

3. EL COMPUESTO INDIVIDUAL COMO ESLABÓN ENTRE LA PSICOLOGÍA Y LA SOCIOLOGÍA

A. Las estructuras son estructuras de intercambio relacional

El esquema que hemos planteado -los diez niveles, más o menos, de organización estructural- no sólo tiene relevancia para la sociología sino que de alguna manera está fusionado con ella debido a la naturaleza de cada nivel. Es decir, como intenté demostrar en *Up from Eden*, cada nivel es un *proceso de intercambio* con niveles *correspondientes* de organización estructural en el proceso del mundo en general, y eso hace que su psicología siempre sea también psicología social, como propondrá ahora este capítulo.

Por conveniencia, reduciré a cinco el número de niveles de organización estructural y utilizaré los nombres más familiares para los occidentales: materia (1), cuerpo (2-3), mente (4-6), alma (7-8) y espíritu (9-10). Ahora bien, puesto que cada uno de estos niveles de organización estructural *trasciende pero incluye* a sus predecesores, cada estructura de desarrollo comprende, envuelve.. engloba *o mezcla* las estructuras anteriores, de modo similar a como el neo-

córtex envuelve el sistema límbico de los mamíferos. que a su vez envuelve el sistema reptiliano.'U°

Por esta razón, y en un intento explícito de conectar la psicología del desarrollo y la teoría de la evolución con la base filosófica de Whitehead¹ y Hartshorne⁴⁴, decimos que el ser humano es un *individuo compuesto*, formado por todos los niveles pasados de desarrollo y coronado por el nivel actual. En potencia, pues, el ser humano está *compuesto* de materia, prana, mente, alma y espíritu. El cuerpo material se ejercita en el trabajo con el entorno físico-natural; el cuerpo pránico (emocional) se ejercita con la respiración, el sexo y la emoción con otros cuerpos pránicos; la mente se ejercita en la comunicación lingüística con otras mentes; el alma, en las relaciones psíquicas y sutiles; el espíritu, en la relación absoluta con la Divinidad y como tal Divinidad (o comunión con Dios e identidad con Dios). Es decir, *cada nivel del individuo humano compuesto se ejerce en un complejo sistema de relaciones idealmente libres con los niveles correspondientes de organización estructural en el proceso del mundo en general.*¹⁰⁵

Además, la humanidad se reproduce real y literalmente en cada nivel mediante un *intercambio* apropiado de los elementos de ese nivel (con niveles correspondientes en el mundo en general). La humanidad se reproduce físicamente mediante el intercambio de alimentos asegurado por el trabajo en el medio natural. Se reproduce corporalmente (o biológicamente) mediante el intercambio respiratorio y el sexo. Se reproduce mentalmente mediante la educación y el intercambio comunicativo. Y se reproduce espiritualmente (alma y espíritu) mediante la trans-

misión-intercambio vivo de adepto a discípulo.¹⁰⁵

Vemos así que cada nivel forma parte intrínsecamente de una cadena deslizante de intercambios relacionales y, en consecuencia, *es en sí*, y de manera fundamental, una *sociedad* de intercambios, o una relación social. Incluso el cuerpo material, el nivel más bajo, es un *proceso* de ingestión de alimentos, asimilación y excreción y por tanto está siempre limitado, no a la comunidad de sus compañeros de intercambio, sino como tal comunidad. La reproducción sexual es obviamente un intercambio relacional. En cuanto al nivel mental, Lévi-Strauss, entre otros muchos, ha establecido claramente que «en las matemáticas, en la lógica o en la vida, un símbolo debe intercambiarse con otra persona; en el acto de intercambio el símbolo crea y mantiene una relación. Así, la palabra *símbolo* nos remite al significado griego original: pacto, vínculo, alianza, intercambio o eslabón».¹⁰¹ Y los niveles espirituales no son sólo intercambios con la divinidad, o identidad-comunión, sino con la divinidad encarnada como maestro espiritual y la comunidad de compañeros contemplativos. Cada nivel es una sociedad de relaciones u ocasiones de intercambio, en la que el individuo *compuesto* es una sociedad de esas sociedades, irremediabilmente entrelazado con otros humanos en sociedades de *éstos*.¹⁰¹

La noción de intercambio relacional se expresa a veces (de forma redundante) con el concepto de «impulsos» o «necesidades». Puesto que cada nivel en el ser humano *es* un proceso de intercambio relacional con un entorno correspondiente, el ser humano tiene impulsos que expresan la necesidad de esos entor-

nos diversos: necesidades físicas (alimento, agua, aire, cobijo). necesidades emocionales (sentimiento, contacto físico, sexo), necesidades egoico-mentales (comunicación interpersonal, autoestima reflexiva, significado). necesidades espirituales (comunidad con Dios, profundidad), etc. Es como si existieran niveles de «alimento» o «mana»: alimento físico, alimento emocional, alimento mental, alimento espiritual. El crecimiento y el desarrollo constituyen simplemente el proceso de adaptarse a, y aprender a digerir, niveles de alimentación cada vez más sutiles, y cada etapa del crecimiento está señalada por una adaptación, específica de la fase, a un tipo particular de alimento. (En el capítulo siguiente volveremos al concepto de mana de fase específica.)

Lo importante a retener es que, dado que cada nivel de estructura *es* un proceso de intercambio relacional (o necesidades de alimento), cada uno de ellos está *necesariamente* unido a los objetos que «satisfacen» esas necesidades. «Estructura», «necesidad» y «relaciones con el objeto» no son más que tres aspectos del proceso único de intercambio que constituye cada nivel. Si eliminamos de la estructura los objetos o el alimento necesarios, eliminamos la propia estructura. Si eliminamos la comida, el cuerpo físico empieza a deteriorarse; si eliminamos el alimento vital, el sentimiento o el afecto, el cuerpo emocional empieza a deteriorarse; si eliminamos el «alimento para el pensamiento», la comunicación intersubjetiva o el intercambio simbólico, la mente empieza a deteriorarse; si eliminamos el alimento trascendental, la relación espiritual o la fe-gracia, el alma empieza a deteriorarse. En una [palabra. la](#) no-

ción de necesidad o impulso no expresa sino la necesidad de las diferentes estructuras de abordar sus correspondientes relaciones con el objeto. para no perecer.

B. La distorsión del intercambio relacional

Sin embargo, es preciso resaltar la naturaleza de estos niveles de organización estructural e intercambio relacional (o necesidades de alimento), porque no todos estos niveles se *manifiestan* en los individuos desde su nacimiento, sino que, más bien, el individuo inicia aparentemente su crecimiento y desarrollo adaptándose al mundo físico (y su alimento), luego el mundo emocional (y su alimento), seguidamente al mental-verbal y a continuación al trascendental, y así sucesivamente (hasta que el crecimiento cesa). Si bien estos desarrollos son a menudo paralelos o se superponen, cada nivel está construido y descansa sobre el fundamento aportado por el nivel que le precede inmediatamente. Sin embargo, y en mi opinión, es preciso que esto quede bien subrayado, mientras que el nivel superior «descansa en» el inferior, el superior no está causado o constituido por el inferior. El superior es en parte *emergente*, discontinuo, es un hito, es revolucionario. El superior emerge *por medio del* inferior, sale a través del inferior, por así decirlo, pero no de [él. de](#) manera parecida a un polluelo que sale de su cáscara de huevo, pero no está hecho de cáscaras de huevo. Por ejemplo, la mente se desarrolla a través de la libido, no a partir de ella.¹⁰⁵

Cuando empieza a emerger lo superior, tiene que pasar a través de lo inferior por la simple razón de que lo inferior *va* está ahí, ya existe. Cuando lo superior aparece en escena, ésta *es* la dimensión inferior o la que le precede de inmediato, y así lo superior, inicialmente, se funde y confunde con lo inferior, está inicialmente *indiferenciado* de lo inferior. El crecimiento del nivel superior es en parte el proceso de la trascendencia vertical o *diferenciación* (y luego integración) del nivel inferior a través del que pasó en su propia emergencia.¹⁰¹ Así, por ejemplo, antes del año y medio de edad, aproximadamente, el niño no puede diferenciar claramente su cuerpo del entorno físico, y vive en un estado de indisociación protoplásmica (Piaget: «el yo es en este caso material, por así decirlo»)⁷⁰; el yo corporal y el mundo material están en gran medida indiferenciados. Más o menos entre el año y medio y los tres años, el niño aprende a diferenciar el yo corporal del mundo físico objetivo, permitiendo así al cuerpo trascender ese estado de fusión material-primitivo.⁰ Cuando empieza a emerger la mente simbólica (alrededor de los dos años de edad), inicialmente está indiferenciada del cuerpo, pues cuerpo y mente se encuentran fusionados y confundidos (el pensamiento es fisiognómico, como dijo Werner, o está contaminado con categorías sensoriomotoras, según Piaget).⁷⁰ y' Hacia los siete años la mente y el cuerpo empiezan a diferenciarse, y entre los once y los quince se diferencian claramente y por fin la mente trasciende (pero incluye) al cuerpo.⁷ ⁷⁰ De manera similar, cuando el alma llega a emerger, si es que lo hace, inicialmente está fundida y confundida con la mente (está en-

vuelta en formas mentales y pensamientos, todavía no sus propias visiones e iluminaciones intrínsecas), y así sucesivamente. Lo importante es que en cada caso lo superior emerge a través de, o mediante, lo inferior, sólo trascendiéndolo cuando finalmente se diferencia de ello. Este proceso de separación-individuación, o trascendencia, señala cada etapa principal del crecimiento o emergencia.¹⁰¹ Pero, repetimos: aunque lo superior llegue a través de lo inferior, no procede de lo inferior, y su esencia es en parte emergente.

