llama “psíquico”, no porque sucedan fenómenos paranormales –a pesar de que la evidencia sugiere que a veces ocurren-, sino porque parece entenderse cada vez más que, lo que parecía ser un mero mundo físico, es en realidad un mundo psicofísico con consciencia y capacidades psíquicas o noéticas, las cuáles son parte intrínseca de la fábrica del universo, y esto resulta con frecuencia en la experiencia fenomenológica de unidad con el mundo natural [Fox, 1990]). El estado sutil es un tipo de *misticismo divino*<sup>7</sup> (donde los individuos reportan la experiencia de ser uno con la *fuelle* o *cimiento* del mundo sensorio-natural; p. Ej. Santa Teresa de Avila, Hildegard de Bingen). El estado causal es un tipo de *misticismo sin forma* (donde los individuos experimentan la cesación o la inmersión en lo inmanifiesto, consciencia sin forma; p. Ej. *The Cloud of Unknowing*<sup>8</sup>, Patanjali, pseudo-Dionisio; vea Forman, 1990). Y el no-dual es un tipo de *misticismo integral* (el cual se experimenta como la unión de lo manifiesto y lo inmanifiesto, o la unión de la Forma y el Vacío; p. Ej. Lady Tsogyal, Sri Ramana Maharshi, Hui Neng [Forman, 1998b]).

Como he sugerido en *Integral Psychology*<sup>9</sup> (Wilber, 2000b), aparentemente todas éstas son variaciones de los estados naturales de vigilia, sueño y dormir profundo –que parece ser el porqué cualquier persona virtualmente en cualquier nivel de desarrollo puede experimentar cualquiera de estos estados no-ordinarios (porque todos, incluso un bebé, pueden estar despiertos, soñar y dormir<sup>10</sup>). Sin embargo, para que éstos estados *transitorios* se conviertan en estructuras o cualidades *permanentes*, deben entrar en la corriente del desarrollo (ver más abajo). Por supuesto, para la mayoría de la gente, los estados de soñar y dormir son experimentados como menos reales que en estado de vigilia; pero se dice que con una práctica meditativa prolongada es posible entrar en estos estados con total “awareness”<sup>11</sup> y expansión de consciencia, que es donde estos estados guardan sus mayores secretos (Deutsche, 1969; Gyatso, 1986; Walsh, 1999).

---

<sup>7</sup> “Deity mysticism”, también podría traducirse como “Misticismo de Deidades”.

<sup>8</sup> “La Nube del No Saber” o “La Nube de lo Desconocido”.

<sup>9</sup> “Psicología Integral”.

<sup>10</sup> Siempre que se menciona estado de “sueño”, se hace referencia al soñar onírico y, “dormir”, hace referencia al estado de dormir profundo sin sueños.

<sup>11</sup> Se puede traducir al español como “darse cuenta” o “dándose cuenta”.

En muchas de las tradiciones de sabiduría, se dice que los tres grandes *estados* normales (de vigilia, sueño y dormir profundo) corresponden a los tres grandes *cuerpos* o *reinos* del ser (físico<sup>12</sup>, sutil y causal). Tanto en Vedanta y Vajrayana, por ejemplo, se dice que los cuerpos son el soporte energético de la correspondiente mente o estado de consciencia (es decir, cada estado mental tiene un modo corporal, preservando de ese modo la unión mente-cuerpo en todos los niveles). El cuerpo físico es el cuerpo en el cual experimentamos el estado de vigilia; el cuerpo sutil es el cuerpo en el cual experimentamos el estado del soñar (y también ciertos estados meditativos, como el savikalpa samadhi y el estado de bardo o estado parecido al sueño que se dice que existe entre reencarnaciones); y el cuerpo causal es el cuerpo en el cual experimentamos el estado de dormir profundo sin sueños (y también nirvikalpa samadhi y el estado sin forma) (Deutsche, 1969; Gyatso, 1986).

El punto es que de acuerdo a estas tradiciones, cada estado de consciencia tiene un cuerpo correspondiente que está “hecho” de varios tipos de energías físicas, sutiles y muy sutiles (o “viento”), y estos cuerpos o energías, le dan “soporte” a la mente o estado de consciencia correspondiente. En un sentido, podemos hablar del cuerpo-mente físico, el cuerpo-mente sutil, y el cuerpo-mente causal (utilizando “mente” en el muy amplio sentido de “awareness” o “consciencia”). [7] El punto importante, que aceptaré provisionalmente para esta “plantilla maestra”, es simplemente que *cada estado de consciencia tiene como soporte un cuerpo correspondiente*, de modo que la consciencia nunca está meramente descorporeizada. [8]

## La Relación entre Estructuras y Estados

Hasta este punto, se podría mirar la evidencia expuesta argumentando, como mecanismo heurístico, que los *estados* de consciencia (con sus cuerpos o reinos correlativos) contienen varias estructuras de la consciencia. Por ejemplo, el estado de vigilia puede contener la estructura preoperacional, la estructura operacional concreta, la estructura formal operacional, y así sucesivamente. En el Vedanta, estas estructuras o niveles de consciencia son conocidos como *Koshas* (o envolturas).

Para el Vedanta, los *tres* estados/cuerpos mayores son el soporte de *cinco* estructuras mayores. Se dice que el cuerpo sutil, experimentado en el estado de sueño (y el reino del bardo, savikalpa samadhi, etc.) es el soporte de tres koshas o estructuras de consciencia mayores –el *pranamayakosha* (élan vital), el *manomayakosha* (mente convencional), y el *vijnanamayakosha* (mente superior e iluminada). El estado cuerpo/vigilia ordinario es el soporte de *annamayakosha* (el envoltorio hecho de alimento, o la mente física), y el estado de cuerpo/sin-forma causal es el soporte de *anandamayakosha* (el envoltorio o estructura de consciencia hecha de gozo, o la mente trascendente).

La razón por la cual el Vedanta y el Vajrayana mantienen esto es que, por ejemplo, cada noche cuando sueñas (cuando estás en el cuerpo sutil), tienes acceso al menos a tres estructuras mayores (puedes experimentar el élan vital sexual [pranamayakosha], imágenes

---

<sup>12</sup> “Gross”. Hace referencia al mundo de los objetos físicos, sensoriomotores. En el texto traduzco con frecuencia la palabra “gross”, como “ordinario” o “físico”.

mentales y símbolos [manomayakosha], y la mente superior o arquetípica [vijnanamayakosha] —es decir, el estado de sueño puede *contener* esos tres niveles/estructuras), pero tú no experimentas el cuerpo físico, el reino sensoriomotor, o el mundo físico ordinario —éstos no están directamente presentes—. Fenomenológicamente, en el sueño existes en un cuerpo sutil donde experimentas las (tres) estructuras de consciencia vehiculadas<sup>13</sup> por ese cuerpo sutil y contenidas en ese estado.

En resumen, cualquier estado de consciencia dado (como la vigilia o el dormir) puede contener varias *estructuras* distintas (o niveles) de consciencia. Como se sugirió anteriormente, estas estructuras, niveles u olas, abarcan el espectro completo e incluyen muchas de esas etapas-estructuras que han sido tan extensamente estudiadas por los psicólogos del desarrollo occidentales, como las etapas-estructuras de la moral, la cognición y el desarrollo del ego (p. Ej., Cook-Greuter, 1990; Gilligan, 1990; Graves, 1970; Kegan, 1983; Kohlberg, 1981; Loevinger, 1976; Piaget, 1977; Wade, 1996). Cuando, por ejemplo, en Dinámicas Espirales (un modelo psicológico desarrollado por Beck y Cowan [1996], basado en la investigación de Clare Graves) habla del meme rojo, el meme, azul, el meme naranja y así sucesivamente, habla de estructuras (niveles) de consciencia.

¿Porqué todas estas distinciones aparentemente triviales son importantes? Una razón es que reconociendo la diferencia entre estados de consciencia y estructuras de consciencia, podemos entender cómo una persona en cualquier estructura o etapa del desarrollo puede, a pesar de esto, tener una profunda experiencia peak de estados superiores transpersonales — por la simple razón que todos están en vigilia, sueñan y duermen (y, por esto mismo, todos tienen acceso a estos estados superiores y reinos de consciencia causal y sutil, no importando lo “baja” que sea la etapa o nivel de desarrollo general en que se encuentren). Sin embargo, las formas en que los individuos *experimentan* e *interpretan* éstos estados superiores, dependerá en gran medida del nivel (o estructura) de su propio desarrollo. Volveremos a este importante punto en un momento.

## Estados Fenoménicos

Finalmente, y siguiendo esta simple heurística, en las estructuras de consciencia parecen haber varios estados fenoménicos (dicha, alegría, tristeza, deseo, etc.). Sucintamente, una forma de conceptualizar estos eventos, es decir que dentro de los amplios estados de consciencia hay estructuras de consciencia, dentro de las cuáles hay estados fenoménicos. [9]

Nótese que ni los estados de consciencia ni las estructuras de consciencia son experimentados directamente por lo individuos. [10] Más bien, los individuos experimentan directamente estados fenoménicos específicos. Las estructuras de consciencia, por otro lado, son *deducidas* observando la conducta de numerosos sujetos. A partir de diversos comportamientos cognitivos, lingüísticos, morales, etc, se abstraen *reglas* y *patrones*. Estas reglas, patrones o estructuras parecen ser muy reales, pero no son directamente percibidas

---

<sup>13</sup> “Supported”. También podría traducirse como “llevadas por”, “fundamentadas en” o “sostenidas por”.

por el sujeto (del mismo modo en que las reglas de la gramática raramente son percibidas de forma explícita por los hablantes nativos, a pesar que las estén siguiendo).

Este es el porqué las estructuras de consciencia casi nunca son reconocidas por la fenomenología, la cual inspecciona la corriente de consciencia presente y, por lo tanto, sólo encuentra estados fenoménicos. Esta parece ser una limitación significativa de virtualmente todas las formas de fenomenología. La fenomenología se focaliza usualmente en estados fenoménicos y, de ése modo, fracasa en reconocer la existencia de estructuras de consciencia. Así, si realizas una introspección de los estados fenomenológicos del cuerpo y la mente, nunca vas a ver algo que se anuncia a si mismo como “etapa 4 del pensamiento moral” (Kohlberg); tampoco vas a encontrar algo llamado “la etapa conformista” (Loevinger); tampoco vas a ver “la etapa relativística” (Graves). El único modo en que puedes reconocer aquellas *estructuras intersubjetivas* es observando poblaciones de sujetos interactuar y luego buscar regularidades en el comportamiento que sugieran que están siguiendo patrones intersubjetivos, reglas o estructuras. Esto sugiere que la fenomenología es una parte útil, si bien limitada, de una metodología más integral. [11]

## Aspectos del Desarrollo de la Espiritualidad

Parece ser que todas las *estructuras* de la consciencia se desenvuelven generalmente en una secuencia de etapas o escalones de desarrollo y, como virtualmente todos los investigadores del desarrollo concuerdan, *las verdaderas etapas no pueden ser pasadas por alto* (Combs, 1995; Cook-Greuter, 1990; Gilligan, 1990; Kegan, 1983; Loevinger, 1976; Wade, 1996). Por ejemplo, en la línea cognitiva, está la etapa sensoriomotora, preoperacional, operacional concreta, formal operacional, visión-lógica, y así. Los investigadores son unánimes en que ninguna de esas etapas puede ser omitida, porque cada una de ellas incorpora a sus predecesoras en su propia construcción (del mismo modo en que las células contienen moléculas, las cuáles contienen átomos, no siendo posible ir de los átomos a las células omitiendo a las moléculas).

Ninguna etapa verdadera en ninguna línea del desarrollo puede ser pasada por alto, tampoco es posible tener experiencias peak de las etapas superiores en esa línea. Una persona en el nivel preoperacional no puede tener una experiencia peak de tipo formal operacional. Una persona en la etapa moral 1 de Kohlberg no puede tener una experiencia peak de la etapa moral 5. Una persona en la etapa animística de Graves no puede tener una experiencia peak de la etapa integrada, y así sucesivamente. Esas etapas no sólo son comportamientos aprendidos de algún modo, son incorporativas, acumulativas y envolventes, todo lo cual descarta la omisión.

Pero los tres grandes *estados* (vigilia, soñar, dormir), representan *reinos generales* del ser y conocer, a los cuales se puede acceder prácticamente en cualquier etapa y virtualmente en cualquier línea –por la simple razón de que los individuos están en vigilia, sueñan y duermen, incluso en el período prenatal (Wilber, 1997a, 2000b). Por lo tanto, los *estados* ordinario, sutil y causal están disponibles prácticamente en cualquier estructura/etapa del desarrollo.

*Sin embargo*, las formas en las cuáles estos estados alterados serán (y pueden ser) *experimentados* depende predominantemente de las estructuras (etapas) de consciencia que se hayan desarrollado en el individuo (Wilber, 1983, 2000b). Como veremos, los individuos en, por ejemplo, el nivel mágico, mítico y racional pueden tener una experiencia peak de un reino sutil, pero cómo el reino sutil es experimentado e interpretado, depende en gran medida de las estructuras de consciencia que están disponibles para “abrir”<sup>14</sup> o leer la experiencia.

(Punto técnico: a los alcances inferiores del sutil yo los llamo el “psíquico”, y la unión del vacío causal con toda forma la llamo “no-dual”. Esto nos da los cuatro estados mayores transpersonales que mencioné [psíquico, sutil, causal, no-dual]; pero todos ellos son variaciones de los estados normales disponibles prácticamente para todos los individuos, razón por la cual están disponibles en casi todas las etapas del desarrollo. Vea *Integral Psychology* (Wilber, 2000b) para una discusión completa de este tema.)

La evidencia sugiere que, generalmente bajo condiciones de práctica contemplativa prolongada, una persona puede convertir estos estados *temporales* en características o estructuras *permanentes*, lo que significa que tendrá acceso a estos grandes reinos sobre una base más-o-menos *continua y consciente* (Shankara, 1970; Aurobindo 1990; Walsh, 1999). En el caso del reino sutil, por ejemplo, esto significa que una persona comenzará generalmente a tener sueños lúcidos (lo cual es análogo a savikalpa samadhi –o meditación estable en formas sutiles) (La Berge, 1985); y en referencia al causal, cuando una persona alcanza de forma estable esa ola, él o ella se mantendrá tácitamente consciente incluso durante el estado de sueño profundo sin sueños (una condición conocida como turiya permanente, consciencia constante, sujeto permanente, o testigo permanente, lo cual es análogo a nirvikalpa samadhi, o meditación estable sin forma) (Alexander y Langer, 1990). Empujando incluso a través de ese nivel, el causal sin forma encuentra la unión con el mundo completo de la forma, una realización conocida como lo no-dual (sahaja, turiyatita, bhava) (Alexander y Langer, 1990; Wilber, 1999a).

En cada uno de esos casos, aquellos grandes reinos (psíquico, sutil, causal y no-dual) ya no se experimentan más como meros *estados*, sino que se han convertido en patrones permanentemente disponibles o estructuras de la consciencia –motivo por el cual, cuando se convierten en una competencia permanente, yo los llamo nivel psíquico (o estructura u ola), el nivel sutil, el nivel causal y el no-dual. El uso de esos cuatro términos (psíquico, sutil, causal y no-dual) para cubrir *tanto* estructuras y estados, ha conducido a algunos críticos a asumir que yo estaba confundiendo estructuras y estados, pero este no es el caso. [12]

La pregunta importante se convierte en la siguiente: ¿Acaso estos cuatro *estados*, en la medida en que se convierten en *estructuras* permanentes, muestran un desarrollo por etapas? ¿Son entonces en ese momento niveles de la consciencia? De muchas formas, la respuesta parece ser “sí” (otra vez, no como rígidos escalones sino como olas fluidas y fluyendo). Por ejemplo, una persona que alcanza de forma *estable* (permanente) el testigo causal, va a experimentar automáticamente sueño lúcido (debido a que el testigo causal

---

<sup>14</sup> Unpack = abrir un paquete.

permanente significa que uno atestigua *todo* lo que surge, lo que incluye el estado sutil y de sueño), pero no al revés (es decir., alguien que alcanza consciencia permanente sutil no alcanza necesariamente el testigo puro causal)- en otras palabras, esta es una secuencia de etapas (es decir, el causal es un nivel más alto que el sutil –p. Eej., el anandamayakosha es un nivel superior que el vijnanamayakosha, o la supramente<sup>15</sup> es un nivel superior que el de la mente intuitiva, y así sucesivamente- exactamente como lo mantienen las grandes tradiciones de sabiduría [Smith, 1976; Walsh, 1999]).

Es por esto que Aurobindo dice acerca de estos niveles/estructura superiores: “La evolución espiritual obedece la lógica de un desenvolvimiento sucesivo; puede tomar un paso fundamental decisivo sólo cuando el paso fundamental previo ha sido suficientemente conquistado: incluso si ciertos estados menores pueden ser pasados por alto o saltados por una rápida y brusca ascensión, la consciencia debe retroceder hacia atrás para asegurar que el terreno por sobre el cual pasó está anexado con seguridad a la nueva condición; una mayor velocidad concentrada [lo que es de hecho posible] no elimina los pasos en sí mismos o la necesidad de su superación sucesiva” (Aurobindo, *The Life Divine*<sup>16</sup>, II, 26). La totalidad de sus escritos deja en claro que él no se refiere a esto en el sentido de una rígida escalera, sino más bien como ha sido sugerido: series de niveles de la consciencia cada vez más y más sutiles desarrollándose, con muchas sobreposiciones fluidas y fluyendo y con la posibilidad siempre disponible de estados alterados no lineales. Pero para que esos estados se conviertan en estructuras, “obedecen la lógica de un desenvolvimiento sucesivo”, así como todas las etapas verdaderas lo hacen. La literatura contemplativa del mundo, tomada como una totalidad, es muy clara en éstos puntos, y teniendo considerando esto es que afirmamos que éstas estructuras transpersonales muestran características que dan cuenta de niveles y etapas. [13]

Otra vez, ésa *no* es toda la historia de la espiritualidad. En un momento sugeriré que a la espiritualidad se le han dado comúnmente al menos cuatro definiciones (los niveles más altos de cualquiera de las líneas, una línea separada, un estado alterado, una actitud particular), y una teoría comprensiva o integral de la espiritualidad debe incluir caritativamente a las cuatro. Así, los aspectos del desarrollo que acabamos de discutir no cubren el asunto completo de la espiritualidad, a pesar que parecen ser una parte importante de esta.

Para dar un ejemplo específico: Si nos centramos en la línea cognitiva del desarrollo, podemos tener los siguientes niveles generales u olas en el espectro total de la cognición: sensoriomotor, preoperacional, operacional concreto, formal operacional, visión-lógico, psíquico, sutil, causal y no-dual. Estos nueve niveles o estructuras generales han sido llamadas, respectivamente, por Aurobindo: sensorio/vital, mente inferior, mente concreta, mente lógica, mente superior, mente iluminada, mente intuitiva, supramente y supermente, las cuáles se expanden a través de un solo arcoiris desde lo más denso, hasta lo más fino, y hasta la base de todas ellas.

Las respectivas visiones de mundo de estas nueve estructuras generales de la consciencia pueden ser descritas como: arcaica, mágica, mítica, racional, aperspectivista,

---

<sup>15</sup> “Overmind”.

<sup>16</sup> “La Vida Divina”.

psíquica (yógica), sutil (santa), causal (sabia) y no-dual (siddha) (Adi Da, 1977; Gebser, 1985; Wilber 1996a, 1996b, 1997a, 2000b).

Estos son *niveles* de la consciencia o *estructuras* (etapas), en las cuales, durante su desarrollo permanente, no es posible saltar etapas; pero virtualmente en *cualquiera* de estas etapas, una persona puede tener una experiencia peak de los *estados* psíquico, sutil, causal o no-dual. El desarrollo general o *integral*, es así un proceso continuo de convertir estados temporales en características o estructuras permanentes y, en ese desarrollo integral, no hay estructuras o niveles que puedan ser saltados, de lo contrario el desarrollo no es, por definición, integral.

## Desarrollo Irregular

Esto no previene la ocurrencia de toda clase de espirales, regresiones, saltos temporarios hacia a delante via experiencias peak, y así sucesivamente. Nótese, por ejemplo, que alguien en el *nivel* psíquico puede tener una experiencia peak en el *estado* causal, pero no puede tener acceso directo a ese reino porque su desarrollo *permanente* no ha alcanzado aún el causal como etapa (o adquisición permanente o estructura). Para que eso suceda, debe atravesar el reino sutil (convirtiéndolo en una etapa objetiva) antes de que pueda mantener de forma *estable* la posición causal del testigo (turiya), debido a que el testigo permanente es, por definición, un darse cuenta continuo de todo lo que surge, y eso significa que si el sutil surge, es atestiguado –lo que significa que el sutil se ha convertido en un patrón o estructura en la consciencia permanentemente disponible. Así, las etapas en el desarrollo integral, como en todas otras partes, no pueden ser saltadas (no es preciso que sean perfeccionadas o llevadas hasta la maestría, pero deben ser establecidas como una competencia general. Alguien que no puede ser testigo del estado sutil no puede, por definición, ser el testigo causal –he aquí la naturaleza de etapas de estas estructuras superiores en la medida en que se convierten en adquisiciones *permanentes*). Vea apéndice A.

Aún más, lo que habitualmente sucede es que debido a que estos tres grandes reinos y estados (vigilia/ordinario, sueño/sutil, sin forma/causal) están constantemente disponibles para los seres humanos, y debido a que como *estados* pueden ser practicados con cierto nivel de independencia unos de otros (y pueden incluso desarrollarse de forma independiente hasta cierto grado [Wilber, 2000b]), muchos individuos pueden evidenciar y, de hecho, evidencian, una gran competencia en algunos de estos estados/reinos (como la meditación sin forma en el reino causal), aún estando pobre o incluso patológicamente desarrollados en otros (como la personalidad frontal u ordinaria, desarrollo interpersonal, desarrollo psicosexual, desarrollo moral, y así sucesivamente). El fenómeno del “Buda de Piedra” –donde una persona puede permanecer en estados extraordinarios de absorción sin forma por períodos extendidos- estando pobremente desarrollada, o incluso patológicamente desarrollada, en otras líneas y reinos, es un fenómeno extremadamente común, y sucede ampliamente porque el desarrollo integral no es abordado, sino completamente abandonado. De este modo, muchos maestros espirituales muestran una buena dosis de experticia en estados sutiles, pero poca en el causal o el ordinario, obteniendo resultados bastantes desbalanceados –para ellos y sus seguidores.

Brevemente, lo que usualmente sucede es que el desarrollo es parcial o fracturado, y este desarrollo fracturado es tomado como el paradigma del desarrollo espiritual normal, y entonces a los estudiantes y profesores se les pide repetir esa fractura como evidencia de su progreso espiritual.

El hecho de que estos tres grandes reinos/estados puedan ser abordados separadamente; el hecho de que muchos escritores contemporáneos igualen espiritualidad predominantemente con estados no-ordinarios o alterados (lo cual es llamado con frecuencia, sin ironía, la cuarta ola de la teoría transpersonal); el hecho de que, en general, las líneas puedan desarrollarse irregularmente (de modo que una persona puede estar en un alto nivel de desarrollo en algunas líneas y en un nivel bajo o patológico en otras) –y que esto suceda con mucha más frecuencia de la que no lo hace- ha conspirado para oscurecer aquellos importantes aspectos del desarrollo espiritual que, ciertamente, muestran algunos fenómenos con características de etapas. Mi punto es que *todos* esos aspectos de la espiritualidad (cuatro de los cuales mencioné y elucidaré luego) deben ser reconocidos e incluidos en cualquier teoría comprensiva de la espiritualidad –y en cualquier práctica espiritual integral genuina. [14]

## **Una Cuadrícula de Experiencias Religiosas**

Si combinamos la idea de *niveles* del desarrollo con *estados* de la consciencia, y si nos damos cuenta que una persona en virtualmente cualquier nivel o etapa del desarrollo puede tener una experiencia peak o un estado alterado, obtenemos una cuadrícula bastante destacable de muchos de los varios tipos posibles de experiencias no ordinarias y espirituales.

Por ejemplo, usemos los términos de Jean Gebser (1985) para algunos de los niveles de la consciencia inferiores a intermedios: arcaico, mágico, mítico, racional y aperspectivista (existen estructuras transpersonales superiores como hemos visto, pero con éstas será suficiente por ahora). [15] A estos cinco niveles, agreguemos los cuatro estados de psíquico, sutil, causal y no-dual. El punto es que una persona en cualquiera de estas cinco estructuras puede tener una experiencia peak en cualquiera de estos cuatro estados, y esto nos da una cuadrícula de veinte tipos de experiencias espirituales, transpersonales o no-ordinarias (Wilber, 1983, 2000b).

Como fue sugerido anteriormente, la razón por la cual esta cuadrícula se produce es que la forma en la que los individuos *interpretan* un estado alterado depende en parte de su nivel general de desarrollo. Por ejemplo, los individuos en el nivel mítico pueden tener una experiencia peak en el nivel sutil, pero generalmente interpretan esa experiencia peak psíquica en los términos de su estructura mítica. Asimismo, hay una experiencia mágica de un estado sutil, una experiencia mítica de un estado sutil, una experiencia racional de un estado sutil; y así sucesivamente con el causal y el no-dual. [16] Al poner todo esto junto, obtenemos da una cuadrícula fenomenológica de los muchos tipos de experiencias no-

ordinarias, alteradas y religiosas disponibles para hombres y mujeres. Para más detalles sobre esta cuadrícula, vea *A Sociable God e Integral Psychology*. [17]

## **El Self**

Hasta aquí hemos explorado estados, olas y líneas. Podemos mirar ahora al “self” (o sistema del sí mismo o sentido de sí mismo), y a pesar de que hay muchas maneras de representarlo, una de las más útiles es ver el self como aquello que intenta integrar o balancear todos los componentes de la psique (es decir: el self intenta integrar los estados, olas y líneas que están presentes en el individuo) (Wilber, 1986, 1996c, 1997a, 2000b).

Un punto llamativo acerca de los niveles, líneas y estados, es que en sí mismos parecen estar desprovistos de un sentido de sí-mismo inherente, y por eso el self se puede *identificar* con cualquiera de ellos (como ha sido sugerido por los teóricos ancestrales desde Plotino a Buda). Así, una de las características primarias del self parece ser su capacidad de *identificarse* con las estructuras básicas o niveles de la conciencia, y de acuerdo a esta visión, cada vez que lo hace, genera un tipo específico de identidad de sí mismo, con necesidades y motivaciones específicas. De este modo, el self parece ser un sistema funcional (el cual incluye capacidades como identificación, voluntad, defensas, y regulación de la tensión [Wilber y cols., 1986]), y también se somete a su propia forma de desarrollo a través de una serie de etapas u olas (como fue investigado por, p. Ej., Jane Loevinger, 1976; Robert Kegan, 1983; Susanne Cook-Greuter, 1990). La diferencia principal entre las etapas del self y las otras etapas, es que el self tiene la tarea de balancearlas y coordinarlas a todas.

Este acto de balancear, esta motivación a integrar los variados componentes de la psique, parece ser un elemento crucial del self. La psicopatología, por ejemplo, no puede ser entendida fácilmente sin ella (Blanck y Blanck, 1974, 1979; Kohut, 1971, 1977). Las estructuras básicas de la conciencia no se enferman o se rompen. Emergen o no emergen, y cuando lo hacen, generalmente funcionan correctamente (sin considerar el daño orgánico cerebral). Por ejemplo, cuando el pensamiento operacional concreto (“conop”) emerge en un niño, emerge más o menos intacto –pero lo que el niño hace con esas estructuras es, ciertamente, otra cosa, y eso involucra específicamente el sentido de sí mismo del niño. El niño puede tomar cualquiera de los contenidos de la mente conop y reprimirlos, alienarlos, proyectarlos, retroflectarlos o desplegar cualquier cantidad de otros mecanismos defensivos (Vaillant, 1993). Esta es una enfermedad, no de la mente operacional concreta, sino del self.

(Aquí hay un ejemplo más extremo: un psicótico puede estar temporalmente conectando, además de estar haciéndolo con otras cosas, con un reino sutil y, he aquí, que comienza a tener alucinaciones semejantes a sueños. El reino sutil no está funcionando mal, está trabajando perfectamente; pero el self no puede *integrar* estos reinos con las estructuras frontales/ordinarias, y por lo tanto, sufre una patología severa. La patología no está en el sutil, está en el sistema del self y en su capacidad para integrar.)

La mayor parte de la psicopatología (en los dominios interiores) parece involucrar alguna clase de fracaso en la capacidad del self para realizar la diferenciación e integración

–un fracaso que sucede durante aquello que puede ser llamado un *fulcro* de desarrollo del self (Blanck y Blanck, 1974, 1979; Kegan, 1983; Wilber, 1986, 2000b). [18] Un fulcro ocurre cada vez que el self encuentra un nuevo nivel de la conciencia. El self debe primero *identificarse* con ese nuevo nivel (incrustarse a ese nivel, estar en fusión con ese nivel); eventualmente se *desidentifica* con (o trasciende) ese nivel para moverse a una ola aún más alta; luego, idealmente *integra* la ola previa con la superior.

Un fracaso en cualquiera de éstos puntos en un fulcro particular (identificación fallida, diferenciación fallida, integración fallida) generará patología; y el tipo de patología depende *tanto* del nivel de conciencia en el que el fulcro ocurre y en la fase dentro del fulcro en la que el fracaso ocurrió (Wilber y cols., 1986). Si tenemos nueve niveles generales u olas de la conciencia (cada una de las cuales tiene un fulcro correspondiente que ocurre cuando el self se identifica con ese nivel), y cada fulcro tiene estas tres subfases básicas (fusión, trascendencia, integración), entonces eso nos da una tipología de alrededor veintisiete patologías principales del self (las cuales van desde psicótico, a limítrofe, a neurótico, a existencial, a transpersonal). Muy lejos de ser ésta una tipología meramente abstracta, hay abundantes ejemplos de cada uno de estos tipos (Rowan, 1998; Walsh y Vaughan, 1993; Wilber, 1986, 2000b). [19]

Otra vez, éste no es un tipo de clasificación rígida y lineal. En gran medida, la variedad de olas y fulcros se superponen; las diferentes patologías y modalidades de tratamiento también se superponen considerablemente; y el esquema en sí mismo es una simple generalización. Aún queda un largo camino hacia el desarrollo de una visión comprensiva tanto de la psicopatología como del tratamiento, y así, parece constituir una parte importante de cualquier psicología genuinamente integral.

La naturaleza fluida de todos estos eventos destaca el hecho que es mejor pensar el sistema del self no como una entidad monolítica, sino como el *centro de gravedad* de la variedad de niveles, líneas y estados, todos los cuales orbitan alrededor de la tendencia integradora del sistema del self (Wilber 1997a, 2000b). Cuando cualquiera de los aspectos de la psique se separan de la actividad organizadora del self, alcanzan velocidad de escape y salen de órbita, convirtiéndose en elementos disociados, espacios alienado de la psique. Así, la terapia, en los dominios interiores, generalmente involucra un recontactarse, amistarse, reintegrar y un “re-entrar” de los elementos disociados de vuelta en la órbita del abrazar y la inclusión consciente.

## **Cuatro significados de “Espiritual”**

Si nos centramos un momento en los estados, niveles, líneas y self, veremos que parecen subyacer a las cuatro definiciones más comunes de espiritualidad.

En *Integral Psychology*, sugiero que hay por lo menos cuatro definiciones de espiritualidad ampliamente usadas, cada una de las cuales contiene una verdad importante pero parcial, y que todas ellas necesitan ser incluidas en cualquier consideración balanceada: (1) la espiritualidad involucra experiencias peak o estados alterados, los cuales

pueden ocurrir en prácticamente cualquier etapa y a cualquier edad; (2) la espiritualidad involucra los niveles más altos en cualquiera de las líneas; (3) la espiritualidad es una línea del desarrollo independiente; (4) la espiritualidad es una actitud (como la apertura, confianza o amor) que el self puede o puede no tener en cualquier etapa. [20]

Ya hemos discutido algunos de los ingredientes importantes de algunos de éstos usos. Hemos examinado, particularmente, la idea de que la espiritualidad involucra experiencias peak o estados alterados (#1). Aquí hay una breve revisión de las otras tres.

Con frecuencia, cuando la gente llama a algo “espiritual”, explícita o implícitamente, se refiere a los niveles más altos en cualquiera de las líneas de desarrollo. Por ejemplo, en la línea cognitiva, usualmente pensamos en el awareness<sup>17</sup> transracional como espiritual, pero no pensamos en la mera racionalidad o la lógica como espiritual. En otras palabras, los niveles más altos de la cognición son con frecuencia vistos como espirituales, pero los niveles medios y bajos lo son menos. Sucede del mismo modo con los afectos y las emociones: los afectos superiores o tranpersonales, como el amor y la compasión, son usualmente estimados como espirituales, pero los afectos inferiores, como el odio y la rabia, no lo son. Lo mismo con la jerarquía de necesidades de Maslow: las necesidades inferiores, como la auto-protección, no son consideradas habitualmente como espirituales, pero las necesidades superiores, como las de auto-trascendencia, sí lo son. En mi opinión éste es un uso legítimo, porque refleja algunos aspectos significativos del desarrollo de la espiritualidad (a saber, mientras más evolucionada es una persona en cualquier línea, en mayor medida esa línea parece adquirir cualidades espirituales). Este no es el único aspecto de la espiritualidad –ya hemos visto que los estados son muy importantes, y veremos dos aspectos más abajo- pero es un factor que necesita ser tomado en cuenta en cualquier consideración comprehensiva o integral de la espiritualidad.

El tercer uso común, ve a la espiritualidad como una línea del desarrollo en sí misma. Las etapas de la fe de James Fowler es un ejemplo bien conocido y bien respetado (Fowler, 1981). La literatura contemplativa del mundo está llena de descripciones meticulosas de etapas del desarrollo de la contemplación (otra vez, no como series de escalones rígidos, sino como olas de experiencias meditativas sutiles y más sutiles que fluyen, culminando frecuentemente en el causal sin forma, y luego el despertar de la conciencia no-dual permanente [Brown, 1986; Goleman, 1988]). En este uso muy común, la línea espiritual comienza en la infancia (o incluso antes, en el bardo y los estados prenatales), y eventualmente se desenvuelve en esferas más amplias y profundas de la conciencia hasta la gran liberación de la iluminación. Esta es también otra importante visión de la espiritualidad que cualquier teoría comprehensiva o integral querrá tomar en cuenta.