Sin embargo, esta emergencia *a través* de lo inferior puede tener consecuencias fatídicas, puesto que un inferior distorsionado puede *inclin*ar lo superior para que posteriormente reproduzca la distorsión en su propio dominio, de la misma manera que una cáscara de huevo dura o quebradiza puede dañar al polluelo cuando emerja. Tal vez en este caso sea mejor la metáfora de un rascacielos: como lo superior sale y luego descansa sobre los cimientos de lo inferior, una inclinación en el primer piso tiende a causar una inclinación similar en el segundo, y así sucesivamente. El trauma físico puede conducir a trastornos emocionales, éstos pueden generar trastornos mentales, y así sucesivamente.

Pero esto no es causalidad absoluta. No sólo la distorsión inferior se transmite parcialmente, sino que *el nivel superior, en virtud de su libertad emergente, puede corregir con frecuencia el desequilibrio*. Entonces decimos que una distorsión en lo inferior *predispone* (pero no es la causa) a lo superior para que reproduzca unas distorsiones similares, aunque moderadas, en su propio dominio.

En el otro lado de la valla, lo superior, puesto que parcialmente trasciende a lo inferior, puede *reprimir* a lo inferior. Por ejemplo, el sexo no puede fácilmente reprimir al sexo, pero la mente sí puede reprimirlo, simplemente porque la mente es superior en organización estructural al sexo, y por ello puede «regañar» al sexo.

La represión, tal como uso el término, es fundamentalmente un asunto *interno*; está instigada por el yo independiente a fin de defender su precario sentido de la existencia ante una mortalidad previa y siempre aprehendida. La represión no está causada o instigada por otros, y se producirá, en diverso grado, incluso en los entornos más idílicos, simplemente porque, como decía James, ningún ambiente está libre del cráneo que pronto sonreirá en el banquete. Cualquier aspecto del sistema del yo, demasiado cargado de sentimiento de culpa, temor a la muerte y tabúes será extirpado del sistema, proscrito, prohibido. Tal represión, empero, no destruye realmente a la «sombra», sino que se limita a relegarla al subsuelo, donde da fe de su existencia enviando símbolos crípticos (el texto oculto) y síntomas inquietantes.^{101, 105}

Aunque un individuo no puede reprimir directamente a otro, sí que puede *oprimir* a otro. Esta opresión tiene varias consecuencias, dos de las cuales son: (1) que la opresión puede desorganizar y distorsionar los procesos de intercambio y las capacidades de cualquiera y de todos los niveles del individuo compuesto (como Marx descubrió en el intercambio *material*, Freud en el intercambio emotivo-sexual, Sócrates en el intercambio comunicativo *mental* y

Cristo en el intercambio *espiritual*); y (2) el yo separado, cuando soporta la atmósfera de semejante opresión, e intenta adaptarse a ella, puede *internalizar -y, de hecho, lo hará- la opresión originalmente externa, y entonces la opresión internalizada conduce a una represión excedente, represión de más de la que el yo induciría por sí mismo.*¹⁰⁵

Veamos nuestra generalización hasta aquí: (1) lo superior llega *a través* de lo inferior pero no *procede* de lo inferior; (2) lo inferior distorsionado *inclina a* lo superior para que reproduzca distorsiones similares en su propia esfera, pero (3) no es tan en absoluto la *causa* de que lo superior reproduzca las distorsiones (hasta cierto punto, lo superior puede moderar, invertir, rectificar, compensar, etc.); (4) el individuo puede *reprimir* defensivamente o distorsionar internamente, en uno u otro grado, cualquiera de sus niveles de intercambio o todos ellos (físico, emocional, mental, espiritual); (5) un otro extremo (poderoso) puede *oprimir* y distorsionar los niveles de intercambio de un individuo; y (6) la opresión internalizada es represión excedente.

C. La espina dorsal de una teoría crítica global en sociología

En otro lugar he sugerido cómo estas generalizaciones pueden ayudarnos a reconstruir los elementos esenciales de teóricos como Marx y Freud sin sus tendencias reduccionistas. Al examinar los niveles de la organización estructural y el intercambio relacionar del individuo compuesto, resulta evidente que

muchos teóricos han tomado *un* nivel e intentado hacerlo paradigmático. Si toman un nivel superior, como hacen los idealistas, tienden a elevar los niveles inferiores a una posición exaltada que simplemente no poseen, o bien tienden a ignorar por completo los niveles inferiores. Al interpretar la historia según Hegel, por ejemplo, uno tiene siempre la impresión de que el mundo material podría evaporarse en cualquier momento. Parece ser que esto molestaba tanto a Marx que adoptó la actitud contraria pero perfectamente reduccionista: tomar un nivel inferior, llamarlo «el único nivel realmente existente», y entonces reducir a él todos los niveles superiores. o por lo menos explicar todos los niveles superiores desde el punto de vista del inferior. No hace falta decir que Marx hizo del nivel material y sus intercambios paradigma de *todas* las formas de existencia. Freud hizo *exactamente* lo mismo en el siguiente nivel ascendente, las energías sexuales-emocionales son *la* realidad, y todo lo demás -cultura, ego, mente, religión- no es otra cosa que una tortuosa tergiversación de la libido. En el siguiente nivel encontramos a menudo teóricos que rechazan admirablemente reducir la conciencia mental a consecuencias sexuales o modos materiales de producción y, en cambio, conceden a la mente su lugar apropiado y superior en el desarrollo, pero tienden a negar validez a ámbitos superiores al mental, a los que entonces someten a un reduccionismo corriente: tales «realidades espirituales» son, en el mejor de los casos, simples símbolos funcionales sin verdaderos referentes. La comunicación se vuelve paradigmática para tales teóricos (p. ej., Habermas). y a la concien-

cia espiritual directa se le concede algo así como una categoría derivativa.

Pero es evidente que esos teóricos han hecho contribuciones absolutamente esenciales -aunque hayan sido no menos absolutamente parciales. Marx, por ejemplo, demostró de manera precisa que cuando se oprime y distorsiona el proceso de intercambio económico-material, sobre esa base distorsionada tienden a emerger pensamientos y sentimientos alienados, o «falsa conciencia», y que las producciones culturales superiores del arte, la filosofía y la religión se utilizan como ideología, meros servidores de la opresión, y cada uno, a su propia manera, se convierte en «opio de las masas». De manera similar, Freud demostró que las distorsiones sexuales-emocionales inclinaban la conciencia mental hacia una esclerosis sintomática, bloqueaban el libre flujo de ideas mentales y, en general, establecían otro tipo de falsa conciencia en forma de una fachada o pseudo-yo alienado de ciertos aspectos de su propio ser (porque está alienado de los aspectos de los intercambios relacionales *con otros*, y de ahí el moderno hincapié en la teoría de las relaciones con el objeto).

Ahora queremos quedarnos con todos esos aspectos esenciales, pero sin su reduccionismo, pues tanto Marx como Freud pasaron de decir: «un inferior distorsionado predispone a lo superior a distorsiones similares» (correcto), a decir: «las distorsiones en lo superior siempre parten casi por completo de las distorsiones en lo inferior» (incorrecto: surgen parcialmente de ellas, pero también cabe estar distorsionado por razones puramente propias), y de ahí a decir: «en consecuencia, lo superior debe proceder de una

distorsión o frustración de lo inferior» (más incorrecto todavía, pues eso equivale a hacer de la dinámica represión/opresión paradigma de todo el desarrollo), y de ahí concluyen: «si no hubiera ninguna frustración de lo inferior, no existiría *ningún superior*» (patentemente absurdo, pero con esto se completa el reduccionismo). De ahí la posición marxista ortodoxa de que cuando finalmente se comunalicen los intercambios [materiales](#), [no](#) habrá *ninguna necesidad de* filosofía, arte, religión, etcétera; y la noción freudiana, precisamente correlativa, de que sin frustración de los impulsos instintivos, la mente nunca emergería y se desarrollaría. Así utilizamos las intuiciones válidas de tales teóricos con la segunda generalización; compensamos su reduccionismo con la primera y tercera generaciones.

Sostengo que una teoría sociológica crítica global y unificada se podría construir mejor alrededor de un análisis detallado y multidisciplinario de los niveles lógico-desarrollista y jerárquico de los intercambios relacionales (psicosociales) que constituyen el individuo humano compuesto. La teoría sería *crítica* en dos aspectos importantes: (1) adjudicadora de cada nivel *superior* de organización estructural y crítica de la parcialidad comparativa de cada nivel inferior, y (2) crítica de las *distorsiones* en el intercambio cuando ocurren en cualquier nivel particular. La última es una crítica *dentro* de un nivel y exige como correctivo una autorreflexión sobre las formaciones históricas que condujeron a la distorsión en el ámbito particular, económico, emocional comunicativo o espiritual. La primera es una crítica *entre* niveles y exige como correctivo un *crecimiento* a niveles su-

periores. Una de ellas es una emancipación horizontal, la otra, una emancipación vertical. No se puede prescindir de ninguna: el crecimiento hasta llegar a un nivel superior no asegura la normalización saludable de un nivel inferior, y la reparación de un nivel inferior no produce por sí misma un nivel superior. (Volveremos sobre este tema en el capítulo 8.)

Como mínimo, pues, nuestros niveles de análisis incluirían: (1) el nivel físico del intercambio material, cuyo paradigma es el consumo de alimentos y la extracción de éstos del entorno natural, cuya esfera es la del trabajo manual (técnico), y cuyo analista arquetípico es Marx; (2) el nivel emocional del intercambio pránico (vital), cuyo paradigma es la respiración y el sexo, cuya esfera es el de la relación íntima emocional, desde el sentimiento al sexo y el poder. y cuyo analista arquetípico es Freud; (3) el nivel mental del intercambio simbólico, cuyo paradigma es el discurso (lenguaje) y cuya esfera es la de la comunicación, y cuyo analista arquetípico es Sócrates; (4) el nivel psíquico del intercambio intuitivo. cuyo paradigma es *siddhi* (o intuición psíquica y estructura lógica-imaginativa en general), cuya esfera es el kundalini yóguico y cuyo analista arquetípico es Patanjali; (5) el nivel sutil de intercambio Dios-Luz, cuyo paradigma es la revelación-shabd y la iluminación sutil (*savikalpa samadhi*), cuya esfera es el «cielo» santo (*Brahina-Loka*, los potenciales estructurales más elevados de la propia individualidad compuesta), y cuyo analista arquetípico es Moisés/San Pablo/Kirpal Singh, y (6) el nivel causal del intercambio infinito. cuyo paradigma es la absorción

Un Dios sociable

radical en -y como- lo Increado (*nirvikalpa-sahaj samadhi*). cuya esfera es la sabia Divinidad y cuyo analista arquetípico es Buda/Krishna/Cristo.

4. TRASLACIÓN, TRANSFORMACIÓN, TRANSCRIPCIÓN

A. Definiciones generales

Antes de que apliquemos finalmente esta teoría general a temas concretos como la sociología de la religión, las nuevas religiones, las sectas y similares, necesitamos algunas definiciones técnicas. Si pensamos, de una manera simplista, que los diversos niveles de organización estructural son otros tantos pisos de un edificio alto (en este caso diez pisos, el décimo de los cuales es Brahman, como nivel superior y con un límite asintótico de crecimiento, y el edificio mismo es Brahman como el fundamento de todos los niveles de crecimiento), entonces (1) cada piso es una *estructura profunda*, mientras (2) los componentes variables en cada piso -su mobiliario, por así decirlo- son *estructuras superficiales*; (3) al movimiento de las estructuras superficiales lo llamamos *traslación*; (4) al movimiento de las estructuras profundas lo llamamos *transformación*; y (5) a la relación entre una estructura profunda y sus estructuras superficiales la llamamos *transcripción*. La traslación consiste en mover muebles en un piso; la transformación es trasla-

darlos a un piso diferente, y la transcripción es la relación del mobiliario con cada piso.

Un ejemplo más exacto puede ser un juego como las damas o el ajedrez. Las estructuras superficiales son las diversas piezas y los diversos movimientos que efectúan en un juego determinado. La estructura profunda son las *reglas* del juego, las *pautas* que definen las *relaciones internas* de las diversas piezas entre sí. Las reglas unen holísticamente a unas piezas con otras por medio de relaciones pautadas. La estructura profunda *define el juego*: es posible alterar las estructuras superficiales, fabricar las piezas de arcilla, plástico o madera, y el juego básico seguirá siendo el mismo. Incluso es posible utilizar piedras: lo único que se debe hacer es transcribir las piezas de acuerdo con las reglas básicas, es decir, mostrar cómo cada pieza encaja en las reglas de la estructura profunda. Esa relación de las estructuras profundas con las superficiales es la *transcripción*. Finalmente, el movimiento de las piezas sobre el tablero, o la ejecución de una jugada, es la *traslación*.

Si cambiamos ahora la estructura profunda, cambiamos las reglas básicas del juego y entonces, evidentemente, ya no se trata del mismo juego. Lo hemos *transformado* en algo distinto, quizás otro buen juego, o tal vez un lío. Si uno desea comprar un juego de ajedrez, pero dispone de un tablero de damas, con sus piezas correspondientes, puede transformarlo en un juego de ajedrez, mediante una serie de pasos: primero, cambiar las reglas, o transformar la estructura profunda en la del ajedrez; luego transcribir las damas, de acuerdo con sus funciones en el ajedrez, lo cual significa señalarlas como torre, rey,

peón, etcétera, y finalmente trasladar estas nuevas estructuras superficiales de acuerdo con las reglas profundas del ajedrez.

Obsérvese, incluso en este ejemplo simple, que las estructuras profundas no cambian en el curso de una [jugada.ni](#) tampoco influyen en ellas los movimientos particulares de una jugada concreta. Son «a-históricas». Sin embargo, las estructuras superficiales cambian, pues cada secuencia de movimientos difiere de una jugada a otra. Lo que determina el curso particular de los movimientos es la suma de los movimientos anteriores en lo que se lleva de juego. Es decir, el próximo movimiento que haga en una jugada particular tendrá lugar *dentro* de las reglas de la estructura profunda, pero está determinado específicamente por todos los movimientos precedentes (además de mi juicio actual sobre esos movimientos previos). En otras palabras, estas estructuras superficiales están *condicionadas históricamente*, no causadas del todo pero sí moldeadas definitivamente hasta cierto grado por las estructuras superficiales pasadas.

Este es un pequeño ejemplo de un postulado general que se refiere a los mismos niveles básicos de organización estructural: hasta donde han emergido, las estructuras profundas de la conciencia (p. ej., como las presentamos en la figura 2) son relativamente a-históricas, colectivas, invariables y contraculturales, mientras que sus estructuras superficiales son variables en todas partes. están históricamente condicionadas y culturalmente moldeadas.¹⁰⁵ Así, por ejemplo, la estructura profunda de la mente operativa formal, por lo que sabemos, es idéntica donde-

quiera que emerja, pero las formas superficiales de esa mente -sus sistemas particulares de creencias, ideologías, lenguas, costumbres, etcétera- son diferentes en todas partes y están en gran medida moldeadas por la cultura en la que esa mente se desarrolla.⁷⁰ Este postulado, o más bien, esta conclusión experimental, es similar a la gramática universal/semántica cultural específica de Chomsky²⁴, pero no queda confinado a los niveles lingüístico-mental, sino que se refiere a todos los niveles de organización estructural básica (p.ej., la estructura profunda del cuerpo físico es idéntica en todas partes: 208 huesos, 2 riñones, 4 extremidades, 1 corazón, etc.: pero las actividades superficiales de ese cuerpo -las formas aceptables de juego, trabajo, deportes, etc.- difieren de una cultura a otra; y así ocurre con los niveles emocional, sutil, causal y otros de la organización estructural). En principio la idea partió de la obra de Jung sobre los arquetipos como «formas carentes de contenido»⁵³ (aunque véase Wilber¹⁰²), pero fue reforzada por las investigaciones contraculturales relacionadas con la obra de Piaget, Kohlberg, Werner y otros. Cabe resaltar que esta conclusión también se aplica expresamente a las estructuras profundas y superficiales de las tres etapas de experiencia místico-religiosa (psíquica, sutil y causal), pues en el capítulo séptimo recurriremos a este punto.