Ver la espiritualidad como una línea relativamente independiente del desarrollo también explica el hecho, comúnmente reconocido, de que alguien puede estar altamente desarrollado en la línea espiritual y, a la vez, pobremente –e incluso patológicamente- desarrollado en otras líneas como la interpersonal o la psicosexual, frecuentemente con resultados desafortunados. [21]

---

<sup>17</sup> También podría traducirse como “darse cuenta transracional” o “conciencia transracional”. He preferido dejar el término “awareness” sin traducir, pues me parece más rico en significado.

El cuarto uso, es que la espiritualidad es esencialmente una actitud o característica que el self puede o puede no poseer en cualquier etapa del crecimiento, y esta actitud –tal vez ternura amorosa, paz interna, caridad o bondad- es lo que más marca a la espiritualidad. En éste uso, uno podría tener, por ejemplo, una ola mágica espiritual o no espiritual, una ola mítica espiritual o no espiritual, una ola racional espiritual o no espiritual, y así sucesivamente, dependiendo que el self haya integrado esa ola saludable o no saludablemente. Este, también es un uso común e importante, y cualquier consideración de la espiritualidad querrá tomarlo en consideración. [22]

Dos consideraciones generales: Uno, esas cuatro grandes definiciones son, de hecho, definiciones comunes de “espiritualidad”. No son los únicos usos, pero son algunos de los más prevalentes. Y dos, éstos cuatro usos comunes emergen debido a la real existencia de estados, niveles, líneas y self, respectivamente. Las personas parecen comprender de forma intuitiva o nativa la existencia de estados, niveles, líneas y self, y así, cuando se trata de espiritualidad, las personas traducen sus intuiciones espirituales en términos de esas dimensiones disponibles, lo cual da paso al surgimiento de esas definiciones de uso frecuente.

Estas definiciones de espiritualidad no son mutuamente incompatibles. De hecho, encajan en algo que parece ser una totalidad, como intento sugerir en *Integral Psychology*. Ahora podemos ver, por ejemplo, que cualquier modelo que incluye de forma coherente estados, niveles, líneas y self, puede de forma general, dar cuenta automáticamente de esos cuatro aspectos de la espiritualidad. Pero para ver de qué modo específico esto puede funcionar, necesitamos un punto más: los cuatro cuadrantes. (Los cuatro cuadrantes no deben ser confundidos con los cuatro usos de “espiritualidad”; el número cuatro en este caso es una coincidencia.) Los cuatro cuadrantes son cruciales, yo creo, para ver cómo los muchos usos de espiritualidad pueden, de hecho, ser integrados en un acuerdo más mutuo.

## **Cuadrantes**

La mayoría de las personas encuentra a los cuatro cuadrantes un poco difíciles de entender al comienzo, pero después muy simples de usar. Los cuadrantes se refieren al hecho de que cualquier cosa puede ser mirada desde cuatro perspectivas, a saber: podemos mirar algo desde el interior o desde el exterior, y en el singular o plural. Por ejemplo, mi propia conciencia en este momento. Puedo mirarla desde el interior, en cuyo caso veo toda la variedad de mis sentimientos, esperanzas, deseos, miedos, sensaciones y percepciones que yo podría tener en un momento dado. Esta es la perspectiva fenomenológica o en primera persona, descrita en lenguaje “yo”. Pero la conciencia puede ser también vista objetivamente, de modo “científico”, en cuyo caso yo podría concluir que mi conciencia es el producto de mecanismos cerebrales y sistemas neurofisiológicos objetivos. Esta es la perspectiva objetiva o de la tercera persona, descrita en lenguaje “ello”. Estas son las perspectivas interna y externa de mi propia conciencia.

Pero mi consciencia o mi self no existe en un vacío; existe en una comunidad de otros selfs. Entonces, en adición a la visión *singular* de la consciencia, podemos ver cómo la consciencia existe en el *plural* (como parte de un grupo, una comunidad, un colectivo). Y así como podemos mirar el interior y el exterior del individuo, podemos mirar al interior y al exterior del colectivo. Podemos intentar comprender a cualquier grupo de personas desde el interior, en una resonancia empática de entendimiento mutuo; o podemos intentar mirarlos desde el exterior, de forma objetiva y desapegada (ambas perspectivas pueden ser útiles, en la medida en que honremos ambas).

En el interior del colectivo, vemos toda la variedad de visiones de mundo compartidas (arcaica, mágica, mítica, racional, etc.), ética, costumbres, valores, y estructuras intersubjetivas mantenidas en común por todos aquellos en el colectivo (que podría ser la familia, pares, corporación, organización, tribu, pueblo, nación, globo). Los interiores del colectivo son descritos en lenguaje “nosotros” e incluyen todos esos elementos intersubjetivos que podrías experimentar si fueras realmente un miembro de esa cultura. Desde el exterior, vemos todas las estructuras objetivas y las instituciones sociales del colectivo, como las construcciones físicas, las infraestructuras, la base técnico-económica (recolectora, horticultural, agraria, industrial, informacional), los aspectos cuantitativos de la sociedad (las tasas de muerte y nacimiento, los intercambios monetarios, los datos objetivos), modos de comunicación (palabras escritas, telégrafo, teléfono, internet), y así sucesivamente. Todos éstos son “ellos” o patrones de sistemas sociales interobjetivos.

Así que tenemos cuatro perspectivas mayores (la interior y la exterior del singular y el plural): “Yo”, “Ello”, “Nosotros”, “Ellos”. Dado que ambas dimensiones objetivas (el exterior del individual y el exterior del colectivo) son descritas en lenguaje de tercera persona, podemos reducir los cuatro cuadrantes sólo a tres: “Yo, nosotros y ello”. O consideraciones en primera persona, segunda persona y tercera persona. [23] O arte, moral y ciencia. O la belleza, la bondad y la verdad. El punto principal es que cada uno de los niveles, líneas y estados de la consciencia tienen éstos cuatro cuadrantes (o simplemente las tres dimensiones principales de “yo, nosotros y eso”) (Wilber, 1995, 1996d, 1997a, 2000b). [24] Por lo tanto, éste modelo integra de modo explícito la consideración de la consciencia desde la primera, segunda y tercera persona en cada uno de los niveles, líneas y estados. Esto nos da, lo que yo creo es un modelo de la consciencia más comprehensivo e integral. Este modelo de “todos-los-cuadrantes, todos-los-niveles, todas-las-líneas, todos-los-estados”, es a veces llamado “todos-los-cuadrantes, todos-los-niveles”<sup>18</sup> o AQAL, para resumir. He explorado largamente este modelo en varios libros, como *Sex, Ecology, Spirituality; A Brief History of Everything*; e *Integral Psychology*. Si investigamos de modo sistemático las implicaciones de este modelo AQAL, podemos encontrar que también abre la posibilidad de un acercamiento más integral a la educación, la política, los negocios, el arte, el feminismo, la ecología, y así sucesivamente (vea, p. Ej., Crittenden, 2001; Wilber, 2000c).

Debe enfatizarse que este artículo ha tratado casi exclusivamente con sólo uno de los cuatro cuadrantes, a saber; el interior individual (que es llamado “cuadrante Superior-Izquierdo”). Pero en otros trabajos he tratado extensivamente con los otros cuadrantes y,

---

<sup>18</sup> “All-quadrant, all-level”; AQAL.

ciertamente, mi punto es que en cualquier consideración balanceada de la consciencia todos los cuadrantes deben ser incluidos. Volveremos a los cuadrantes más abajo, y sugeriremos cómo la formulación AQAL puede contribuir a la solución del “problema duro”.

## **La Cuadrícula Religiosa, Revisitada**

Para ver porqué los cuadrantes son importantes, incluso para entender la psicología individual, podemos retornar a nuestra “cuadrícula religiosa” como ejemplo. Anteriormente discutimos sólo los factores del cuadrante Superior-Izquierdo (el interior de lo individual), lo cual está muy bien para la fenomenología de las experiencias religiosas. Pero para una consideración integral, necesitamos incluir también los otros cuadrantes.

El cuadrante *Superior-Derecho* (el exterior de lo individual): Durante cualquier estado espiritual, religioso o no-ordinario de consciencia, ¿Cuáles son los estados cerebrales y neurofisiológicos correlativos? Esto puede ser investigado por estudios PET, patrones EEG, indicadores fisiológicos, y así sucesivamente. A la inversa, ¿Cuáles son los efectos de la variedad de tipos de agentes fisiológicos y farmacológicos en la consciencia? Por supuesto, ya ha sido realizada una enorme cantidad de éste tipo de investigación, y continúa haciéndose a un paso cada vez mayor. La consciencia está claramente ligada de formas complejas a los sistemas biológicos y neurofisiológicos objetivos, y la investigación continuada en estas correlaciones es, sin duda, una agenda importante. Este tipo de investigación de la consciencia -anclada en el lado cerebral de la conexión mente-cerebro- es hoy uno de los más prevalentes en los estudios convencionales de la consciencia y yo estoy de todo corazón a favor de ella, ya que provee algunas piezas cruciales del puzzle total.

Sin embargo, nadie ha demostrado con éxito que la consciencia pueda ser reducida, sin más, a esos sistemas objetivos; y es patentemente obvio que fenomenológicamente, no es posible. Desafortunadamente, la tendencia de los abordajes en tercera persona es intentar hacer del cuadrante Superior-Derecho el único que vale la pena considerar, reduciendo así toda la consciencia a “ellos” objetivos en el cuerpo-cerebro –pero, eso cubre sólo un cuarto de la historia, por decirlo así.

Aún así, ésta es una parte increíblemente importante de la historia. De hecho, éste cuadrante es hogar de los estudios de las escuelas de psicología y la consciencia cada vez más dominantes que he mencionado en la introducción (por ejemplo, ciencia cognitiva, psicología evolutiva, teoría de sistemas aplicada a estados cerebrales, neurociencia, psiquiatría biológica, etc.). Este cuadrante provee el lado “cerebral” de la ecuación que necesita ser correlacionado con el lado de la “mente” (representado, p. Ej., por la plantilla maestra o la cartografía del espectro total de olas, corrientes, y estados, resumidos en este artículo.). [25] Y mi punto es que éstos son sólo dos de los cuadrantes que necesitan ser traídos a la mesa de la integración.

*El Cuadrante Inferior-Izquierdo* (el interior del colectivo): ¿Cómo los distintos contextos intersubjetivos, éticos, lingüísticos y culturales moldean a la consciencia y los

estados alterados? Los postmodernistas y los constructivistas han demostrado, correctamente creo, el rol crucial que juega el trasfondo cultural y el contexto intersubjetivo en dar aspecto a la consciencia individual (Wilber 1995, 1998). Pero muchos postmodernistas han empujado este entendimiento hacia extremos absurdos, manteniendo la posición auto contradictoria de que los contextos culturales *crean* todos los estados. En vez de tratar de reducir la consciencia a lenguaje-“ello”, intentan reducir toda la consciencia a lenguaje-“nosotros”. Se dice que todas las realidades, incluyendo aquellas de la ciencia objetiva, son construcciones culturales. Por el contrario, la investigación indica claramente que hay numerosos aspectos cuasi-universales de muchas realidades humanas, incluyendo muchos estados alterados (p. Ej., todos los seres humanos saludables muestran patrones cerebrales similares durante el sueño REM y durante el estado de sueño profundo sin sueños). Sin embargo, estos patrones adquieren muchos de sus contenidos y son, por cierto, moldeados significativamente por el contexto cultural, el cual por lo tanto, forma parte importante de un análisis más integral (Wilber, 1995, 1998, 2000b, 2001). (En relación a la naturaleza de la intersubjetividad en sí misma y las razones por las cuáles no puede ser reducida para el intercambio de significantes lingüísticos, véase la nota 23.)

*Cuadrante Inferior-Derecho* (el exterior del colectivo): ¿De qué modo afectan a la consciencia y los estados alterados la variedad de modos tecno-económicos, instituciones, circunstancias económicas, redes ecológicas y sistemas sociales? La influencia, profundamente importante, de los sistemas sociales objetivos en la consciencia ha sido investigada por una amplia variedad de abordajes, incluyendo la ecología, geopolítica, ecofeminismo, neomarxismo, teoría de sistemas dinámicos y teorías del caos y la complejidad (p. Ej., Capra, 1997; Diamond, 1990; Lenski, 1995). Todos ellos tienden, en última instancia, a ver al mundo como sistema holístico de “ellos” entretejidos. También ésto es una parte importante de un modelo integral. Desafortunadamente, muchos de éstos teóricos (exactamente del mismo modo que los especialistas en los otros cuadrantes), han intentado reducir la consciencia a éste exclusivo cuadrante –reducir la consciencia a bits digitales en una red de sistemas, una hebra en la Red de la Vida objetiva, o un patrón holístico del mundo chato de “ellos”<sup>19</sup>, destripando limpiamente la dimensión del “yo” y el “nosotros”. Sin duda, un abordaje más integral incluirá todos los cuadrantes –“yo”, “nosotros” y “ellos”- sin intentar reducir meramente alguno de ellos a otro.

Por supuesto, el análisis precedente no se aplica únicamente a los estados, sino también a los niveles, líneas y self: todos necesitan ser situados en los cuatro cuadrantes (intencional, conductual, cultural y social) para una comprensión más integral que resulte en una panóptica “todos-los-cuadrantes, todos-los-niveles, todas-las-líneas, todos-los-estados”.

## Una Sugerencia para la Investigación

He intentado sugerir que muchos de los niveles, líneas y estados en la variedad de cuadrantes pueden, en principio, ser investigados a través de un “seguimiento simultáneo”<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> “Flatland of its”.

<sup>20</sup> “Simultracking”.

(Wilber, “An Integral Theory of Consciousness” en CW7). La agenda específica de investigación es descrita en ése ensayo, pero el punto es bastante simple: en adición a la extensa investigación que se está haciendo *separadamente* en la variedad de niveles, líneas y estados en los diversos cuadrantes, el tiempo ya está maduro para (1) comenzar a establecer correlaciones detalladas de entre éstos eventos; y así, (2) moverse hacia una teoría más integral, no sólo de la consciencia sino del Kosmos en su totalidad; una teoría que (3) comenzará a mostrarnos el cómo y el porqué de las conexiones *intrínsecas* entre todas las cosas que existen. [27] Esto sería realmente una “teoría de todo”, al menos en forma de esbozo, incluso si todos los detalles quedasen más allá de nuestro alcance.

En síntesis, tanto si alguien está de acuerdo o no con mi particular versión de un modelo integral de la consciencia, creo que la evidencia es hoy bastante substancial y que cualquier modelo comprensivo querrá, por lo menos, considerar tomar en cuenta cuadrantes, olas, corrientes, estados y self. Este exuberante campo de estudios integrales encierra una gran promesa, yo pienso, como parte importante de una visión comprensiva y balanceada de la consciencia y el Kosmos.

## Apéndice A

### ¿Etapas de Desarrollo<sup>21</sup> Espiritual?

Este ensayo ha sugerido que hay a lo menos cuatro definiciones diferentes y comúnmente usadas de “espiritualidad” (es decir, la espiritualidad involucra estados alterados, los niveles más altos en cualquiera de las líneas, una línea separada en sí misma, una cualidad del self dada en cualquier nivel), y que cada una de ellas refleja un fenómeno importante de la consciencia (es decir, estados, niveles, líneas y self). En años recientes, ha habido un debate intenso, a veces enconado, en relación a si la espiritualidad involucra etapas, algunos argumentando que definitivamente lo hace, otros respondiendo que definitivamente no lo hace, cada lado agregando con frecuencia explicaciones mal intencionadas sobre los motivos del otro. Una visión más integral de la espiritualidad reconoce que ambos lados están en lo correcto. Algunos aspectos de la espiritualidad claramente muestran etapas, y algunos aspectos no lo hacen. En los cuatro aspectos listados arriba, el primero y el último no involucran etapas. El segundo y el tercero lo hacen.

Podemos examinar unos pocos de estos aspectos de la espiritualidad que muestran desarrollo utilizando el excelente artículo de Robert Forman, “What Does Mysticism Have to Teach Us about Consciousness?”<sup>22</sup> (*Journal of Consciousness Studies*, 5, 2, 1998, 185-201). Forman, comienza destacando tres tipos particularmente importantes y aparentemente universales de consciencia mística, a los cuales él llama “eventos de consciencia pura”<sup>23</sup> (PCE), que corresponden a un estado de consciencia-sin-forma sin pensamientos, objetos o percepciones; el “estado místico dual”<sup>24</sup> (DMS), donde la consciencia sin forma (usualmente como un darse cuenta de tipo testigo) está presente de forma simultánea con formas y objetos del pensamiento y la percepción (pero la dualidad objeto-sujeto aún está ahí, de aquí que le llame “estado místico dual”); y el “estado místico unitivo”<sup>25</sup> (UMS), donde sujeto y objeto son uno o no-duales.

En mi esquema, el PCE es un *estado* causal (sin forma) de la consciencia; como señala Forman, dado que es siempre un estado transitorio, no se puede convertir en una estructura permanente (si lo hiciera, se convertiría en permanente cesación sin forma). Por otro lado, El DMS generalmente comienza como un *estado* de consciencia pero se puede convertir en una *estructura* más o menos permanente de testigo causal (es decir, el estado causal se ha convertido en una estructura causal). Asimismo, el UMS frecuentemente comienza como un estado transitorio no-dual, pero también se convierte progresivamente en una estructura u ola permanente no-dual. Estoy totalmente de acuerdo con Forman en que esos son tres eventos místicos muy reales y cuasi-universales; estoy también substancialmente de acuerdo con sus conclusiones acerca de qué significan estos eventos para los estudios de la

---

<sup>21</sup> “Unfolding”. La traducción más literal sería “desenvolvimiento”.

<sup>22</sup> “¿Qué tiene el Misticismo que Enseñarnos acerca de la Consciencia?”

<sup>23</sup> “Pure consciousness events”. También puede traducirse como “Eventos de pura consciencia”, en este caso “pure”, no se usaría como adjetivo.

<sup>24</sup> “Dual mystical state”.

<sup>25</sup> “Unitive mystical state”.

consciencia, razón por la cual son parte de la “cartografía de espectro total” o “plantilla maestra” presentada en *Integral Psychology* (y resumida anteriormente).

Forman señala, correctamente creo, que estos tres eventos son frecuentemente transitorios (en cuyo caso son lo que yo llamo *estados*), pero los últimos dos pueden convertirse en adquisiciones más o menos permanentes (en cuyo caso les llamo *estructuras*, incluso si carecen de forma o son no estructurados; estructura, o nivel u ola, simplemente significa constancia). Como Forman dice, “su característica distintiva es un profundo desplazamiento en la estructura epistemológica: la relación experimentada entre el self y sus objetos perceptuales cambia profundamente. En muchas personas esta nueva estructura se vuelve permanente.” (186).

Entonces la cuestión es, ¿Se desarrollan éstos tres eventos en una secuencia de etapas? Forman responde cautelosamente, “usualmente”. “Estos desplazamientos de largo alcance en la estructura epistemológica toman frecuentemente la forma de dos saltos cuánticos en la experiencia [a saber, el cambio desde PCE a DMS, y luego de DMS a UMS]; típicamente, se desarrollan secuencialmente” (186). Forman añade luego, “yo digo típicamente porque a veces alguien puede saltarse o no obtener una etapa particular. Ken Wilber afirma secuencia. William Barnard, sin embargo, cuestiona este argumento de secuencia” (186). Después de varias discusiones fructíferas sobre este punto, Forman se da cuenta que mi posición es en realidad más compleja. Como hemos visto, hay experiencias peak temporales de reinos superiores disponibles virtualmente en cada etapa, y así, por ejemplo, incluso si alguien está permanentemente en el DMS, podría temporalmente tener una experiencia peak en el UMS. Esto hace muy difícil reconocer cualquier clase de secuencialidad, debido a que las etapas-estructuras (que son secuenciales) y los estados (que no lo son) pueden y, ciertamente, existen simultáneamente. Así, para éstos eventos superiores, mantengo que hay fenómenos espirituales secuenciales y no secuenciales (de los cuatro aspectos esbozados anteriormente, el #1 y el #4 no muestran etapas, y los aspectos #2 y #3, sí.), y aquellos quienes argumentan lo uno o lo otro, no parecen tener un modelo muy integral.

Mi principal afirmación es simplemente ésta: para la adquisición *permanente* de éstas competencias superiores, se debe cumplir ciertos prerequisites. Usando las útiles categorías de Forman, por ejemplo, para que el estado DMS se convierta en una adquisición permanente, es preciso tener alguna clase de acceso al PCE porque el DMS es la experiencia de consciencia pura, combinada con la compañía de objetos y pensamientos de la vigilia. Por necesidad, hay alguna clase de secuencia por etapas, por breve que sea (es posible obtener PCE sin alcanzar DMS, pero no al revés). Lo mismo con el UMS, en el cual la barrera final entre la consciencia pura causal y el mundo de la forma es trascendida (tanto temporalmente como un estado no-dual, o permanentemente como una ola no-dual). Para que eso pueda suceder, la consciencia debe renunciar a todos los apegos hacia cualquier objeto particular, mientras los objetos están aún presentes (es decir, DMS), o de otro modo los apegos ocultos impedirán la verdadera unidad. Así, el DMS debe ser atravesado, al menos brevemente, para alcanzar la adquisición constante de la consciencia unitiva. Entonces, alguien puede alcanzar el DMS sin haber alcanzado UMS, pero no viceversa: Tenemos por lo tanto, una secuencia por etapas en relación a la adquisición permanente. (Para más discusiones sobre éstos temas, vea *Integral Psychology*; también, en referencia al

modelo TM/Vedántico<sup>26</sup> o los siete estados de la consciencia, en el cual el trabajo de Forman está particularmente inspirado, vea el cap. 10 de *The Eye of the Spirit*, segunda edición revisada, CW7.)

Un comentario final acerca del UMS (estado místico unitivo) y el misticismo natural. Estos dos puntos son confundidos con frecuencia, pero en realidad son bastante diferentes. Aquí hay una nota de *Integral Psychology*, que se refiere a este tópico (cap. 7, nota 14), utilizando la noción de Mark Baldwin de “consciencia de unidad”<sup>27</sup> como punto de partida: La “conciencia de unidad” de Baldwin es unidad con el reino físico o misticismo natural (nivel psíquico). No reconoce el misticismo arquetípico, la consciencia sutil, el sueño lúcido o savikalpa samadhi (todas las formas de misticismo divino o misticismo de nivel sutil); tampoco reconoce la consciencia sin forma (causal), y por lo tanto, no alcanza el no-dual puro (el cual es unión de la forma y el vacío). La unión con la naturaleza, cuando no reconoce el estado de cesación sin forma, es siempre nivel psíquico, consciencia cósmica física, o misticismo natural (no misticismo no-dual o integral). No obstante, es una experiencia transpersonal profunda y genuina.

Una de las formas más fáciles de decir si una “experiencia de unidad” es del reino ordinario<sup>28</sup> (misticismo natural), del reino sutil (misticismo divino), reino causal (misticismo sin forma), o consciencia genuina no-dual (unión de la forma en todos los reinos con la sin forma pura) es observar la naturaleza de la consciencia durante el sueño y el sueño profundo. Si el escritor habla de una experiencia de unidad mientras está despierto, eso es usualmente misticismo natural del reino físico. Si esa consciencia de unidad continúa *durante el estado de sueño* –de modo que el escritor habla de sueño lúcido, unión con luminosidades interiores y también con la naturaleza ordinaria exterior –eso es usualmente misticismo divino del reino sutil. Si esa consciencia *continúa en estado de dormir profundo* –de modo que el escritor toma consciencia de un Self que está *totalmente presente en los tres estados* de vigilia, sueño y sueño profundo –eso es usualmente misticismo sin forma del reino causal (turiya). Si se descubre que ese Self sin forma es uno con la forma en todos los reinos –desde el físico al sutil al causal- eso es consciencia pura no-dual (turiyatita).

Muchos místicos naturales, ecopsicólogos y neopaganos toman la unidad del reino físico con la naturaleza en estado de vigilia, por la unidad superior alcanzable, pero este es básicamente el primero de los cuatro primeros samadhis mayores o uniones místicas. Así, el “self profundo” de la ecopsicología no debe ser confundido con el Self Verdadero del Zen, Ati del Dzogchen, Brahman-Atman del Vedanta, etc. Estas distinciones también nos ayudan a situar a los filósofos como Heidegger y Foucault, quienes hablaron de uniones de tipo místico con la naturaleza. Esas fueron frecuentemente experiencias profundas y auténticas de unidad con el reino físico (Nirmanakaya), pero nuevamente, no deben ser confundidas con el Zen o el Vedanta, ya que los últimos van a través del causal sin forma (Dharmakaya, nirvikalpa samadhi, jnana samadhi, etc.), y luego hacia la unidad no-dual pura (Svabhavikakaya, turiyatita) con cualquiera y todos los reinos, desde el físico al sutil al causal. Muchos escritores confunden Nirmanakaya con Svabhavikakaya, lo que deja

---

<sup>26</sup> “Vedantic/TM model”.

<sup>27</sup> “Unity Consciousness”.

<sup>28</sup> O Físico.

fuera a los reinos mayores del desarrollo interior que se encuentran entre los dos (p. Ej., Sambhogakaya y Dharmakaya).

## Apéndice B

### El Problema Duro

Debido a que el modelo “todos-los-cuadrantes, todos-los-niveles” (AQAL) presentado en este artículo incluye las olas transpersonales y no-duales, también tiene –o reclama tener- una respuesta al “problema duro” de la consciencia (el problema de cómo podemos extraer la experiencia subjetiva de un mundo supuestamente objetivo, material, no experiencial).

Generalmente, las tradiciones de sabiduría hacen una distinción entre la verdad relativa y la verdad absoluta (la primera en referencia a las verdades relativas en el mundo convencional dualístico, y la segunda en referencia a la realización del absoluto o el mundo no-dual, una realización conocida como satori, moksha, metanoia, liberación, etc.) (Deutsch, 1969; Gyatso, 1986; Smith, 1993). Un modelo integral incluye ambas verdades. Sugeriré que desde la perspectiva *relativa*, todas las entidades existentes tienen cuatro cuadrantes, incluyendo un interior y un exterior, y así, desde el comienzo, la “experiencia subjetiva” y la “materia/energía objetiva” surgen en correlación. [28] Desde la perspectiva del *absoluto*, un modelo integral sugiere que la respuesta final a este problema es descubierta sólo con el satori, o el mismísimo despertar personal a lo no-dual. La razón por la cual el problema duro se mantiene duro es porque la verdad absoluta no puede ser enunciada en palabras relativas: lo no-dual sólo puede ser conocido a través de un cambio de la consciencia, no un cambio de palabras, mapas, o teorías.

El problema duro, en última instancia, gira alrededor de la actual relación de sujeto y objeto, y se dice que esa relación cede su verdad final sólo con el satori (como mantienen los filósofos de las tradiciones no-duales, desde Plotinus a Lady Tsogyal a Meister Eckhart [Alexander, 1990; Forman, 1998b; Murphy, 1992; Rowan, 1993; Smith, 1993; Walsh, 1999; Wilber, 1996c, 1997a]). Podríamos decir que lo que es “visto” en el satori, es que el sujeto y el objeto son no-duales, pero ésas son sólo palabras, y cuando se hace esa afirmación, el absoluto o lo no-dual genera sólo paradojas, antinomias, contradicciones. De acuerdo a ésta visión, la respuesta “no-dual” al problema duro sólo puede ser vista desde el estado o nivel de consciencia no-dual, lo cual toma, por lo general, años de disciplina contemplativa y, por lo tanto, no es una “respuesta” que pueda ser encontrada en un libro de texto o una revista –y así se mantendrá como problema duro para aquellos que no transformen su propia consciencia. En síntesis, la solución última, absoluta o no-dual al problema duro, se encuentra sólo con el satori.

*En el plano relativo* –que involucra aquellos tipos de verdad que pueden ser enunciadas con palabras y verificadas con hechos y lógica convencional- la solución relativa a la relación entre sujeto y objeto es mejor capturada, creo yo, por un tipo especial de pansiquismo, el cual puede ser encontrado en variadas formas en Leibniz, Whitehead, Rusell, Charles Hartshorne, David Ray Griffin, David Chalmers, etc., a pesar que creo debe ser modificada de una formulación monológica y dialógica a una cuadrática, como ha sido sugerido en detalle en *Integral Psychology* (especialmente nota 15 para cap. 14).

En relación a este (verdadero relativamente) panpsiquismo, David Chalmers, en una discusión particularmente iluminadora (“Moving Forward on the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 4, 1, 1997)<sup>29</sup>, alcanza varias conclusiones importantes:

- (1) “Uno está forzado a la conclusión de que no puede darse ninguna explicación reduccionista de la consciencia” (44). Es decir, la consciencia (o experiencia, o proto-experiencia, o como técnicamente prefiero, la interioridad) es un componente dado, intrínseco del Kosmos, y no puede ser derivada completamente, o reducida a otra cosa. En mi visión, esto es así porque todo holón tiene un interior y un exterior (tanto en singular como en plural). Así, sólo un modelo integral que incluya a la consciencia como elemento fundamental, podrá tener éxito.
- (2) “Tal vez el mejor camino hacia una visión integrada es ofrecida por la imagen Russeliana, en la cual propiedades (proto)experienciales constituyen la naturaleza intrínseca de la realidad física. Una imagen así está naturalmente asociada con alguna forma de panpsiquismo. La integración resultante podría ser el mayor aporte teórico del panpsiquismo” (42). Como yo lo pondría, la idea general es simplemente que la física (y la ciencia natural) revela sólo la fisonomía objetiva, exterior o extrínseca de los holones, cuya fisonomía interior o intrínseca es subjetiva y experiencial (o proto-experiencial). En otras palabras, todos los holones tiene una dimensión de la Mano-Derecha e Izquierda.
- (3) Una vez que el problema interior/exterior es manejado (con un panpsiquismo modificado, el cual sugiere que todos los holones tienen un interior y un exterior), encaramos un segundo problema. “El segundo, es el problema de cuán fundamentalmente, en el nivel microscópico, las propiedades experienciales o proto-experienciales *constituyen* de algún modo, la clase de experiencia compleja, unificada, que nosotros poseemos. (Esta es una versión de lo que Seger llama ‘el problema de combinación.’) Esta constitución, se requiere casi necesariamente si nuestras experiencias no son epifenómenos, pero no es obvio de ningún modo cómo debiera funcionar: ¿no sea que estas experiencias diminutas se sumen a un desorden accidentado?... Si [el problema de combinación] puede ser evitado, entonces creo [este modificado panpsiquismo] es claramente la única forma más atractiva de dar sentido al lugar que corresponde a la experiencia en el orden natural” (29). Chalmer repite a Thomas Nagel diciendo que el problema de combinación es central para el problema duro. Como Chalmer dice, “Esto abandona al problema de combinación, el cual es sin duda, el más duro” (43).

Pero, como intento mostrar en *Integral Psychology* (especialmente nota 15 para cap. 14), el problema de combinación es algo que ha sido manejado exitosamente (en el plano relativo) hace ya bastante tiempo por la psicología del desarrollo y la filosofía procesal de Whitehead<sup>30</sup>. En esencia, con cada ola del desarrollo, el sujeto de una etapa se convierte en

---

<sup>29</sup> “Moviéndose hacia delante en el Problema de la Consciencia”, *Revista de Estudios de la Consciencia*, 4, 1, 1997.

<sup>30</sup> “Whiteheadian process philosophy”.

el objeto de la siguiente (como lo pondría Robert Kegan), de modo que cada etapa es una unificación prehensiva de todas sus predecesoras. En el famoso decir de Whitehead, “Los muchos se hacen uno y son incrementados por uno”<sup>31</sup>. Este proceso, cuando es visto desde el interior, nos da en el desarrollo saludable, un sentido de self cohesivo y unificado (que va desde la sensación a la percepción al impulso a la imagen al símbolo... y así sucesivamente hacia arriba por las olas de Gran Nido, donde cada ola *trasciende e incluye* –o se mueve más allá pero abraza- a sus predecesoras, reuniendo así en una a las muchas subunidades que la preceden; así, cada ola saludable resuelve con éxito el problema de combinación). Este mismo proceso, cuando es visto desde el exterior, aparece como, por ejemplo; muchos átomos se convierten en una molécula, muchas moléculas se convierten en una célula, muchas células se convierten en un organismo, y así sucesivamente.

Tanto en el interior como en el exterior, el resultado no es un “desorden accidentado” debido a que cada unidad en esas series es un *holón* –una totalidad que es parte de otras totalidades. Como intento mostrar en SES y en BH, tanto los interiores y los exteriores del Kosmos están compuestos por holones (o sea, todos los holones tienen un interior y un exterior, en singular y en plural); y así el “problema de combinación” es, ciertamente, un aspecto inherente de los holones en todos los dominios. Los cuatro cuadrantes están compuestos por partes/totalidades u holones, todo el camino hacia arriba, todo el camino hacia abajo, y debido a que cada holón es siempre una parte/totalidad, cada holón es una solución existente al problema de combinación. Muy lejos de ser raros o anómalos, los holones son los ingredientes fundamentales de la realidad en todos los dominios, y así, el problema de combinación no es tanto un problema sino más bien un aspecto esencial del universo.

Asumiendo que el problema de combinación puede ser así resuelto, el camino está abierto para un modelo holónico del Kosmos (“todos-los-cuadrantes, todos-los-niveles”), un subconjunto de lo que es una teoría integral de la consciencia. Por supuesto, lo que he presentado aquí y en otros escritos, es sólo el esqueleto más breve de tal modelo, pero creo que estas especulaciones preliminares son suficientemente alentadoras como para perseguir el proyecto de forma más rigurosa.