B. La función de la traslación: mana y tabú

Vemos, pues, que el desarrollo o crecimiento se

produce en dos dimensiones principales: horizontal-evolutiva-histórica y vertical-revolucionaria-trascendental, o, para resumir, traslativa y transformativa. El crecimiento horizontal o traslativo es un proceso de transcripción, relleno o «engorde» de las estructuras superficiales de un nivel dado; es decir, de asumir la responsabilidad del intercambio relacional de estructuras superficiales que constituye el recurso vital o «alimento» de ese nivel, proceso que ha de tener lugar para que ese nivel y los miembros de su intercambio recíproco se reproduzcan momento a momento (o individualmente) y de generación en generación (o colectivamente). Por otro lado, la transformación es un cambio vertical, una reorganización revolucionaria de elementos pasados y emergencia de otros nuevos. Es sinónimo de *trascendencia*, aunque debe observarse que en este caso la trascendencia no está confinada a los niveles superiores de la conciencia (aunque ahí se produzca espléndidamente), sino que más bien se refiere al hecho de que *cada* nivel sucesivo trasciende a su predecesor(es) o va más allá: el mito trasciende a la [magia](#), la razón trasciende al mito, el alma trasciende a la razón, el espíritu trasciende al alma."¹⁰

La traslación parece tener una función principal: integrar, estabilizar y equilibrar su nivel dado; la transformación también parece tener una función principal: ir más allá de su nivel dado. Esta dialéctica de tensiones parece constituir gran parte de la dinámica del desarrollo.^{95'} En esta sección vamos a perfilar su dimensión traslativa.

La principal función de la traslación -integrar, estabilizar y equilibrar su nivel dado- parece tener

dos facetas básicas, a las que llamamos *mana* y *tabú*.¹⁰⁵ Mana se refiere al «alimento» de cada nivel: por ejemplo, alimento físico, alimento emocional (amor, necesidad de aceptación), alimento mental (símbolo, verdad), alimento espiritual (iluminación, intuición). La traslación se ocupa de asegurar el alimento-mana de su nivel particular, a través, desde [luego.de](#) los procesos de intercambio relacional (recepción, asimilación y excreción), pues el alimento-mana es exactamente lo que se intercambia en estos procesos. Además, parece que la traslación-mana, en virtud de esta relación *necesaria* en y como una sociedad de miembros de intercambio, establece y constituye, en todas sus formas específicas para cada fase, el «adhesivo» que une la sociedad particular en la que tienen lugar los intercambios. Teniendo esto en cuenta, y sobre cualquier nivel dado, definimos el «buen mana» como lo que es integrador, saludable, legítimo e intrínsecamente unificador, dentro de los límites del individuo particular y entre los límites de los individuos en los procesos de intercambio en general. A la inversa, el «mal mana» es menos integrador o incluso desintegrador para el nivel particular.

También sugerimos que, aparte de buen y mal mana dentro de un nivel, existen formas superiores e inferiores de mana entre niveles. Es decir, cada nivel progresivamente superior de organización estructural parece tener acceso a un mana progresivamente superior, o alimento de verdad superior. Sin embargo, esto no niega la *validez específica para cada fase*, y relativa de las verdades inferiores, ni tampoco garantiza por sí mismo una estabilidad integradora en el nivel superior, puesto que el mal mana de un

nivel superior suele ser menos integrador que el buen mana de uno inferior. Pero el potencial para la verdad superior y la integración está presente de una manera más definida, y así, pensándolo bien, decimos, por ejemplo, que la ciencia es más verdadera que el [mito.de](#) la misma manera que la iluminación santa es más verdadera que la ciencia, pero todos cumplen sus funciones necesarias y específicas de cada fase y se alivian de unas verdades bastante apropiadas. El crecimiento vertical es una serie de adaptaciones específicas de cada fase a niveles progresivamente superiores de alimentación, mana, verdad, mientras que el desarrollo horizontal es un proceso de aprender a digerir (ingestión, asimilación, excreción) ese alimento en su propio nivel.

En cuanto a la faceta del tabú de la traslación, he vinculado explícitamente mis argumentos a los de Rank,⁷⁴ Becker¹ y Brown.⁹ aunque una vez más he tratado de evitar los que me parecen elementos reduccionistas en sus teorías. Su posición es básicamente existencial: se ocupa del impacto que ejerce en la psique individual la aprehensión de la muerte y los intentos resultantes de encararse al terror de la mortalidad o negarlo. Sostienen que la muerte es *el* tabú fundamental, el terror fundamental, y en la medida en que el yo separado despierta a su propia existencia, la angustia-terror es inherente al yo. («La archiansiedad esencial, básica, es innata a todas las formas de existencia humana individual, aislada. En la angustia básica, la existencia humana teme su "estar-en-el-mundo" como está inquieta por ello.») Así, no hay ninguna manera en absoluto de evitar ese terror, excepto por medio de la represión o algún

otro mecanismo defensivo o compensador. La angustia no es algo que el yo sufre, sino algo que el yo es.

Ahora bien. las psicologías tradicionales -el hinduismo y el budismo, por ejemplo- están perfecta y explícitamente de acuerdo con esa valoración (muchos estudiosos, incluido yo mismo, consideran que Buda ha proporcionado *la* enunciación y el análisis existencial de la difícil situación humana: *anicca, anatta, dukkha*: transitoriedad, abnegación, dolor). Dondequiera que haya un yo. hay temblor; dondequiera que haya otro. hay temor. Sin embargo. y aquí es donde las tradiciones trascienden el mero existencialismo. estas psicologías sostienen que uno puede superar el temor y el temblor yendo más allá del yo y el otro; es decir, trascendiendo el sujeto y el objeto en el *satori*. el *moksha*. [la](#) identidad suprema.

Pero esas tradiciones también sostienen que la gran liberación sólo tiene lugar finalmente en el nivel sabio de la adaptación causal/fundamental.^{22, 28, 105} Todas las etapas menores, al margen de lo extáticas o visionarias que sean en ocasiones, aún están asediadas por el talante primitivo del ego, que es la angustia ante la muerte. Incluso el santo, según los sabios. tiene que entregar finalmente su alma, o sentido del yo separado, y esto le impide alcanzar una identidad absoluta con la Divinidad 2² Puesto que el sentido del yo separado tiene un desarrollo muy temprano -una serie primitiva de núcleos de ego aparecen en los primeros meses de vida¹⁷- y como no se extiende del todo hasta llegar al nivel sabio de la adaptación estructural, es evidente que todos los niveles de desarrollo, faltos de la gran liberación. están

marcados por el yo separado, y éste es una concentración de angustia; concretamente, el temor a su propia muerte o no-ser.

Otto Rank^{73, 74} proporcionó las características psicodinámicas necesarias de este estado de cosas. Según él, el yo separado y enfrentado al tabú fundamental que es la mortalidad, se ve obligado, a fin de mantener un ápice de estabilidad (equilibrio traslativo). a cerrar los ojos ante la posibilidad de su no-ser. Lisa y llanamente, lo que hace es reprimir la muerte («La conciencia de la muerte es la represión primaria, no la sexualidad», como dice Becker¹⁰). Uno de los resultados de hacer esto, o una de las maneras de hacerlo, según Rank, es crear una serie de *símbolos de inmortalidad*, los cuales, con su *promesa* de trascender la muerte, mitigan el frío paralizante que de otro modo congelaría las operaciones del yo.