Finalmente, permítaseme volver al punto original. El problema duro tal vez pueda ser resuelto mejor en el plano relativo con un modelo holónico o integral. Pero esto sigue siendo una herramienta conceptual en el plano relativo. Puedes memorizar por completo el modelo holónico, y sin embargo, seguir experimentando tu consciencia como ubicada “aquí”, a este lado de tu cara, y al mundo existiendo “allá afuera”, dualísticamente. Este dualismo es finalmente derribado no con un modelo, no importa qué tan “nodualístico” se llame a sí mismo, sino solamente con el satori, el cual es una realización directa y radical (o un cambio en el nivel de consciencia), y esa transformación no puede ser entregada por ningún modelo, sino sólo por la práctica espiritual prolongada. Como dicen las tradiciones, debes tener la experiencia para ver exactamente lo que es revelado, del mismo modo en que debes ver una puesta de sol para saber lo que ella involucra (cf. *Eye to Eye*, Wilber, 1996c).

---

<sup>31</sup> “The many become one and are increased by one”.

Pero los místicos son bastante unánimes: el problema duro es finalmente disuelto<sup>32</sup> sólo con la iluminación, o la realización permanente de la ola no-dual. Para una discusión sobre éste tema, vea *El ojo del Espíritu*, segunda edición revisada (encontrada en CW7), especialmente los capítulos 3 y 11 (particularmente la nota 13), y también la versión revisada de “An Integral Theory of Consciousness”, también encontrada en CW7.

---

<sup>32</sup> En el texto original, (di)solved: Juego de palabras. “solved” quiere decir “solucionado” y el prefijo “di” transforma la palabra en “disuelto”.

## Apéndice C

### La Muerte de la Psicología y el Nacimiento de lo Integral

En 1983 dejé de referirme a mí como psicólogo o filósofo “transpersonal”. [29] En cambio, comencé a pensar en el trabajo que hacía como “integrativo” o “integral”. En consecuencia, comencé a escribir un libro de texto llamado *System, Self, and Structure*<sup>33</sup>, un trabajo de dos volúmenes que, por varias razones, nunca fue publicado. Sin embargo, acabo de sacar recientemente un esbozo simple de psicología integral de un volumen llamado, de forma bastante apropiada, *Integral Psychology -Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*<sup>34</sup>. El artículo presentado más arriba es un resumen de ése libro, y así, un resumen de mi modelo psicológico actual.

Pero es cierto que la psicología integral no se ajusta a ninguna de las cuatro fuerzas (conductual, psicoanalítica, humanista, transpersonal). La psicología integral afirma que “trasciende e incluye” aquellas cuatro fuerzas, pero ese argumento es exactamente el que las cuatro fuerzas disputan duramente. En cualquier caso, mi opinión es que la psicología integral no es una psicología transpersonal; parece ser más inclusiva que cualquier cosa que hoy en día se autodenomine transpersonal. Tampoco creo que lo transpersonal pueda o vaya a volverse verdaderamente integral; todas sus facciones básicas están enraizadas en modelos, que parece ser demostrable, que son menos que integrales. Creo que el campo de la psicología transpersonal en este país se ha convertido en un campo bastante especializado, confinado en gran medida (pero no totalmente) al área de la Baía, siendo así un importante, pero restringido esfuerzo. Algunos críticos han dicho que se ha convertido en una moda californiana, de psicodélicos y “hot tubs”, pero creo que esa opinión es demasiado severa. Creo sin embargo, que por un lado, ha estrechado su foco, y por otro, ha perdido sus estándares de calidad y así ha dejado de dirigirse a todos, exceptuando a un grupo relativamente pequeño. Debido a esto, ha fallado continuamente en lograr reconocimiento por parte de la Asociación Psicológica Americana y hoy es prácticamente imposible obtener financiamiento para investigación transpersonal o ser considerado con seriedad fuera del grupo de conversos. La carencia relativa de investigación substancial la ha movido cada vez más hacia la mera ideología u opiniones divorciadas de evidencia creíble.

Mi esperanza es que la psicología integral, moviéndose fuera de la psicología transpersonal y construyendo más puentes hacia el mundo convencional, proveerá un acercamiento complementario que impulse los estudios de la consciencia hacia delante, manteniendo al mismo tiempo un diálogo respetuoso y beneficioso con las cuatro fuerzas. Durante mucho tiempo he sido un fuerte partidario de las cuatro fuerzas de la psicología, y continuaré siéndolo. [30]

Algunos críticos han llamado a la psicología integral la quinta fuerza, pero no creo que sea un camino útil a seguir (y además se puede convertir en un juego desafortunado: muy

---

<sup>33</sup> “Sistema, Self y Estructura”.

<sup>34</sup> “Psicología Integral; Consciencia, Espíritu, Psicología, Terapia”.

bien, entonces yo tengo la sexta fuerza...). Además, creo que las cuatro fuerzas de la psicología están muriendo lentamente, y ser la quinta fuerza de esa marcha fúnebre tal vez no sea deseable. Creo que la psicología como la hemos conocido hasta ahora, está básicamente muerta. En su lugar habrá acercamientos más integrales.

Dicho de otra manera, mi creencia es que la psicología como disciplina —en referencia a cualquiera de las cuatro fuerzas mayores tradicionales (conductual, psicoanalítica, humanista/existencial y transpersonal)— está decayendo lentamente y no volverá más a ser una influencia dominante en la cultura o la academia, en cualquiera de sus cuatro formas mayores.

En este punto de la historia occidental (básicamente una amalgama de corrientes tradicionales, modernas y posmodernas) —y específicamente en este tiempo en América (circa 2000)— atravesamos un período de intensa cascada del mundo chato, una combinación de materialismo científico desenfrenado (el meme naranja) y el “nada más que superficies” de los posmodernistas extremos (el meme verde): en resumen, los interiores están “out”, “*los exteriores lo son todo*”; no hay profundidad, sólo superficies hasta donde el ojo pueda ver. Esto pone una intensa presión selectiva *contra* cualquier tipo de psicología que enfatiza solamente, o mayoritariamente, los *interiores* (corriente psicoanalítica, humanista/existencial, transpersonal).

Esto se compone de numerosos factores sociales específicos, como la industria de seguros médicos y la de “administración de seguros médicos”<sup>35</sup>, que sólo apoya la psicoterapia breve y las intervenciones farmacológicas. Otra vez, las psicologías interiores son rechazadas en esta negativa corriente cultural. Los únicos acercamientos ortodoxos aceptables para la psicología son cada vez más los abordajes de la Mano-Derecha, incluyendo la psiquiatría biológica, modificación conductual, terapia cognitiva (y recuerden, “cognición” es definida como “cognición de objetos o ellos”<sup>36</sup>), y así la terapia cognitiva no es tanto una exploración interior de profundidades, sino simplemente una manipulación de las oraciones que uno usa para describirse a sí mismo de modo objetivo; en general, la terapia cognitiva trabaja “ajustando tus premisas” de modo que éstas calcen con la evidencia de la Mano-Izquierda, científica, objetiva) —y finalmente, un incremento casi epidémico de la confianza en el uso de medicación (prozac, xanax, paxil, etc.), los cuáles se enfocan casi exclusivamente en intervenciones de la Mano-Izquierda. (vea, por ejemplo, el excelente *Of Two Minds*<sup>37</sup>, de Tanya Lührman; las “dos mentes” son, por supuesto, el abordaje Superior-Izquierdo y Superior-Derecho de la psicología, y Lührman no deja dudas hacia cual se inclina la raza superviviente; si se me permite un juego de palabras, los interiores están “out”, los exteriores están “in”.) Las cosas tontas como intentar descubrir *porqué* te comportas de una manera, o intentar encontrar el *significado* de tu existencia, o los *valores* que constituyen la buena vida, no están cubiertas por las políticas de seguros, y así, en esta cultura, básicamente no existen. Tres de las cuatro fuerzas (psicoanalítica, humanista/existencial y transpersonal), una vez más, son así dejadas

---

<sup>35</sup> “Managed Care”

<sup>36</sup> “Its”, también traducible como “esos”.

<sup>37</sup> “De Dos Mentes”.

fuera de selección, de modo que estas fuerzas mayores están a un pelo de obtener estatus de dinosaurio. (Como veremos, esto no es necesariamente una mala cosa.)

El antiguo conductismo (una de las cuatro fuerzas) ha sobrevivido precisamente porque está enfocado casi exclusivamente en el comportamiento exterior, pero también porque a mutado hacia formas más sofisticadas, dos de las cuales son hoy dominantes: ciencia cognitiva y psicología evolutiva. Es importante notar que ambos esfuerzos son esencialmente abordajes exteriores o de la Mano-Derecha. *La ciencia cognitiva* se enfoca en el cuadrante Superior-Derecho —el exterior de los individuos— y estudia esos holones de modo objetivo, empírico y científico: la consciencia humana es vista como el resultado de mecanismos neurofisiológicos, sistemas orgánicos y redes neurales cerebrales que suman en awareness individual<sup>38</sup>. La psicopatología es vista como una patología de estos senderos orgánicos, y la cura involucra la reparación de estos senderos (usualmente con medicación, a veces con modificación conductual). Todo esto es conducido en lenguaje de tercera persona.

*La psicología Evolutiva* se focaliza en el organismo objetivo (Superior-Derecho) y en cómo su *interacción* con el ambiente objetivo, vía variación y selección natural, (Inferior-Derecho), ha resultado en ciertos comportamientos del organismo individual, muchos de los cuales se originaron para servir a la supervivencia (la cual es definida, como las verdades SD siempre lo son, como ajuste funcional). Así, tiendes a comportarte de la manera que lo haces (p. Ej., los machos son fanáticos derrochadores sexuales, las hembras son cuerpos-hogares anidadores), debido a que un millón de años de selección natural te han dejado con esos genes. (No estoy cuestionando las verdades de la psicología evolutiva; sólo estoy señalando que son exclusivamente de la Mano-Derecha.)

En ambas de éstas formas dominantes de psicología actual, no hay introspección de la cual hablar, no hay búsqueda de interiores, de lo interno, lo profundo, de los cuadrantes de la Mano-Izquierda. Sólo hay lo objetivo en sistemas objetivos, redes interconectadas y la red empírica de la vida: no interior, no profundidad. Y así, una vez más, las tres grandes fuerzas de la psicología (psicoanalítica, humanista/existencial y transpersonal) son abandonadas para marchitarse lentamente, lo que de hecho, hacen.

En mi opinión, las únicas psicologías interiores que sobrevivirán bajo esta nueva presión selectiva sociocultural son aquellas que se adapten reconociendo un marco “todos-los-cuadrantes, todos-los-niveles”, ya que sólo ese marco (o algo equivalentemente integral) puede abrazar las realidades tanto de la Mano-Derecha e Izquierda. Así, las psicologías interiores o de la Mano-Izquierda pueden asegurarse enganchándose a las verdades probadas de la psicología evolutiva y la ciencia cognitiva, sin sucumbir al reduccionismo que dice que sólo hay realidades de la Mano-Derecha. O sea, las únicas psicologías que sobrevivirán serán aquellas que se conecten con una formulación AQAL, la cual reconoce totalmente los componentes biológicos, objetivos, empíricos y cognitivos de la consciencia, pero *sólo* en el contexto de los cuatro cuadrantes. Este abordaje *integral* reconoce las verdades relativas de las psicologías dominantes de la Mano-Derecha, pero

---

<sup>38</sup> Las comillas son del traductor. En el texto original: “...summate in individual awareness”.

simultáneamente, pinta una imagen mucho más amplia y más inclusiva de la consciencia y el Kosmos.

Así, el abordaje integral está constantemente dispuesto a mostrar las correlaciones de los eventos exteriores en el cerebro y el cuerpo (el cuadrante Superior-Derecho estudiado por la ciencia cognitiva y la psicología evolutiva) con los eventos interiores en la mente y la consciencia (el cuadrante Superior-Izquierdo estudiado por las psicologías interiores), y a mostrar luego cómo todas ellas están ineludiblemente ancladas en realidades culturales y sociales también (los cuadrantes Inferior-Derecho e Inferior-Izquierdo) –sin que ninguno de estos cuadrantes sea reductible a los otros. Como un extraordinario número de estudiosos han apuntado, los argumentos en contra del reduccionismo son simplemente abrumadores; De este modo, una formulación AQAL se erige como un recordatorio permanente de que podemos honrar a cabalidad las verdades en los cuatro cuadrantes sin intentar reducir ninguno de ellos a otros. En la medida que las limitaciones severas de los abordajes meramente objetivistas, exteriores, pertenecientes a la Mano-Derecha se vuelvan claras para los investigadores (como eventualmente casi siempre lo hacen), un marco integral se mantiene así disponible para ayudarlos a hacer el salto hacia un abordaje más comprensivo.

Si las únicas psicologías que sobrevivirán son psicologías que estén conectadas con un marco “todos-los-cuadrantes, todos-los-niveles” (el cual incluye las dimensiones conductuales, intencionales, culturales y sociales, todas las cuales se extienden desde la materia al cuerpo a la mente al espíritu)- una psicología así no será realmente una psicología como la hemos conocido hasta ahora. O sea, una psicología de cuatro cuadrantes no es psicología (razón por la cual la psicología integral no es la quinta fuerza, a pesar de que mucha gente le siga llamando así). Más bien, la psicología integral es un aspecto inherente de la Kosmología, y su práctica es un movimiento del propio Kosmos. Es por esto, que creo que las cuatro fuerzas continuarán marchitándose, y sus lugares serán tomados progresivamente por variadas formas de psicología integral que se adapten a esta presión cultural selectiva (o Eros) a través del reconocimiento de nichos de la realidad como aún desocupados (a saber, un espacio AQAL) en el cual puedan evolucionar con seguridad de supervivencia, por medio de la adaptación a dimensiones de la realidad aún más altas y anchas. El argumento integral es que, debido a que una formulación AQAL es más adecuada a la realidad, la evolución hacia un espacio AQAL consciente tiene valor de supervivencia inherente. Correlativamente, los abordajes menos adecuados y comprensivos afrontarán presiones de extinción cada vez mayores.

Esto puede perfectamente dejar a las cuatro fuerzas como dinosaurios históricos. [31] Al mismo tiempo –y ésta es la argumentación de la psicología integral que las otras psicologías se disputan- cualquier psicología verdaderamente integral “trascenderá e incluirá” todas las verdades importantes de las cuatro fuerzas. Nada se pierde, todo es conservado; incluso los dinosaurios viven en las aves actuales. La prueba para cualquier psicología integral es hasta qué punto de capaz de aceptar e integrar *coherentemente* la investigación válida y los datos de las variadas escuelas de psicología –no sólo de las cuatro fuerzas mayores, sino también de la psicología del desarrollo, psicología evolutiva, ciencias cognitivas, abordajes fenomenológicos/hermenéuticos, y así sucesivamente. Por supuesto, este es un desafío desalentador, tal vez para siempre fuera de alcance; pero hoy sabemos demasiado como para decidirnos por menos.



## Referencias<sup>39</sup>

Adi Da (Da Free John), (1977) *The Paradox of Instruction* (Clearlake, CA: Dawn Horse Press).

Adi Da (Da Free John), (1979) *The Enlightenment of the Whole Body* (Clearlake, CA: Dawn Horse Press).

Alexander, C. and Langer, E., eds. (1990), *Higher Stages of Human Development: Perspectives on Adult Growth*, (New York: Oxford University Press).

Arieti, S.(1967), *The Intrapsychic Self*, (New York: Basic Books).

Aurobindo, Sri (1990 [1939]), *The Life Divine*, (Wilmot, WI: Lotus Light Publications).

Baldwin, J. M. (1973), *Dictionary of Philosophy and Psychology: Bibliography of Philosophy, Psychology, and Cognate Subjects*, (Peter Smith Publishers).

Baldwin, J. M. (1975), *Genetic Theory of Reality* (Philosophy in America Series), (AMS Press).

Baldwin, J. M. (1990a), *Fragments in Philosophy and Science : Being Collected Essays and Addresses*, (AMS Press).

Baldwin, J. M. (1990b), *Development and Evolution: Including Psychophysical Evolution, Evolution by Orthoplasia and Theory of Genetic*, (AMS Press).

Berry, J., Poortinga, Y., Segall, M., and Dasen, P. (1992), *Cross-cultural Psychology: Research and Applications*, (Cambridge: Cambridge University Press).

Blanck, G. and R. Blanck (1974), *Ego Psychology: Theory and Practice*, (New York: Columbia University Press).

Blanck, G. and R. Blanck (1979), *Ego Psychology II: Developmental Psychology*, (New York: Columbia University Press).

Blanck, G. and R. Blanck (1986), *Beyond Ego Psychology*, (New York: Columbia University Press).

Beck, D. and Cowan, C. (1996) *Spiral Dynamics : Managing Values, Leadership, and Change*, (London: Blackwell).

---

<sup>39</sup> No he traducido las referencias ya que resultaría ser un trabajo muy engorroso averiguar cuál es el título de cada uno de los títulos en español (dejando de lado el hecho de que probablemente varios de ellos no han sido traducidos).

Brown, D. and Engler, J. (1986) 'The stages of mindfulness meditation: A validation study. Part I and II', In *Transformations of Consciousness*, Wilber, K., Engler, J., Brown, D. (Boston and London: Shambhala).

Capra, F. (1997), *The Web of Life : A New Understanding of Living Systems* (New York: Doubleday).

Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, (New York: Oxford University Press).

Chalmers, D. (1997), 'Moving forward on the problem of consciousness,' *Journal of Consciousness Studies*, **4**, 1, pp.

Combs, A. (1995), *The Radiance of Being: Complexity, Chaos, and the Evolution of Consciousness*, (St. Paul, MN: Paragon House).

Commons, M., Sinnott, J., Richards, F., and Armon, C. (1989, 1990). *Adult Development*, 2 vols. New York: Praeger.

Cook-Greuter, S. (1990) 'Maps for living', *Adult Development* 2.

Cook-Greuter, S. and Miller, M. (co-ed. 1994), *Transcendence and mature Thought in Adulthood*, (Rowman & Littlefield).

Crittenden, J. (2001, forthcoming), *Kindred Visions*, (Boston and London, Shambhala).

Diamond, I. and Orenstein, G. (1990), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, (San Francisco: Sierra Club Books).

Deutsche, E. (1969) *Advaita Vedanta*, (Honolulu: East-West Center).

Fisher, R. (1971), 'A cartography of the ecstatic and meditative states: The experimental and experiential features of a perception-hallucination continuum', *Science* 174, pp. 897-904.

Forman, R. (ed. 1990), *The Problem of Pure Consciousness*, (New York: Oxford University Press).

Forman, R. (1998a), *Mysticism, Mind, Consciousness* (Albany, NY: SUNY Press).

Forman, R. (1998b), 'What does mysticism have to teach us about consciousness?', *Journal of Consciousness Studies*, **5** (2), pp. 185-201.

Fowler, J. (1981), *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, (San Francisco: Harper).

- Fox, W. (1990), *Toward a Transpersonal Ecology*, (Boston and London: Shambhala).
- Gardiner, H., Mutter, J., and Kosmitzki, C. (1998), *Lives Across Cultures: Cross-Cultural Human Development*, (Boston: Allyn and Bacon).
- Gardner, H. (1972), *The Quest for Mind*, (New York: Vintage).
- Gardner, H. (1983), *Frames of Mind*, (New York: Basic Books).
- Gebser, J. (1985 [1949]), *The Ever-Present Origin*, (Athens: Ohio University Press).
- Gilligan, C. (1982), *In a Different Voice*, (Cambridge: Harvard university Press).
- Gilligan, C., Murphy, J. and Tappan, M. (1990), 'Moral development beyond adolescence', In *Higher Stages of Human Development: Perspectives on Adult Growth*, Alexander *et al*, pp. 208-28.
- Goleman, D. (1988), *The Meditative Mind: Varieties Of Meditative Experience*, (Los Angeles: Tarcher).
- Graves, C. (1970), 'Levels of existence: An open system theory of values', *Journal of Transpersonal Psychology*, **10**, pp. 131-155.
- Grof, S. (1985), *Beyond the Brain: Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy*, (Albany: SUNY Press).
- Grof, S. (1998), *The Cosmic Game: Explorations of the Frontiers of Human Consciousness*, (Albany: SUNY Press).
- Gyatso, K. (1986), *Progressive Stages of Meditation on Emptiness*, (Oxford: Longchen Foundation).
- Kegan, R. (1983), *The Evolving Self: Problem and Process in Human Development*, (Cambridge: Harvard University Press).
- Kegan, R. (1994), *In Over Our Heads: The Mental Demands of Modern Life*, (Cambridge: Harvard University Press).
- Kohlberg, L. (1981) *Essays on Moral Development*, Vol. 1, (San Francisco: Harper).
- Kohut, H. (1971), *The Analysis of the Self*, (New York: IUP).
- Kohut, H. (1977), *The Restoration of the Self*, (New York: IUP).
- LaBerge, E. (1985), *Lucid Dreaming*, (Los Angeles: Tarcher).

- Lenski, G. (1970), *Human Societies*, (New York: McGraw-Hill).
- Loevinger, J. (1976), *Ego Development*, (San Francisco: Jossey-Bass).
- Lovejoy, A. (1964 [1936]), *The Great Chain of Being*, (Cambridge: Harvard University Press).
- Murphy, M. (1992), *The Future of the Body*, (Los Angeles: Tarcher).
- Murphy, M. and Leonard, G. (1995), *The Life We Are Given*, (New York: Tarcher/Putnam).
- Parsons, T. (1951), *The Social System*, (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall).
- Parsons, T. (1966), *Societies*, (New York: Free Press).
- Piaget, J. (1977), *The Essential Piaget*, Ed., J. Buchler, (New York: Dover).
- Rowan, J. (1990), *Subpersonalities*, (London: Routledge).
- Rowan, J. (1993), *The Transpersonal*, (London: Routledge).
- Shaffer, D. (1994), *Social and Personality Development*, (Pacific Grove, CA: Brooks/Cole).
- Selman, R. and Byrne, D. (1974), 'A structural analysis of levels of role-taking in middle childhood', *Child Development* 45.
- Shankara, (1970 [1947]), trans., Isherwood, C. and Prabhavananda, *Crest-Jewel of Discrimination*, (New York: New American Library).
- Smart, N. (1984 [1969]), *The Religious Experience of Mankind*, (New York: Scribner's).
- Smith, H. (1976 [1993]), *Forgotten Truth: The Common Vision of the World Religions*, (San Francisco: Harper).
- Sroufe, L., Cooper, R., and DeHart, G. (1992), *Child Development*, (New York: McGraw-Hill).
- Tart, C. (ed. 1972), *Altered States of Consciousness*, (New York: John Wiley 1969; New York: Doubleday, 1972).
- Vaillant, G. (1993), *The Wisdom of the Ego*, (Cambridge: Harvard University Press).
- Wade, J. (1996), *Changes of Mind: A Holonomic Theory of the Evolution of Consciousness*, (New York: SUNY Press).

Walsh, R. (1999), *Essential Spirituality: Exercises from the World's Religions to Cultivate Kindness, Love, Joy, Peace, Vision, Wisdom, and Generosity*, (New York: John Wiley & Sons).

Walsh, R. and Vaughan, F. (eds. 1993), *Paths Beyond Ego*, (Los Angeles: Tarcher).

White, J. (ed. 1972), *The Highest State of Consciousness*, (New York: Anchor Books).

Wilber, K. (1983), *Sociable God* (New York: New Press/McGraw-Hill).

Wilber, K., Engler, J. and Brown, D. (1986), *Transformations of Consciousness*, (Boston and London: Shambhala).

Wilber, K. (1993, [1977]), *The Spectrum of Consciousness*, (Wheaton, IL: Quest).

Wilber, K., (1995), *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*, (Boston and London: Shambhala).

Wilber, K., (1996a [1980]), *The Atman Project*, second edition (Wheaton, IL: Quest).

Wilber, K., (1996b [1981]), *Up From Eden*, second edition (Wheaton, IL: Quest).

Wilber, K., (1996c [1983]), *Eye to Eye*, third edition (Boston and London: Shambhala).

Wilber, K., (1996d), *A Brief History of Everything*, (Boston and London: Shambhala).

Wilber, K., (1997a), *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad*, (Boston and London: Shambhala).

Wilber, K. (1997b), 'An Integral Theory of Consciousness', *Journal of Consciousness Studies*, **4**, 1, pp. 71-92

Wilber, K., (1998), *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*, (New York: Random House).

Wilber, K., (1999a), *One Taste: The Journals of Ken Wilber*, (Boston and London: Shambhala).

Wilber, K. (1999b), *The Collected Works of Ken Wilber, Volumes 1-4*, (Boston and London: Shambhala).

Wilber, K. (2000a), *The Collected Works of Ken Wilber, Volumes 5-8*, (Boston and London: Shambhala).

Wilber, K. (2000b), *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*, (Boston and London: Shambhala).

Wilber, K. (2000c), *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality*, (Boston and London: Shambhala).

Wilber, K. (2002, forthcoming), *Boomeritis*, (Boston and London: Shambhala).

Wolman, B. and Ullman, M. (eds. 1986), *Handbook of States of Consciousness*, (New York: Van Nostrand Reinhold).

Zimmerman, (ed., 1998 [1993]) *Environmental Philosophy*, second edition (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall).

## Notas

[1] “An Integral Theory of Consciousness”<sup>40</sup> fue delineada por primera vez en una nota final en *The Eye of Spirit*<sup>41</sup>, fue expandida y publicada, bajo ese título, en el *Journal of Consciousness Studies*<sup>42</sup>, 4, 1, 1997. Ese ensayo fue revisado, con una adición de Roger Walsh, para ser incluido en el volumen 7 de *Collected Works*<sup>43</sup>, cuya versión es a la que hago referencia en este artículo.

[2] Vea *Integral Psychology* para varias docenas de versiones de este espectro de la consciencia presentado por fuentes modernas y ancestrales.

[3] Para una discusión sobre el Gran Nido del Ser, vea *The Marriage of Sense and Soul*, *Integral Psychology* y *A Theory of Everything*. Vea también el excelente *Forgotten Truth* (1976) de Huston Smith, *Essential Spirituality* (1999) de Roger Walsh, y *The Future of the Body* (1992) de Michael Murphy. *The Great Chain of Being* (1974) de Arthur Lovejoy recuerda la autoritaria visión histórica, aunque otra vez, “la gran cadena” es un término equivocado.

[4] La investigación (p. Ej. resumida por las referencias en este párrafo), sugiere que algunas de éstas estructuras psicológicas son universales, algunas son específicas de la cultura, otras son individuales. Las tres son importantes; pero claramente, no creo que todas las estructuras sean universales. Sin embargo, ya que presento un modelo inter-paradigmático<sup>44</sup>, las estructuras (básicas y transicionales) en las cuales usualmente me enfoco, son aquellas para las que hay evidencia substancial de que son, en general, universales e inter-culturales donde quiera que aparezcan (es decir, no aparecen necesariamente en todas las culturas, pero cuando lo hacen, muestran un patrón similar). Estos niveles básicos o estructuras básicas son: materia, sensación, percepción, impulso, imagen, símbolo, concepto, regla, formal, visión lógico, psíquico, sutil, causal y no-dual, las cuales agrupo con frecuencia en nueve o diez unidades funcionales como: sensoriomotor, emocional-sexual, mente rep., mente regla/rol, reflexivo-formal, visión-lógico, psíquico, sutil, causal, no-dual. Vea *Integral Psychology* (Wilber, 2000b).

[5] Estas líneas o módulos, son *relativamente* independientes porque parecen estar entrelazados por ciertos patrones “necesarios pero no suficientes”. Por ejemplo, la investigación empírica ya ha demostrado que el desarrollo fisiológico es necesario pero no suficiente para el desarrollo cognitivo, el cual es necesario pero no suficiente para el desarrollo interpersonal, el cual es necesario pero no suficiente para el desarrollo moral, el cual es necesario pero no suficiente para las ideas acerca del bien (Loevinger, 1976; Commons y cols., 1989, 1990). Más aún, debido a que el self intenta inherentemente *integrar* estas líneas variadas (vea abajo), su independencia es disminuida por el poder vinculante del sistema del self. (Vea la segunda edición de *Eye of the Spirit* en CW7 e *Integral Psychology* para una discusión más profunda de éstos temas.) La idea de líneas del desarrollo relativamente independientes, es similar a la noción ampliamente aceptada de módulos independientes (lingüísticos, cognitivos, morales, etc.), excepto que en mi visión esos módulos, en tanto se desarrollan, están todos sujetos a los mismos niveles generales u olas (preconvencional a convencional a postconvencional a post-postconvencional), y están todos balanceados a integrados por el self. Pero mi modelo nos permite utilizar las importantes contribuciones de los teóricos modulares, en el contexto de lo que creo es un marco más adecuado.

---

<sup>40</sup> “Una Teoría Integral de la Consciencia”.

<sup>41</sup> “El Ojo del Espíritu”.

<sup>42</sup> “Revista de Estudios de la Consciencia”.

<sup>43</sup> “Trabajos Coleccionados”.

<sup>44</sup> “Cross-paradigmatic”.

[6] Existe evidencia, desde moderada a fuerte, para la existencia de las siguientes líneas del desarrollo: cognición, moral, afectos, necesidades/motivaciones, ideas sobre el bien, psicosexualidad, inteligencia kinestésica, identidad de self<sup>45</sup> (ego), adquisición de roles, competencia lógico-matemática, competencia lingüística, capacidad socioemocional, visiones de mundo, valores, varias líneas que pueden ser llamadas espirituales (cuidado, apertura, competencia religiosa, estados meditativos), habilidades musicales, altruismo, competencia comunicativa, creatividad, modos de percepción espacial y temporal, miedo a la muerte, identidad de género y empatía. Gran cantidad de evidencia al respecto está resumida en Wilber 1997a, 2000b.

[7] En mi propio sistema, el componente “cuerpo/energía” es el Cuadrante Superior-Derecho y el componente “consciencia/mente” es el Cuadrante Superior-Izquierdo. Por lo tanto, el modelo integral que estoy sugiriendo, incluye explícitamente una energía sutil correspondiente a *cada* nivel de consciencia a través del espectro completo (físico a sutil a causal, o materia a cuerpo a mente a alma a espíritu). Los críticos han pasado frecuentemente por alto esta parte de mi modelo, porque el típico diagrama de los cuatro cuadrantes muestra solamente el cuerpo físico en el Cuadrante Superior-Derecho, pero ese es sólo un resumen simplificado de modelo completo presentado en mi trabajo.

En las tradiciones, se dice con frecuencia que éstos campos de energía sutil existen en esferas concéntricas de abrazo creciente. Por ejemplo, se dice que el campo etérico se extiende unas pocas pulgadas desde el cuerpo físico, rodeándolo y envolviéndolo; el campo de energía astral rodea y envuelve al campo etérico y se extiende un pie más o menos; el campo de pensamiento<sup>46</sup> (o campo de energía/cuerpo sutil) rodea y envuelve el astral y se extiende incluso más allá; y el campo de energía causal se extiende a la infinitud sin forma. Así, cada uno de éstos campos de energía sutil es un holón (una totalidad que es parte de una totalidad más grande), y el espectro holónico energético entero puede ser fácilmente representado en el Cuadrante Superior-Derecho como series estándar de esferas concéntricas cada vez más finas y amplias (con cada campo energético cada vez más sutil trascendiendo e incluyendo sus campos inferiores). Cada holón de energía sutil es el exterior o el componente de la Mano-Derecha del correspondiente interior o la consciencia de la Mano-Izquierda. En resumen, todos los holones tienen cuatro cuadrantes a través del espectro completo, ordinario a sutil a causal, y esto incluye tanto una “mente/consciencia” como un componente “cuerpo/energía”.

Para una discusión de los cuerpos/reinos –p. Ej., cuerpo físico (Nirmanakaya), cuerpo sutil (Sambhogakaya), cuerpo causal (Dharmakaya) –como el soporte energético o “cuerpo” de cada uno de los niveles y estados, vea SES, nota 1 para el capítulo 14. Con frecuencia utilizo las palabras “cuerpo”, “reino” y “esfera”, intercambiamente; vea *Integral Psychology*.

[8] Incluso se dice, p. Ej., en la tradición tibetana, que la consciencia/energía sutil o el cuerpo/mente sutil puede separarse del cuerpo/mente físico en el reino chonyid del bardo después de la muerte; y que el cuerpo/mente causal se puede separar tanto del cuerpo/mente sutil como del físico en el bardo chikai o vacío de luz clara después de la experiencia de muerte (Deutsch, 1969; Gyatso, 1986). Esta concepción permite a la consciencia extenderse más allá del cuerpo físico (y sobrevivir a la muerte física), pero nunca estar meramente descorporeizada (ya que hay cuerpos sutiles y causales). En mi opinión, esta corresponde a una profunda no-dualidad cuerpo/mente (o materia/consciencia) en cada nivel, una concepción que he incorporado a mi propio sistema. Sea o no que estas energías sutiles superiores y sus estados correspondientes existan de alguna manera que pueda ser satisfactoriamente verificada es, por supuesto, parte de la agenda de investigación. Las he incluido provisionalmente en la “plantilla maestra” simplemente porque la evidencia inter-

---

<sup>45</sup> O, “Identidad de sí mismo”.

<sup>46</sup> O Campo Mental.

cultural para ellas, si bien no es conclusiva, es fuerte, y creo que sería prematuro rechazarlas antes que más estudios definitivos puedan realizarse.

[9] Estoy en deuda con mi amigo Allan Combs por la noción “estados de la mente”<sup>47</sup>, a pesar de que Allan y yo tenemos un leve desacuerdo acerca de su relación específica con los estados y estructuras de consciencia. Allan, independientemente, también ha diseñado una cuadrícula de experiencias religiosas. Vea *Radiance of Being*<sup>48</sup> y mi *Integral Psychology* para una visión general. Debe notarse que Allan quiere hacer una segunda edición revisada de *Radiance* para actualizar sus propias ideas. Allan, reconoce que su presentación de mi trabajo sólo cubre la fase-2 y no lidia con mi modelo presente; pero, de todos modos, el libro es altamente recomendable.

[10] Los estados de consciencia son, en cierto sentido, experimentados por los sujetos –p. Ej., el estado de sueño- pero, lo que usualmente es experimentado, es un estado fenoménico específico, bien sea diferente o alterado. El individuo entonces compara muchos estados fenoménicos similares y concluye que todos ellos pertenecen a un amplio estado de consciencia (como el soñar, o la intoxicación, o alguno así). Así, tanto los grandes estados como las estructuras básicas, tienden a ser ignoradas por la adherencia de la fenomenología a los estados fenoménicos. Vea nota 11.