Si esto es así, la traslación no se ocupa sólo del mana sino también del tabú, el tabú básico que es la muerte, pero un tabú que adopta unas formas diferentes y específicas de la fase en cada nivel. Desde este punto de vista. las producciones psicoculturales podrían considerarse, en parte, *sistemas codificados de negación de la muerte* (digo en parte porque, en mi opinión, esto es sólo la mitad de la verdad; la otra mitad es la acumulación de mana). Rank tuvo el genio de ver que no sólo la magia y el mito sino también las producciones *racionales* y las creencias puramente lógicas eran asimismo proyectos de inmortalidad. Eran producciones [que. al](#) aspirar a cierto grado de verdad, aspiraban a cierto grado de durabilidad, y al aspirar a la durabilidad afirmaban la inmortalidad en la que confiaban («mis ideas seguirán vi-

viendo...»). Desde ese punto de vista, la cultura, incluso la cultura racional, es lo que un yo separado hace con la muerte: el yo que está condenado sólo a morir, y lo sabe, y se pasa toda su vida (conscientemente o no) tratando de negarlo, mediante la manipulación de su propia vida subjetiva y erigiendo unos objetos culturales «permanentes» e «intemporales» y unos principios conceptuales como signos externos y visibles de una inmortalidad interior en la que se confía.

No repetiré todo el argumento de Rank. Becker o Brown, o mi nueva formulación de sus elementos esenciales. Veamos, en cambio, un sencillo resumen efectuado por Becker: «Desde el mismo principio, el hombre no podía vivir con la perspectiva de la muerte... El hombre levantaba símbolos culturales que no envejecían o decaían para mitigar el temor de su fin definitivo. Esta manera de considerar las acciones del hombre proporciona una clave directa para desentrañar la historia. Podemos ver que lo que la gente quiere en cualquier época es una manera de trascender su destino físico, quieren garantizar algún tipo de duración indefinida, y la cultura les proporciona los símbolos de inmortalidad o las simbologías necesarios: las sociedades pueden considerarse como estructuras de poder de inmortalidad.»

En *Up from Eden*, intenté mostrar algunas de las formas específicas para cada fase de ese rechazo de la muerte. Puede ser la inmortalidad prometida por el ritual mágico: «Donde hay magia, no existe la muerte». ²³ como resumió Campbell la religión paleolítica. Puede ser la inmortalidad prometida por el mito: «Ser un favorito de los dioses. ser un inmor-

tal», como Becker" resumiría la religión mítica clásica. Puede ser la inmortalidad prometida por la razón. «El dios de su propio pensamiento -dijo L. L. Whyte.⁹⁸ - que como recompensa promete la inmortalidad.» Incluso parece existir una forma muy sutil de proyecto de inmortalidad en los ámbitos anímicos: el último resto del yo separado intuye un Ser intemporal y entonces confunde esa intemporalidad con una *duración eterna* o sentido del yo *permanente* («tu alma inmortal», que no es tal cosa, los textos del Mahayana advierten siempre a los devotos para que no confundan el *alava* causal con un alma permanente)." Lo importante es que, hasta la liberación final -si ésta existe realmente-, queda alguna forma de proyecto de inmortalidad. Estos proyectos son cada vez menos compensatorios en cada nivel superior de la organización estructural, pero nunca están desarraigados hasta que lo está el mismo sentido del yo separado. Antes de ese momento, la vida es una batalla de mana contra tabú.

En resumen, la función de la traslación es la de integrar, estabilizar y equilibrar su nivel presente, asegurando el mana y evitando el tabú en el proceso del intercambio relacional. Esta función, evidentemente, adopta diferentes formas en diferentes niveles, pero la función misma está presente en todos los niveles (Piaget la llama invariable funcional). Junto con las estructuras profundas básicas, y la invariable funcional transformativa, esta capacidad parece formar parte del *aparato nativo* del sistema del yo (cf. el «aparato ⁴²innato» o la «matriz indiferenciada» de Hartmann).

C. *Transformación: muerte y renacimiento en cada nivel*

Al abordar el desarrollo transformativo o vertical, vemos que lo que está en juego es un poco más evidente: a fin de que un individuo se transforme en el siguiente nivel superior, tiene que aceptar la *muerte* del nivel presente de adaptación, es decir, poner fin a una identidad *exclusiva* con ese nivel. Así, por ejemplo, para pasar al mito operativo, el niño tiene que abandonar una fidelidad exclusiva a los deseos mágicos: para pasar a la ciencia racional, el adolescente tiene que abandonar una fijación exclusiva a los resultados míticos: para pasar a la adaptación yóguica, el adulto tiene que rendir y desprender la racionalidad lineal aislada para adoptar una estructura lógico-imaginativa más amplia, y así sucesivamente.¹⁰¹

En cada caso, sólo cuando el yo es lo *bastante fuerte para dejar de existir en ese nivel* puede [trascenderlo.es](#) decir, transformarse en el siguiente nivel superior de verdad específica de la fase, alimento. mana. Cuando el yo se identifica con el nuevo nivel y comienza a adaptarse a su mana-alimento, *entonces* se enfrenta al temor de extinguirse en y para *ese* nivel, y sus procesos traslativos se ponen en marcha para ocultar la nueva versión de mortalidad inevitable que de otro modo paralizaría el movimiento del yo. *El nuevo yo se adapta al nuevo [mana-verdad.se](#) enfrenta al nuevo otro y, en consecuencia, sufre de nuevo el pavor a la muerte, con lo que instiga nuevas medidas de defensa y, por consiguiente, entre otras cosas, erige nuevos proyectos de inmortalidad.*""

El desarrollo, en este sentido, es una serie de proyectos de inmortalidad que cambian progresivamente, mediante el desprendimiento progresivo de las capas de yo para cuya protección estaban diseñados esos proyectos, elevándose así simultáneamente a nuevos niveles de alimento específico de la fase, verdad. mana. *Cada* transformación es un proceso de muerte y renacimiento: muerte en el nivel anterior, y transformación y renacimiento en el nuevo nivel emergente. Y, según los sabios, cuando se han trascendido todas las capas del yo -cuando se ha muerto en todas las muertes-, el resultado es sólo Dios en la Verdad final, y un nuevo Destino más allá del destino resucita desde la corriente de la conciencia.

5. ALGUNOS USOS DE LA PALABRA «RELIGIÓN»

Una de las grandes dificultades al hablar de religión -su sociología, su posible universalidad, sus dimensiones «civiles»- es que se trata de un término que no se puede utilizar sin especificar de inmediato el significado que se le da. Voy a señalar algunas de las maneras en que podemos usar (y usamos) la palabra «religión», y lo que creo que hay realmente detrás de cada caso. Sostengo que cada uno de estos usos es legítimo -somos libres de definir la religión como queramos-, pero *debemos especificar ese significado*. Muchos estudiosos disponen de varias definiciones implícitas pero con frecuencia muy diferentes, y se deslizan entre tales usos de una manera que genera pseudoconclusiones. Numeraré estas definiciones religiosas y seguidamente me referiré a ellas como dr-1. dr-2. etc.

1. *La religión como compromiso no racional*. Este compromiso tiene connotaciones positivas y negativas. Para los teólogos, significa que la religión se ocupa de aspectos válidos pero no racionales, tales como la fe, la gracia, la trascendencia, el *satori*, etc. Para los positivistas, significa que la religión no es

un conocimiento válido; podría tener «significado» para los humanos de una manera emocional, pero no es una cognición verdadera.

Este uso se refleja a menudo en el sentido común. La mayoría de la gente diría intuitivamente que el vudú mágico es una clase de religión, por primitiva que sea, y que los dioses y diosas míticos son indudablemente religiosos, aunque quizá no sean muy «serios». Dirían también que lo que hacen yoguis, santos y sabios es ciertamente religioso. Pero, ¿y la racionalidad científica? Eso no es religioso. Según este uso global, la religión no es tanto algo que se realice en todos los niveles, sino más bien en unos niveles determinados, y en especial los que no son racionales-científicos *per se*. Si uno está a favor de la religión, entonces esta definición implica que la religión es algo en lo que uno puede creer; si está en contra, algo que uno confía superar. En cualquier caso, no es racional, sino que pertenece o, por lo menos, se origina en una dimensión que es distinta de la razón.

2. *La religión como compromiso en extremo significativo o integrador.* Según este uso, la religión no es algo que ocurra en unas dimensiones o niveles concretos no racionales, sino que es una actividad funcional particular en cualquier nivel dado, una actividad consistente en buscar significado. integración. etc. En mi opinión, este uso refleja realmente la búsqueda del mana en cada nivel: la búsqueda de significado, verdad, integridad, estabilidad y relación entre sujeto y objeto (intercambio). Puesto que la traslación-mana, como hemos visto, debe ocurrir en cada nivel de la organización estructural, no importa

que ese nivel parezca «religioso» o «secular»; es religioso, o va en busca del mana. por definición.