[11] Acerca de las limitaciones de la fenomenología, vea varias notas largas en SES, como la nota 28 para el capítulo 4; y varias notas en *Integral Psychology*, como la nota 21 para el capítulo 14.

Las investigaciones fenomenológicas en primera persona sobre la consciencia pueden atisbar fácilmente *estados fenoménicos* e incluso *etapas fenoménicas* de primera persona. Por ejemplo, en la escuela de “yoga superior” del budismo tibetano (anuttaratantra yoga), hay diez etapas mayores de meditación, cada una caracterizada por una experiencia fenomenológica muy específica: durante la meditación, las primeras experiencias de una persona tienen una apariencia de espejismo, luego de humo, luego luciérnagas, luego lámpara parpadeante, luego lámpara estable (se dice que todas estas etapas son el resultado de la trascendencia progresiva del cuerpo/mente físico); luego, el individuo comienza a experimentar los reinos sutiles: una expansión similar a la luz de la luna otoñal, luego clara luz solar otoñal, quedando una experiencia para el reino causal o inmanifiesto siendo una experiencia de “gruesa negrura de noche otoñal” y, finalmente, el gran paso adelante hacia el no-dual (Gyatso, 1986). Estas experiencias específicas parecen ser genuinas etapas en esta línea meditativa particular (se dice que todas son necesarias y que ninguna puede saltarse), y cualquier individuo, sentándose en meditación, puede de hecho ver o reconocer estas experiencias por sí mismo o sí misma debido a que se presentan como estados fenoménicos percibidos sucesivos. Es por esto que mantengo que el método fenomenológico puede registrar estados fenoménicos y etapas fenoménicas en el “Yo” (o cuadrante Superior-Izquierdo). Y es por esto que la literatura contemplativa del mundo está llena de este tipo de estados y etapas.

Sin embargo, a pesar que el método fenomenológico pueda reconocer estados fenoménicos y etapas fenoménicas, no puede reconocer fácilmente *estructuras* subjetivas (es decir, estructuras psicológicas en el cuadrante Superior-Derecho, como aquellas descubiertas por Graves, 1970; Piaget, 1977; Loevinger, 1976; etc.), ni tampoco puede reconocer *estructuras intersubjetivas* ni *etapas intersubjetivas* (en el Cuadrante Inferior-Izquierdo, p. Ej., Las visiones de mundo de Gebser, las etapas de competencia comunicativa de Habermas, etapas morales interpersonales, el lado interpretativo-analítico de las estructuras de poder de Foucault, etc.). Como se sugirió en el texto principal, ninguna cantidad de introspección por parte de individuos revelará estructuras sociales de poder opresivo (p. Ej., Foucault), etapas morales (p. Ej., Carol Gilligan), estructuras lingüísticas (p. Ej., Chomsky), etapas del desarrollo del ego (p. Ej., Jane Loevinger), etapas de valores (p. Ej., Clare

---

<sup>47</sup> “States of Mind”. También se puede traducir como “estados mentales”.

<sup>48</sup> “Radiancia del Ser”.

Graves), y así sucesivamente –todas ellas son inherentemente invisibles para la mera fenomenología. Es por esto que los abordajes fenomenológicos tienden a ser fuertes en el componente “Yo”, pero débiles en los componentes “Nosotros”. (Los fenomenólogos culturales, como los etnometodólogos, son fuertes en los componentes intersubjetivos o “nosotros”, pero no en las etapas o estructuras de la intersubjetividad. Cuando éstas etapas-estructuras son presentadas, la fenomenología se oscurece hacia el neoestructuralismo; ambos abordajes parecen ser así aspectos útiles de un abordaje más integral.)

La inadecuación general de la fenomenología para reconocer etapas-estructuras intersubjetivas, parece ser la razón principal de que la literatura contemplativa del mundo guarde prácticamente silencio acerca de estos importantes aspectos intersubjetivos de la consciencia. Esto parece ser también el porqué la investigación sobre estados no ordinarios de consciencia, como el modelo holotrópico de la mente de Grof (Grof, 1985; 1998), produce cartografías muy parciales e incompletas (tanto la investigación psicodélica como el trabajo de respiración holotrópica son muy buenos para reconocer estados experienciales, fenomenológicos, en primera persona, pero mucho menos buenos para reconocer patrones intersubjetivos e interobjetivos; he aquí la debilidad de estas cartografías y su inadecuación para lidiar con muchos aspectos de la consciencia en el mundo [Wilber, 1995;1997a]).

Este también podría ser el porqué muchos teóricos de meditación contemporáneos son hostiles frente a concepciones de tipo etapas-estructuras –su metodología fenomenológica no las reconoce, de modo que asumen que son impuestas a la consciencia por teóricos categorizadores por razones sospechosas.

En resumen, parece ser que los métodos fenomenológicos tienden a destacarse en el reconocimiento de estados fenoménicos individuales y etapas fenoménicas (en el cuadrante Superior-Izquierdo), pero no en estructuras individuales; y mientras se destacan en reconocer diferentes patrones culturales e intersubjetivos, se pierden virtualmente todas las estructuras intersubjetivas y las etapas intersubjetivas (del cuadrante Inferior-Izquierdo; ni mencionar los patrones de la Mano-Derecha, que no son discutidos en esta nota). Probablemente, un abordaje más integral resultará de una combinación de las dimensiones Yo, Nosotros y Ellos, utilizando metodologías de investigación que sean “todos-los-cuadrantes, todos-los-niveles” (vea abajo).

[12] No obstante, usar los mismos términos (psíquico, sutil, causal, no-dual) para cubrir tanto las estructuras transpersonales y los estados transpersonales fue tal vez una elección desafortunada; en mi defensa, diré que hace tres décadas atrás, había demasiados términos, y los hemos usado lo más parsimoniosamente posible. Por ejemplo, en el Vedanta, como mencioné previamente, el cuerpo/reino sutil o *sukshma-sharira* (experimentado, p. Ej., en el estado de sueño, el estado chonyid del bardo y savikalpa samadhi) incluye o contiene tres *estructuras* o niveles –el pranamayakosha o nivel sexual-emocional, el manomayakosha o nivel mental, y el vijnanamayakosha o nivel del alma/mente superior- y desde el comienzo he usado la palabra “sutil” para referirme tanto a la *totalidad* del estado/reino sutil (el prana-, mano-, vijnana-mayakosha) *como a la* estructura superior en él (vijnanamayakosha); el contexto usualmente indica cuál es la aludida. En el Vedanta, el estado/reino causal tiene sólo una estructura, el anandamayakosha, así que existe menos problema semántico.

Hay una cantidad substancial de acuerdo en las tradiciones (p. Ej., Cristianismo Contemplativo, Kabbalah, Vajrayana, Sufismo, Vedanta) acerca de estos reinos, estructuras y estados transpersonales –pero es más, la terminología usada por diferentes estudiosos para traducirlos es una pesadilla semántica. Así que permítaseme decir que uso los cuatro términos mayores (psíquico, sutil, causal y no-dual) para referirme a los varios sucesos transpersonales, incluyendo los *estados* transpersonales (p. Ej., los estados sutil, causal y no-dual de la consciencia experimentados en, p. Ej., el estados de sueño, savikalpa samadhi, sueño profundo, nirvikalpa samadhi, jnana samadhi, sahaja, etc.); *reinos*, cuerpos o esferas del ser (p. Ej., el cuerpo/reino físico, el cuerpo/reino sutil, el cuerpo/reino causal); y *estructuras*, olas o niveles de la consciencia (p. Ej., nivel psíquico o mente

iluminada, nivel sutil o mente intuitiva, nivel causal o supramente y no-dual o supermente, usando la terminología de Aurobindo para los niveles correspondientes). Para aquellos interesados en estos vericuetos, el contexto usualmente indica a qué nos referimos. Vea *Integral Psychology* (Wilber, 2000b) para una mayor discusión en estas cuestiones técnicas.

[13] Para el estudio intercultural definitivo sobre etapas meditativas, vea Daniel P. Brown “*The Stages of Meditation in Cross-Cultural Perspective*”<sup>49</sup>, capítulo 8 en Wilber y cols., *Transformations of Consciousness*. Para cuadros comparativos de una docena de sistemas meditativos que contienen etapas, vea *Integral Psychology* (Wilber 2000b).

[14] Para la práctica espiritual integral, vea *One Taste*<sup>50</sup> (Wilber 1999) y Murphy y Leonard, *The Life We are Given*<sup>51</sup> (1995).

Un punto final acerca de la palabra “integral” y acerca de las estructuras de Jean Gebser. A pesar que soy un fan de Gebser desde hace muchos años, creo que su trabajo está hoy entorpeciendo el campo de los estudios de la consciencia. Primero, Gebser no tiene un entendimiento claro de los cuadrantes, de modo que tiende a combinar lenguajes fenomenológicos distintos, distintas argumentaciones de validez y diferentes datos de evidencias. Segundo, su “estructura arcaica” está, en mi opinión, cargada de la falacia retro-romántica (y pre/trans). Tercero, y lo más problemático, su “estructura integral” contiene *al menos* cinco estructuras (a saber, visión-lógica, psíquica, sutil, causal y no-dual; o, usando los términos de Aurobindo, mente superior, mente iluminada, mente intuitiva, supramente y supermente- todas las cuales colapsan torpemente en “la” estructura integral de Gebser. A pesar de que hay evidencia de que él se dio cuenta de esto tardíamente en su vida, no alcanzó a vivir para corregirlo adecuadamente). Incluso de acuerdo a mapas más convencionales, como Dinámicas Espirales<sup>52</sup>, lo que Gebser llama “integral” contiene las estructuras verde, amarilla, turquesa y coral. En resumen, creo que la investigación de Gebser acerca de “la” estructura integral fue pionera pero está hoy obsoleta.

No obstante, yo continúo refiriéndome a todos los reinos visión-lógicos (y al pensamiento de segundo orden) como “integral”, simplemente porque se ha convertido en un uso muy común. Pero claramente, el “nivel” verdaderamente integral es el no-dual, el cual no es exactamente un nivel o estado sino más bien el fundamento siempre-presente de todos los niveles y todos los estados (vea, p. Ej., el último capítulo de *Eye of the Spirit*, Wilber [1997a]).

Finalmente, está la cuestión de los niveles de consciencia y niveles de la realidad (planos, reinos, ejes, esferas); para una discusión en este tema, particularmente en referencia a las epistemologías postmodernas, post-metafísicas, recomiendo al lector una serie de notas finales largas en *Integral Psychology* (Wilber, 2000b), comenzando con la nota 3 para el capítulo 1.

[15] Vea nota 14.

[16] Cualquiera de las líneas del desarrollo ampliamente aceptadas, puede ser usada para crear e investigar este tipo de cuadrículas. Por ejemplo, en la línea cognitiva tenemos, preoperacional (preop), operacional concreto (conop), operacional formal (formop) y postformal (el cual tiene varios niveles, hasta e incluyendo las olas transpersonales, pero esta simple división servirá para este ejemplo). Un individuo en el preop puede experimentar transitoriamente un estado psíquico, sutil, causal y no-dual; también lo puede hacer un individuo en el conop, formop y postformal. En cada caso, parece ser que el individuo interpreta esos estados de modo amplio, en las categorías del nivel cognitivo en el cual él o ella está adaptado. Por ejemplo, una experiencia conop de un estado

---

<sup>49</sup> “Las Etapas de la Meditación en Perspectiva Intercultural”.

<sup>50</sup> “Un Solo Sabor”. Título en la traducciones al Español, “Diario”.

<sup>51</sup> “La Vida que nos es Dada”.

<sup>52</sup> “Spiral Dynamics”.

sutil tiende a ser interpretada en términos muy concretos y literales (tal como los símbolos míticos en esa etapa son tomados muy literalmente también; p. Ej., Moisés efectivamente separó el Mar Rojo) y con frecuencia muy etnocéntricamente (“sólo aquellos que creen en mi Dios se salvarán”); mientras que una persona con cognición postformal interpreta una experiencia de estado sutil en términos pluralísticos, metafóricos y aperspectivistas (“Yo experimenté un fundamento del ser que está presente en todos los seres sensibles pero que es distintamente expresado por cada uno, sin ser ninguna expresión mejor que otra”); y alguien directamente en las olas transpersonales experimenta estos reinos en su autotrascendencia inmediata, más allá de la conceptualización, lo pluralístico u otra cosa.

Como se sugirió, cualquiera de los modelos más confiables de las líneas del desarrollo puede ser usado para investigar estos tipos de cuadrículas, como las etapas del self (incluyendo herramientas de investigación) presentadas por Jane Loevinger, Susanne Cook-Greuter o Robert Kegan; las escalas de valores de Graves; las estructuras de Gebser, la jerarquía de necesidades de Maslow; las etapas de acción-pregunta<sup>53</sup> de Bill Torbert y así sucesivamente. Esto ofrece una serie de estrategias fructíferas de investigación empírica, fenomenológica y estructural para cartografiar desde estados hacia estructuras.

[17] En este simple ejemplo he usado las estructuras de Gebser, que cubren desde las estructuras bajas a las intermedias (hasta el visión-lógico centáurico). Pero hay estructuras más altas, transpersonales, que necesitan ser añadidas a la cuadrícula (vea la nota 14), y hay también mapas más sofisticados de las estructuras bajas a intermedias, como Dinámicas Espirales –p. Ej, puede haber una experiencia peak púrpura, roja, azul, naranja, verde, amarilla y turquesa de un estado psíquico, sutil, causal y no-dual. Además, en la medida que una persona evoluciona de forma permanente hacia estructuras más altas, como la psíquica o sutil, puede inclusive tener experiencias peak de los reinos aún más altos, como el causal y no-dual.

Si usamos un esquema general –digamos de 12 niveles y 4 estados- obtenemos alrededor de 48 tipos de experiencias transpersonales peak y estados no-ordinarios, a pesar que en la realidad algunos cuadrados de esa cuadrícula no ocurren (p. Ej, una vez en el nivel psíquico, uno ya no tiene experiencias psíquicas peak, debido a que esa es una adquisición permanente). Pero de modo amplio, esos aproximadamente 40 tipos de experiencias no-ordinarias y espirituales son muy reales –y muy fáciles de identificar utilizando esta cuadrícula. Creo que este abordaje enriquece y hace avanzar nuestro entendimiento de éstos fenómenos, cuyo estudio parece haberse paralizado.

Ha habido una gran cantidad de investigación y modelos basados primariamente en estados alterados y no-ordinarios (Grof, 1985; 1998; Tart, 1992; Fisher, 1971; Wolman, 1986; White, 1972, etc.) y una gran cantidad de investigación y modelos en varias estructuras de la consciencia (Graves, 1970; Loevinger, 1976; Piaget, 1977; Gilligan, 1982; 1990; Fowler 1981; Selman 1974; etc.), pero virtualmente no hay propuestas para un modelo “todos-los-cuadrantes, todos-los-niveles, todos-los-estados” que combine lo mejor de ambos. Volveré sobre la importancia de esta agenda de investigación más integral en el texto principal.

[18] La psicopatología es, de hecho, un asunto de todos los cuadrantes (ver abajo), y así, en todos los cuadrantes, pueden encontrarse aspectos importantes de su génesis: hay factores contribuyentes desde el cuadrante Superior-Derecho (p. Ej., fisiología cerebral, desbalance de neurotransmisores, mala dieta); del cuadrante Inferior-Derecho (p. Ej., estrés económico, toxinas ambientales, opresión social); y del cuadrante Inferior-Izquierdo (p. Ej., patologías culturales, enredos comunicacionales). Consecuentemente, el tratamiento puede involucrar a los cuatro cuadrantes (incluyendo la psicofarmacología [Superior-Derecho] donde sea apropiado). Aquí me enfoco sólo en algunos de los factores importantes del cuadrante Superior-Izquierdo. Para las

---

<sup>53</sup> “Action-Inquiry”.

contribuciones de los cuatro cuadrantes a la patología, vea *Sex, Ecology, Spirituality* (Wilber 1995); *A Brief History of Everything* (1996d); *The Eye of Spirit* (1997a); e *Integral Psychology* (2000b).

[19] Decir que el self “se identifica” con un nivel, no es hacer un retrato todo o nada. Incluso con el sentido de sí mismo próximo<sup>54</sup> (p. Ej., como fue investigado por Loevinger) la investigación indica que los individuos tienden a dar alrededor de un 50% de sus respuestas desde un nivel y un 25% de respuestas desde el nivel sobre y bajo ese. Como se sugirió en el texto principal, el self es más *un centro de gravedad* que una entidad monolítica. Esto también parece incluir la existencia de numerosas subpersonalidades (Rowan, 1990; Wilber 2000b).

[20] Estas no son las únicas cuatro definiciones de espiritualidad. En *A Sociable God*, delinee nueve definiciones diferentes. Pero estas cuatro son las más comunes y creo, las más significativas. En *A Sociable God*, también distingo entre espiritualidad *legítima* (o translativa), la cual busca fortificar al self en su nivel presente de desarrollo, no importa cuán alto o bajo esté; y una espiritualidad *auténtica* (o transformadora), la cual busca trascender al self en su totalidad (o al menos transformarlo hacia una ola más alta de consciencia). Los tres primeros usos de “espiritualidad” (dados en el texto principal) son definiciones diferentes de espiritualidad auténtica, ya que en todas ellas se incluye, al menos en parte, la idea de que la verdadera espiritualidad involucra un cambio en el nivel de consciencia (tanto temporal, como en #1, como permanente, como en #2 y #3). El cuarto uso es una buena definición de espiritualidad legítima, en el sentido que busca promover la salud del self en cualquier nivel en que se encuentre, sin cambiar la consciencia verticalmente. Como se sugirió en el texto principal, en mi opinión éstos cuatro usos de espiritualidad son válidos y los cuatro parecen representar funciones muy reales e importantes que la espiritualidad puede efectuar. La dificultad parece ser que algunas religiones y teóricos espirituales (y movimientos), se aferran sólo a un estrecho aspecto del impulso espiritual en los humanos y argumentan que es el único impulso que vale la pena actuar, lo que parece distorsionar tanto la espiritualidad auténtica como la legítima y, con frecuencia, sitúa al self en una espiral de decepción y mentira.

[21] Este fenómeno (es decir, una persona puede desarrollar altamente ciertos rasgos espirituales pero pobremente otros, como los psicosexuales, emocionales o las habilidades interpersonales) puede ser creíblemente explicado por tres de las cuatro definiciones (p., Ej., #1: si la espiritualidad es definida como estados alterados, estos ciertamente pueden ocurrir en una personalidad que es disfuncional; #2: si la espiritualidad corresponde a los niveles más altos en cualquiera de las líneas, una persona puede estar altamente desarrollada en algunas líneas y pobremente o patológicamente en otras; #3: si la espiritualidad es una línea separada en sí misma, entonces los individuos pueden estar altamente avanzados en esa línea y pobremente o patológicamente en otras). Esta mezcla desigual (de espiritual y patológico) no es fácilmente explicada por #4 (es decir, si la espiritualidad puede o no estar presente en cualquier etapa, entonces la única forma de obtener desarrollo mezclado y desigual es volviendo a alguna de las otras definiciones, pero este “ranking del desarrollo” es lo que esta definición evita). Tampoco el desarrollo desigual puede ser explicado por simples modelos de escalones del desarrollo (de acuerdo a los cuales, una persona que falla en una etapa baja, no puede avanzar a una más alta).

[22] Esta discusión sugirió tempranamente una “cuadrícula de experiencias religiosas”. Nótese que esa cuadrícula es simplemente lo que vemos si combinamos factores Yo y 2/3 –o sea, si cartografiamos la variedad de estados de consciencia en las varias etapas-estructuras. Así, incluso esa cuadrícula, reconoce algunos de los grandes usos, sugiriendo otra vez su difundida importancia.

---

<sup>54</sup> “Proximate self-sense”.

[23] Técnicamente, “nosotros” es la primera persona plural y “tú” es segunda persona. Pero yo incluyo la primera persona plural (“nosotros”) y la segunda persona (“tú”), como pertenecientes al cuadrante Inferior-Izquierdo, al que me refiero en general como “nosotros”. La razón por la que hago esto, es que no hay segunda persona plural en inglés (motivo por el cual los sureños deben decir “you all” y los nortños “you guys”<sup>55</sup>). En otras palabras, cuando “nosotros” está siendo usado, incluye implícitamente la relación Yo-Tú (yo no puedo realmente entenderte a ti, a menos que NOSOTROS compartamos una serie de percepciones comunes).

Se postula que tanto el cuadrante Inferior-Izquierdo como el cuadrante Superior-Izquierdo existen “todo el camino hacia abajo”; o sea, ésta es una forma modificada de pansiquismo (“pan-interiores”), el cual parece ser el único modelo capaz de dar cuenta fiablemente de esta “plantilla maestra” (vea apéndice B; vea también Wilber, 2000b). Esto implica que la intersubjetividad va “todo el camino hacia abajo” y que también los humanos, como “individuos compuestos”, contienen todas las formas pre-humanas de intersubjetividad. Así, en los humanos, la intersubjetividad no se establece por el mero intercambio de significantes lingüísticos, que es la noción comúnmente aceptada. Más bien, los humanos contienen intersubjetividad pre-lingüística (p. Ej., establecida por la co-presencia emocional o pre-reflexiva con y hacia el otro); intersubjetividad lingüística (establecida por la co-presencia de interioridad cuyos exteriores son significantes lingüísticos, pero que no pueden ser reducidos a esos exteriores); e intersubjetividad trans-lingüística (establecida por la simple presencia de Presencia, o Espíritu no-dual). En resumen, la intersubjetividad es establecida en todos los niveles por la resonancia interior de esos elementos presentes en cada nivel, una resonancia que parece expandirse a través del espectro completo de la consciencia, pre-lingüística a lingüística a trans-lingüística. La sugerencia de que yo limito la intersubjetividad al intercambio de significantes lingüísticos está bastante fuera de lugar (vea *Sex, Ecology, Spirituality*, segunda edición revisada).

[24] Aquí hay un ejemplo de la importancia de tomar en cuenta los cuatro cuadrantes al lidiar con los estados y las estructuras. Vimos que los individuos tienen acceso a los tres grandes reinos/estados, el físico, sutil y causal, simplemente debido a que todos experimentan la vigilia, sueñan y duermen. Así, incluso un infante tiene acceso a los tres reinos. Pero el modo en que un infante (o cualquiera) interpreta estos *estados*, depende en parte de la *etapa*-estructura de su desarrollo (p., Ej., el estado sutil puede ser experimentado por las estructuras arcaica, mágica, mítica, racional, etc., con un diferente “sabor” en cada caso). Más aún –y de importancia crucial– todos los estados y etapas están firmemente arraigados en los cuatro cuadrantes (intencional, conductual, cultural y social). Así, un infante está inmerso con frecuencia en el estado sueño/sutil, pero no tendrá el pensamiento onírico “debo ir a la tienda de comestibles y comprar algo de cereal”, ya que esos elementos socioculturales específicos no han ingresado aún en su darse cuenta. Definitivamente, el infante tiene acceso a un estado sutil, pero aún no ha desarrollado las estructuras específicas (de lenguaje, cognición y percepciones culturales) que le permitirán tener esos pensamientos específicos en el estado sueño/sutil.

Así, parece que los tres estados generales están ampliamente *dados*, pero las variadas etapas/estructuras se *desarrollan*. Y debido a que todas ellas se encuentran en los cuatro cuadrantes, incluso los estados (que son dados antes que la cultura) están, no obstante, firmemente moldeados por la cultura particular en la cual se desenvuelven (debido a que son moldeados, de hecho, por los cuatro cuadrantes –intencional, conductual, cultural y social).

Esto nos permite ver cómo un infante puede definitivamente experimentar un estado causal o sutil, pero sin embargo, ese estado es desenvuelto sólo por una estructura preconventional, egocéntrica y preformal, no una estructura postconventional, global y mundicéntrica (que no se ha desarrollado aún). Esta visión más integral nos permite ir hacia una ruta intermedia, entre aquellos

---

<sup>55</sup> “You all” y “you guys”, se traduce con precisión al español simplemente con “ustedes”, en donde por supuesto, se dispone de una palabra para la segunda persona plural.

que mantienen que los infantes están en contacto directo con la realidad espiritual pura, y aquellos que mantienen que los infantes son narcisistas y preconventionales. (vea *Integral Psychology*, capítulo 11, “Is There a Childhood Spirituality?”<sup>56</sup> [Wilber, 2000b].)

Mientras el infante se desarrolla a través de varios niveles/estructuras/olas de consciencia, con toda la variedad de líneas, esas estructuras proveerán de forma progresiva el contenido para muchos de los estados sutiles (en adición a cualquier material verdaderamente arquetípico que podría estar dado como parte del sutil en sí mismo; pero incluso lo último será moldeado en su expresión y existencia por los cuatro cuadrantes). Así, en cierto punto, el niño pequeño podrá efectivamente desarrollar el pensamiento formal, “debo ir a la tienda de comestibles”, y ese pensamiento, moldeado por los cuatro cuadrantes, podría entonces invadir el estado de sueño. Un niño en una cultura diferente podría soñar en chino o francés; no “cereales”, pero sí “baguettes”. De este modo, el *desarrollo* de las estructuras (niveles y líneas) influencia profundamente el contenido de los estados generales, los cuales, no obstante, están *dados* en su forma general.

Esto también nos permite ver cómo todos los individuos pueden tener acceso a los tres grandes reinos del ser (físico, sutil y causal) y aún así mostrar desarrollo tipo etapas que colorea esos reinos, ya que el desarrollo en esas estructuras con frecuencia dará contenido y forma a los estados. Un análisis de cuatro cuadrantes de estados y estructuras, nos permite así incorporar lo mejor de los modelos ancestrales de la consciencia con más investigación moderna y postmoderna. Para más discusión acerca de éstos temas, vea *Integral Psychology* (Wilber 2000b) y los sitios web [www.worldofkenwilber.com](http://www.worldofkenwilber.com), [www.IntegralAge.org](http://www.IntegralAge.org), [www.enlightenment.com](http://www.enlightenment.com) y [www.iKosmos.com](http://www.iKosmos.com).

[25] Incluso a pesar de que el cuadrante Superior-Derecho es hoy de gran importancia (como se evidencia por la dominancia creciente de la ciencia cognitiva, psicología evolutiva, neurociencia, psiquiatría biológica, etc.), es acerca del cual he escrito menos. Las razones para esto son simples: (1) este cuadrante es investigado a través del método científico, o la búsqueda empírica-analítica, la cual es bastante obvia en su operación e interpretación; (2) hay una cantidad enorme de trabajo siendo realizado en este cuadrante; (3) los datos recolectados en este cuadrante, una vez verificados, tienden a ser estables y confiables, requiriendo sólo modestas cantidades de interpretación (a diferencia de los cuadrantes interiores, que están hechos de interpretaciones). En resumen, he escrito menos sobre este cuadrante, no porque sea el menos importante, sino porque es el que necesita menos atención. En el capítulo 14 de *Integral Psychology*, doy una visión general de éste cuadrante y su investigación por el campo de los estudios de la consciencia –particularmente discutiendo el “problema duro” de la consciencia, de la derecha/izquierda o mente/cuerpo (como se resume en el apéndice B), y cito varias docenas de libros que han comenzado la crucial e importante empresa de cartografiar las correlaciones Superior Izquierda y Superior Derecha, cartografía de la cual dependerá cualquier psicología verdaderamente integral.

[26] Un abordaje integral también se presta para un entendimiento más comprehensivo de los varios tipos de procesos inconscientes. La pregunta que toma en consideración a cualquier clase de inconsciente es: ¿Puede ocurrir un evento que forma parte de la existencia de un individuo, pero no ser registrado conscientemente? Al parecer la respuesta es, definitivamente sí; pero un modelo integral puede ser más preciso. La evidencia sugiere que aspectos, de virtualmente cualquier nivel en cualquier línea en cualquier cuadrante, pueden de hecho, ser inconscientes –y hasta cierto punto volverse conscientes (directa o indirectamente) por medio de varias técnicas. Se dice que este hacer consciente el inconsciente se conecta con variados tipos de liberación. Para saber más acerca de los tipos de procesos inconscientes (y liberación) en cada uno de los cuatro cuadrantes, vea *Sex, Ecology, Spirituality*, segunda edición revisada, *The Eye of Spirit* (CW7). Considero que los cinco

---

<sup>56</sup> “¿Hay una Espiritualidad Infantil?”

tipos de inconsciente en el Superior-Izquierdo (primero delineados en *The Atman Project*) son de considerable importancia para la psicología individual.

[27] Los cuatro cuadrantes tienen varios tipos de olas, corrientes y estados (además de otros elementos). O sea, los cuatro cuadrantes poseen niveles del desarrollo y líneas de desarrollo (p., Ej., gradas en la evolución biológica; líneas de desarrollo tecnológico a través de los niveles de recolección, horticultura, agrario, industrial, informacional, etc.); y también, los cuatro cuadrantes muestran varios tipos de estados (p. Ej., estados cerebrales, estados de acontecimiento materiales, estados gaseosos, etc.). Así, todos los cuadrantes tienen olas, corrientes y estados (en adición a agregados, escollos, etc.). Pero en los cuadrantes de la Mano-Izquierda, todos éstos están relacionados con la consciencia en sí misma (niveles de consciencia, líneas de consciencia y estados de consciencia –tanto individuales y colectivos), mientras que en los cuadrantes de la Mano-Derecha, encontramos que los niveles, líneas y estados involucran primariamente a la materia (p. Ej., estados fisiológicos cerebrales, gradas biomateriales, modos tecnológicos, etc.). Los cuadrantes de la Mano-Izquierda son interiores y los cuadrantes de la Mano-Derecha son exteriores de todos y cada uno de los holones (Wilber 1995, 1996d, 1998). Vea apéndice B.

[28] Por “entidad existente” me refiero a “holón”. Vea Wilber, 1995, 2000b.

[29] Esto sucedió específicamente con la publicación de *A Sociable God*. Mis dos libros previos, *The Atman Project* y *Up From Eden*, fueron subtitulados, respectivamente, *A Transpersonal Vision of Human Development* y *A Transpersonal Vision of Human Evolution*<sup>57</sup> (Fueron escritos como un set de dos volúmenes). *A Sociable God* fue subtulado originalmente *A Brief Introduction to a Transpersonal Sociology*<sup>58</sup>. Pero ya en ese tiempo, el campo transpersonal se había vuelto, en mi opinión, problemático. Ciertamente no abrigó ninguna mala voluntad hacia el campo, pero al mismo tiempo, lo que yo hacía no estaba confinado a la psicología transpersonal o a cualquier cosa transpersonal. Entonces cambié el subtítulo a *Brief Introduction to a Transcendental Sociology*<sup>59</sup> y, pocos años después de esa fecha (1983), nunca más utilicé la palabra “transpersonal” para describir mi trabajo (a pesar que la uso para describir los reinos supramentales de la consciencia).

Hay numerosos estudiosos e investigadores talentosos quienes continúan describiéndose públicamente como “transpersonales”, incluyendo Stan Grof, Richard Tarnas, Brandt Cortright, Jorge Ferrer, Donald Rothberg, Peggy Right, Michael Washburn, Frank Lawlis, Jurgen Kremer y muchos otros. Creo que éstos escritores son muy buenos representantes del campo, y pienso que su investigación necesita continuar bajo la rúbrica del paradigma transpersonal tal como se ha desarrollado dentro de su cuerpo colectivo de trabajo (con todas sus muchas variaciones y matices). Los estudiosos que se han identificado públicamente como “integrales” (y han presentado modelos integrales o se han movido hacia ellos), incluyen a Michael Murphy, George Leonard, Roger Walsh, Frances Vaughan, Allan Combs, Don Beck, Susann Cook-Greuter, Francisco Varela, Jenny Wade, Bert Parlee, Tony Schwartz, Robert Forman, Marilyn Schlitz, Anthony Arcari, Raz Ingrassi, Keith Thompson, Michael Zimmerman y muchos otros. A pesar que no puedo hablar por ninguno de esos escritores, creo que es seguro decir que todos ellos son fuertes partidarios del campo transpersonal, pero que también están intentando introducir teorías y modelos más comprehensivos que tiendan más puentes hacia el mundo convencional y ortodoxo. En estos tiempos, parece prudente que ambas escuelas, integral y transpersonal, mientras continúan su diálogo mutuamente beneficioso y sus ocasionales aventuras compartidas, también se enfoquen en sus propios mapas y modelos y comiencen a aplicarlos en el mundo real, de modo que los frutos de estos variados

---

<sup>57</sup> “Una Visión Transpersonal del Desarrollo Humano” y “Una Visión Transpersonal de la Evolución del Hombre”.

<sup>58</sup> “Una Breve Introducción a una Sociología transpersonal”.

<sup>59</sup> “Breve Introducción e una Sociología Transcendental”.

modelos, y su utilidad en las situaciones del mundo real, comiencen a hablar de sus méritos relativos.

[30] Así, incluso después de 1983, me mantuve en el comité editorial tanto para el *Journal of Humanistic Psychology* y el *Journal of Transpersonal Psychology*<sup>60</sup>. Publiqué alrededor de ocho artículos en la primera y nueve en la segunda. Tuve y tengo, un enorme respecto por los editores respectivos, Tom Greening y Miles Vich, quienes movieron sus revistas hacia un abordaje más integral. Es sólo que al menos en el caso de lo transpersonal, continuó cerrándose sobre sí mismo y su creciente ideología, y encontré al campo cada vez menos y menos enraizado en la investigación, evidencia e interpretaciones convincentes, hasta el punto que no ha tendido más puentes hacia el mundo convencional, sino simplemente las ha quemado<sup>61</sup>. Por lo tanto, cuando Miles dejó de ser editor, fue apropiado para mí salir de ahí también.

[31] Para poder sobrevivir, especialmente económicamente, es probable que lo humanístico y transpersonal sea vean forzados a fusionarse en un torpe híbrido, de modo que lo transpersonal pueda montar los faldones de la Psicología Humanista, División 32 de APA, la cual está, no obstante, reconocida como una división bastante débil en comparación con las otras. Mi punto es que mientras ambas psicologías interiores no se muevan más conscientemente hacia un marco de trabajo AQAL, serán marginadas por las nuevas corrientes que demandan respuestas más integrales.

---

<sup>60</sup> “Revista de Psicología Humanística” y “Revista de Psicología Transpersonal”.

<sup>61</sup> He traducido una expresión en inglés de modo literal; “but simple burned them”.