Este uso también se refleja en el sentido común. Así, el individuo típico que dice inicialmente que los mitos, santos, sabios y similares son religiosos pero la ciencia *no* lo es, normalmente comprenderá lo que queremos decir si afirmamos: «La ciencia era la religión de Einstein.» Los entusiastas de la película *Star Trek* dicen: «La lógica es la religión de Spock.» En este caso, incluso de esfuerzos puramente racionales se dice que son religiosos, porque, a mi modo de ver.. al igual que todos los niveles, van en busca de su mana específico de fase, y esta búsqueda del mana -*en cualquier* nivel, superior o inferior, sagrado o secular- se entiende naturalmente como religión.

Reparemos en [que. si](#) bien dr-1 y dr-2 son usos aceptables, de todos modos son muy diferentes, casi contradictorios, y a menos que especifiquemos lo que significan, el resultado serán ciertas paradojas y conclusiones espurias. Por ejemplo, dr-1 niega la religión secular y dr-2 la exige; dr-1 niega que la ciencia sea religión y dr-2 dice que lo es (o puede serlo). Ambas posturas son aceptables. mientras comprendamos que detrás de la palabra «religión» existen diferentes funciones. Con frecuencia el sentido común usará ambos significados sin especificarlos, produciendo así una pseudoparadoja. Una persona podría decir: «El señor Jones no va a la iglesia; no cree en la religión... el dinero es su religión.»

3. *La religión como proyecto de inmortalidad.* Aquí se utiliza el término técnico que antes indicamos, pero no es necesario invocar el término en sí. La idea es

sencillamente que la religión consiste, en lo fundamental, en una creencia anhelante, defensiva y compensatoria, creada para mitigar la inseguridad/angustia. Este significado se aplica con frecuencia a la teología pero también ha sido utilizado para empeños racionales y seculares. como cuando Becker dice que el marxismo es la religión soviética, significando no sólo búsqueda del mana (dr-2) sino también rechazo de la muerte. Como hemos visto, esto puede ocurrir en cualquier nivel, y refleja tan sólo el intento de evitar el tabú inherente a ese nivel. En esta función particular, la ciencia hace para el ego racional exactamente lo que el mito hace para el ego del bebé y la magia para el ego infantil: ayuda a velar la aprehensión de la mortalidad definitiva e inevitable proporcionando un sistema de creencias al que «aferrarse». Esto parece ser especialmente cierto en los científicos cuya religión dr-2 (religión del mana) es la misma ciencia. He observado que. cuando se les presiona, defienden su Visión Racional del Mundo con una pasión vehemente tan llena de esperanza en la inmortalidad como la de un vociferante predicador fundamentalista. El caso es que cada nivel, con excepción del último, tiende a constituir alguna especie de proyecto de inmortalidad como parte de sus necesarias estructuras de defensa, y este uso de la religión simplemente se aplica a esta función concreta (aunque es característico que la mayoría de las personas que utilizan esta definición nieguen que haya ninguna otra).

4. *La religión como crecimiento evolutivo.* Éste es un concepto complejo. según el cual la evolución y la

historia constituyen un proceso de autorrealización creciente, o la superación de la alienación mediante el retorno del espíritu al espíritu *como* espíritu. Hegel, por ejemplo, o Aurobindo. En este sentido, la religión es realmente un término que indica el impulso transformativo en general. En este caso, el impulso religioso no significa la búsqueda de significado, integración, mana o valor *en* un nivel dado (que es dr-2). sino extinguirse por completo en ese nivel a fin de hallar estructuras crecientemente *superiores* de verdad-mana, hasta resultar en la Adaptación Realizada de Dios.

5. *La religión como fijación/regresión.* Ya hemos comentado este uso; lo único que hemos de decir aquí es que este significado difiere de dr-1 sólo en que es más específico y siempre derogatorio. La religión no es irracional, sino pre-racional. y eso agota las alternativas. Esta es una teoría estándar de la primitivización: la religión es ilusión infantil, magia, mito.

6. *Religión exotérica.* Esto suele referirse a los aspectos inferiores, exteriores y/o preparatorios de cualquier religión que tiene aspectos superiores, internos y/o avanzados de enseñanza y práctica. Suele ser un sistema de *creencias* utilizado para invocar o apoyar la *fe*. aspectos preparativos de la *experiencia* y *adaptación* exotéricas (véase el capítulo 6 acerca de estas definiciones). Si una religión carece por completo de una dimensión esotérica, entonces esa religión en conjunto se conoce como exotérica (el punto de comparación estriba en las dimensiones esotéricas de otras religiones).

7. *Religión esotérica.* Se trata de los aspectos superiores, interiores y/o avanzados de la práctica religiosa. con la salvedad de que tales prácticas culminan en, o por lo menos tienen como meta, la experiencia mística.

(Para las dos definiciones siguientes necesitamos una explicación preliminar. Una vez un autor define la religión, ha establecido de manera automática algún tipo de criterio en cuanto a una religión «más válida» o «menos válida», simplemente porque cuando se especifica realmente la función de la religión. siempre hay casos mejores y peores. Ahora [bien. la](#) naturaleza de este «mejor» o «peor» depende de la definición previa y básica que el autor dé de la religión. Si se utiliza dr-1 -la religión como una dimensión o ámbito no racional, y en este caso significa ámbito superior-, entonces la religión válida, o más válida, no tiene el significado de experimentar un nivel particular, sino encontrar el mana legítimo en el nivel actual de la persona. Estos son, con toda evidencia. dos significados de «válido» totalmente diferentes, y ello supone una dificultad semántica crónica que no suele reconocerse en la literatura. En consecuencia, no me queda más alternativa que usar dos palabras diferentes -«auténtico» y «legítimo» para especificar estos dos significados de válido.)

8. *Religión legítima.* Es la religión que valida principalmente la *traslación*, lo cual hace generalmente proporcionando «buen mana» y ayudando a evitar el tabú, es decir, proporcionando unidades de significado por un lado y símbolos de inmortalidad por el otro. Si un autor (implícita o explícitamente) define

la religión como una integración significativa de una visión del mundo o un nivel determinados (dr-2), entonces la *religión más integradora* (dentro de esa visión del mundo o nivel) está implicada o definida por el autor para que sea la más válida. En estos casos, puesto que nos referimos a dr-2 como religión del mana en general. nos referimos a sus formas más válidas como religión legítima o «buen mana».

Cuando el mana y los símbolos de inmortalidad predominantes cesan en sus funciones integradoras y defensivas, se produce una *crisis de legitimidad*. Esto puede suceder en los niveles inferiores de la religión mítico-exotérica (por ejemplo, las encíclicas del Papa. basadas como están en nociones biológicas aristotélico-tomistas superadas hace mucho tiempo, han perdido legitimidad para mucha gente), en los niveles medios de la religión secular-racional (p. ej.. el paradigma newtoniano como una visión del mundo ha perdido legitimidad), y en los niveles superiores de la religión mística (p. ej., el budismo mahayana perdió finalmente legitimación en la India, y su lugar fue ocupado por el Vedanta de Shankara). En cada caso, la religión en su función dr-2 deja de proporcionar suficiente integración significativa, por un lado, o suficiente poder de inmortalidad, por el otro. y así pierde su legitimidad, o su capacidad de validar la traslación.

Corolario: el «grado de legitimidad» se refiere al grado relativo de integración. valor-significado, buen mana, facilidad de funcionamiento. evitación del tabú, etc., dentro de cualquier nivel dado. Ésta es una *escala horizontal*; «más legítimo» significa más integrativo-significativo dentro de ese nivel.

9. *Religión auténtica.* Es la religión que valida principalmente la *transformación* de un nivel-dimensión particular considerado más religioso. Cuando un autor, implícita o explícitamente, define la religión como un nivel-dimensión particular de la existencia (rd-1), aquella que *contacte* de forma más completa y atenta con el nivel-dimensión pasa a ser definida por el autor como la «más válida».

Una *crisis de autenticidad* ocurre siempre y cuando una visión del mundo (o religión) prevaleciente se enfrenta con una visión de un *nivel superior*. Esto puede ocurrir en cualquier estadio, siempre que un nivel nuevo y superior empieza a emerger y gana legitimidad por sí mismo. La nueva visión del mundo encarna un poder transformativo nuevo y superior que se enfrenta a la vieja visión, no sólo respecto a su legitimidad sino a su propia autenticidad.

Corolario: El «grado de autenticidad» se refiere al grado relativo de transformación real expresado por una religión dada (o visión del mundo). Esta es una *escala vertical*: «más auténtica» significa más capacitada para llegar a un nivel superior (y no sólo integrando el nivel presente).

Naturalmente, un autor es libre de especificar la naturaleza del ámbito centralmente religioso o superior. En lo que a mí respecta, se trata de los niveles psíquicos, sutiles, causales y fundamentales de la organización estructural y el intercambio relacional. De ello se sigue que, para [mí, la](#) auténtica religión es cualquier teoría y práctica que conduce a una emergencia genuina de esos ámbitos, y la eventual adaptación a los mismos (en el bien entendido de que la religión causal es más auténtica que la sutil, la cual

es más auténtica que la psíquica). En ocasiones utilizaré el corolario «grado de autenticidad» en un sentido más amplio, significando el grado de estructuración del desarrollo *en general* (p. ej., el mito es más auténtico que la magia, la razón es más auténtica que el mito, la visión es más auténtica que la razón, etcétera). Sin embargo, cuando me refiero a religiones auténticas *per se*, son aquellas que han alcanzado un grado de estructuración en o más allá de la frontera del superconsciente (es decir, psíquico o superior). Así, la magia, el mito y la razón pueden ser, y con frecuencia son, religiones *legítimas*, y en ocasiones pueden *expresar* una auténtica intuición religiosa por medio de la experiencia cumbre (véase el capítulo 6). Pero en ninguno de los casos constituyen la fuente de la *auténtica* intuición religiosa, la cual, para mí, es siempre y expresamente trans-racional, no meramente racional, y, desde luego, no pre-racional.

Observemos que, en términos muy generales, cualquier religión (o visión del mundo) puede juzgarse en su grado de validez según dos escalas diferentes e independientemente variables: su grado de *legitimidad* (escala horizontal: grado de suavidad e integridad *traslativas*, medido según la capacidad potencial del mismo nivel dado) y su grado de *autenticidad* (escala vertical: grado de poder *transformativo*, medido por el grado de estructuración jerárquica producida por la transformación). Así, por ejemplo, hay situaciones en las que la magia, en su potencial pleno (por ejemplo, en las sociedades paleolíticas) era tan *legítima* como el mito en su potencial pleno (digamos en las sociedades de la Edad del Bronce), pero el mito era más *auténtico* (englobaba un nivel superior

de organización estructural). Si nuestra escala de legitimidad va de 1 a 10 (grado de utilización del potencial de mana integrador del nivel dado,) y nuestra escala de autenticidad va de 1 a 10 (representando los diez niveles de estructuración indicados en la figura 2), entonces en ese ejemplo las puntuaciones serían (10,4) y (10,5), respectivamente. He aquí algunos otros ejemplos, más corrientes:

El maoísmo tiene (o más bien tenía) un alto grado de legitimidad pero un grado muy mediocre de autenticidad. Era una religión, o una visión del mundo. *legítima* porque aparentemente integraba grandes masas de personas. proporcionaba solidaridad social y cierta medida de valor significativo, y evitaba en gran manera el tabú al ofrecer la ideología de inmortalidad de una revolución popular interminable, jamás extinguida (una puntuación de legitimidad de, digamos, 8-9). Sin embargo, *no* era muy *auténtico*. porque sólo ofrecía adaptación a o en los ámbitos racionales-míticos (5-6): dígame lo que se diga. el maoísmo no produce la realización superconsciente de Dios y sólo Dios. y su adaptación a El. La puntuación del maoísmo es. pues (8-9, 5-6). (Obsérvese que hoy el maoísmo ha perdido su legitimidad en China: la «revolución cultural» y sus acontecimientos posteriores fueron exactamente una *crisis de legitimidad* como antes he definido.) Por otro lado. el marxismo/leninismo soviético es tan poco auténtico como lo fue el maoísmo (5-6) por las mismas razones (no produce transformación psíquica. sutil o causal). pero también parece tener un grado muy inferior de legitimidad (digamos 4-5) con respecto al maoísmo en su apogeo, porque su mana y sus símbolos de in-

mortalidad, aparentemente, han de ser apoyados por unos puntales bastante considerables.' Estos son, pues, ejemplos de más o menos legítimo/inauténtico (8,9 5,6) ilegítimo/inauténtico (4,5 5-6). (Para que mi juicio no se interprete como inclinado hacia el capitalismo protestante norteamericano, me apresuro a añadir que, a mi modo de ver, la «religión civil» norteamericana tiene exactamente las mismas puntuaciones de legitimidad y autenticidad que tenía el maoísmo. En el capítulo 7 comentaremos que esta religión civil se enfrentó a una *crisis de legitimidad* durante los años 1960.)

En cuanto a lo auténtico pero ilegítimo, abundan los ejemplos: cuando el budismo mahayana se extinguió en la India. no fue porque sus principios fuesen inauténticos *per se*. pues todavía englobaban la práctica del nivel causal (9-10), sino porque el hinduismo Vedanta, regenerado por medio de Shankara y acreedor de una raigambre histórica más profunda, se hizo más legítimo con sus devotos. Del mismo modo, el Vedanta es una religión perfectamente auténtica-causal, pero parece que nunca obtendrá una amplia legitimidad en América, donde su puntuación es aproximadamente (1-2. 9-10). De hecho, en Occidente los principios espirituales más esotéricos, al margen de lo auténticos que sean. nunca tuvieron mucha legitimidad (como atestiguan Eckhart, al-Hallaj. Giordano Bruno, y el mismo mensaje causal-esotérico de Cristo).

En cuanto a las religiones que han sido tanto legítimas como auténticas, podemos tomar el budismo Ch'an (Zen) durante la dinastía china Tang, el hinduismo Vedanta en la India desde la época de Gau-

dapada y Shankara hasta la ocupación británica intensificada, o el Vajrayana en el Tíbet desde Padmasambhava a Mao Zedong, cuyas puntuaciones podrían situarse alrededor de (8-9. 9-10).

Cada uno de los nueve (o más) usos indicados de la palabra «religión» tiene su lugar apropiado: algunas expresiones «religiosas» son fijaciones/regresiones, algunas son proyectos de inmortalidad, algunas son generadoras de mana, algunas son auténticas. Pero debemos ser cautelosos y expresar con precisión el uso que queremos indicar, porque de lo contrario afirmaciones como «el impulso religioso es universal», «todas las religiones son verdaderas», «la religión es trascendental», «todas las religiones son una sola en algún nivel profundo», etcétera, en el mejor de los casos carecen por completo de significado y, en el peor, son profundamente engañosas.

6. CREENCIA, FE, EXPERIENCIA Y ADAPTACIÓN

En este capítulo me propongo distinguir la creencia religiosa, la fe religiosa, la experiencia religiosa (mística o cumbre) y la adaptación estructural religiosa (o verdadera adaptación a los niveles de desarrollo en los que la religiosidad es auténtica), pues, una vez más, si todo esto es «religioso», lo es en grados diferentes. La misma serie muestra un compromiso religioso creciente: parece ser que es posible creer sin fe, tener fe sin experiencia y experimentar sin una adaptación completa.

A. Creencia

La creencia es la forma más baja de compromiso religioso y, de hecho, a menudo parece operar sin ninguna conexión religiosa auténtica.¹⁰⁵ El «verdadero creyente» -que no tiene una fe literal, y no digamos una experiencia verdadera- se adhiere a un sistema de creencias más o menos codificado que parece actuar básicamente como un fondo de símbolos de inmortalidad.¹⁰ Puede ser la religión mítico-exotérica (p. ej., el protestantismo fundamentalista,

el sintoísmo laico, el hinduismo popular, etc.), el cientifismo racional, el maoísmo, la religión civil, etcétera. Lo que todos estos sistemas tienen en común, cuando se constituyen en «creencia verdadera», es que se une un nexo ideológico a las cualificaciones que tiene la persona para alcanzar la inmortalidad.

Creo que esto genera una psicodinámica peculiar y secundaria: puesto que las perspectivas de inmortalidad dependen de la veracidad del nexo ideológico, el nexo en su conjunto sólo puede examinarse con la mayor dificultad. Así, cuando tienen lugar los momentos normales e inevitables de incertidumbre o incredulidad (mágico: ¿causa esta danza realmente la lluvia?; mítico: ¿fue creado el mundo realmente en seis días?; científico: ¿qué sucedía antes del *big bang*? etcétera), a los impulsos indagatorios ya no se les permite permanecer en el sistema del yo, pues son amenazas a las cualificaciones que uno posee para la inmortalidad. El resultado es que el impulso de incredulidad tiende a ser *proyectado* en otros y entonces atacado «ahí afuera» con una paciencia obsesiva. El creyente verdadero está siempre en activo, buscando conversos y luchando con los incrédulos, pues, por un lado, la mera existencia de un incrédulo es un tanto menos en la cuenta de la inmortalidad, y, por otro, si el verdadero creyente puede persuadir a otros para que adopten su ideología, ello ayudará a sosegar sus propios impulsos de incredulidad. Si es religioso-mítico, organiza una cruzada contra los pecadores, quema a las brujas y ahorca a los herejes; si es marxista, vive para la revolución que aplastará a los incrédulos (y, entretanto, encarcela «brujas» y psiquiatraza «herejes»); si es científico, a menudo inicia una

diatriba concertada contra las visiones del mundo rivales (heréticas), inclusive, o especialmente, las que, por otro lado, son ridículamente insignificantes (por ejemplo la astrología, los OVNI, Uri Geller, Velikovsky, etc.). No es la exactitud o el error de la visión contraria, sino la pasión peculiar con que la opone, lo que desmiente su origen: lo que uno intenta convertir es su propio yo incrédulo.

En la escala más benigna, la creencia puede servir como expresión conceptual y codificación apropiadas de un compromiso religioso de cualquier grado superior (fe, experiencia, adaptación). En este sentido, el sistema de creencias actúa como una clarificación racional de verdades trans-racionales, así como el «material de lectura» introductor, *exotérico*, preparatorio para los iniciados."⁴ Cuando los sistemas de creencias están así vinculados a una verdadera religiosidad superior (auténtica), se les puede [denominar, no](#) por ellos mismos, sino debido a la asociación, auténticos sistemas de creencias.

B. La fe

La fe va más allá de la creencia, pero no llega tan lejos como la verdadera experiencia religiosa. En general, el auténtico creyente puede darnos todos los motivos por los que tiene «razón», y si uno pone sinceramente en tela de juicio estos motivos, tiende a tomárselo como una cuestión personal (porque, de hecho, uno ha puesto en tela de juicio sus cualificaciones para la inmortalidad). Su sistema de creencias es una política de permanencia. Por otro lado, la

persona de fe suele tener una serie de creencias, pero su compromiso religioso no parece generado únicamente, o incluso de manera predominante, por las creencias. Con frecuencia, la persona no puede decir con exactitud por qué tiene «razón» (en su fe), y si uno critica los razonamientos que ofrece, generalmente lo toma todo con bastante filosofía. En mi opinión, esto se debe a que la creencia, en estos [casos](#), [no](#) es la fuente verdadera del compromiso religioso, sino que más bien la persona intuye de algún modo al mismo Dios como inmanente en este mundo y esta vida, a los que también trasciende. Las creencias pasan a ser algo secundario, puesto que la misma intuición puede expresarse en una serie de maneras en apariencia equivalentes («Le llaman con muchos nombres, aunque en realidad es Uno solo»). La persona de fe tiende a huir del literalismo, el dogmatismo, el evangelicalismo, el fundamentalismo, que definen casi exclusivamente al creyente verdadero."

Paradójicamente, la persona de fe sufre con frecuencia grandes y angustiosas *dudas* religiosas, que el creyente verdadero nunca experimenta. El creyente verdadero ha proyectado sus dudas en otras personas, y está demasiado ocupado tratando de convertirlas para prestar atención a su propia situación interior. Sin embargo, la persona de fe empieza a trascender las creencias meramente consoladoras, y se abre así a dudas intensas, que con frecuencia toma por un signo de *falta* de fe, cosa que le preocupa en extremo. Pero, generalmente, ése no es el caso.

He aquí lo que parece ocurrir: la persona de fe in-

tuye, aunque de una manera preliminar y algo vaga, la existencia de Dios. Esto, por un lado, le proporciona cierto grado de paz y estabilidad interna, así como una liberación de la mera creencia. Por otro lado, y precisamente a causa de esa misma intuición, la persona anhela una mayor proximidad a Dios, un conocimiento de Dios y una unión con El más completos. Puesto que la persona no ha llegado todavía a esa mayor proximidad, su estado actual entra, por comparación, en una fase de *duda* (y anhelo). De hecho, *cuanto mayor es la intuición fe, mayor es la duda*. El zen tiene un profundo proverbio al respecto:

Gran duda, gran iluminación;
Pequeña duda, pequeña iluminación;
Ninguna duda, ninguna iluminación.

Esto es muy diferente de la certeza literal y dogmática del verdadero creyente.

No parecen existir más que dos maneras fundamentales de aliviar esta duda y este anhelo. Una consiste en volver a la mera creencia y vestir la duda con unas formas más rígidas y externas (p. ej., símbolos de inmortalidad). La otra consiste en actuar sobre el anhelo y seguir adelante para tener experiencias.

C. Experiencia

La experiencia va más allá de la fe, y consiste en un encuentro real y una cognición literal, por breve que sea. Tal como la utilizo aquí, experiencia signifi-

fica *experiencia cumbre*,^{b1} una intuición temporal de uno de los niveles *auténticos* de la organización estructural religiosa (psíquica, sutil, causal), así como el influjo de ese mismo nivel. En mi opinión, la experiencia religiosa auténtica debe diferenciarse del mero frenesí emocional, de los trances mágicos y el entusiasmo por el mito que comparten las masas. todo lo cual tiene como resultado una suspensión temporal de la razón mediante la regresión a las adaptaciones pre-racional es, deslizamiento que es por completo distinto de la epifanía trans-racional. Normalmente, los frenesíes pre-rationales tienen un talante chthónico*, con una carga emocional, están ligados al cuerpo y no son intuitivos¹⁰; se trata de un cortocircuito emocional que chisporrotea y burbujea con una corriente orgiástica inconsciente. La epifanía transracional puede producir una sensación de dicha, pero también es numinosa, noética, iluminativa y. lo más importante de todo, va acompañada de mucha intuición o comprensión.^{6, 7}

Las auténticas experiencias cumbre (en oposición a los cortocircuitos emocionales extáticos) suelen ocurrirles a personas que han evolucionado hasta llegar al nivel racional de adaptación estructural. aunque en ocasiones les ocurren a quienes están en un nivel mítico o mágico. Mientras que la fe parece conducir a la experiencia, los sistemas de creencias parecen inhibirla, pero ninguna de estas correlaciones es altamente positiva; las experiencias cumbre son muy conocidas porque pueden producirse en

¹⁰ En mitología. relativo al mundo de los muertos, sus dioses y espíritus. (N. del T)

cualquier persona sin ningún motivo aparente.⁶¹ Cuando se producen en una persona que anteriormente rechazaba el compromiso religioso, tales experiencias pueden dar lugar a una «conversión». y entonces el individuo adopta una creencia religiosa determinada a fin de dar sentido a lo que «se le reveló» (por ejemplo, San Pablo).

Si un auténtico creyente religioso-mítico tiene una experiencia cumbre verdadera, esto suele ejercer en él un efecto desproporcionado de activación de sus símbolos míticos de inmortalidad. El resultado es un creyente «renacido», situación especialmente explosiva. Para empezar, la experiencia analítica^{29, 36} ha revelado de manera inequívoca que el auténtico creyente mítico suele poseer un superego caracterizado por la aspereza (agresión internalizada), un sentimiento de culpabilidad excesivo, un excedente de represión, con frecuencia fraguado en la esfera de una familia opresiva/puritana en exceso. Una de las razones por las que el auténtico creyente mítico podría haberse convertido en primer lugar en un auténtico [creyente. es](#) el intento de compensar el excedente de culpabilidad.. estableciendo relaciones con un padre mítico ficticio que esta vez perdonará las transgresiones que generan la culpabilidad (impulsos sexuales-emocionales). Al mismo tiempo_ los impulsos inaceptables y culpables pueden proyectarse como un mundo de sucios pecadores que están ahí afuera. (Creo que ésta es la razón de que un «pecador», en tales casos, suela ser dos cosas: un incrédulo, o una amenaza para la creencia en la inmortalidad, y un incrédulo «sucio», o contaminado de culpabilidad sexual-emocional.)

Cuando a ese tipo de sistema de creencias le afecta una auténtica experiencia cumbre, el sistema la *traduce* a los términos de sus propios símbolos de inmortalidad. Así, toda la ideología parece recibir una sacudida santificante, lo cual permite al áspero supe-rego ser extrovertido, incluso más de lo usual, y presa de un furor moralizador y proselitista; y el auténtico creyente, ahora con la aprobación absoluta del mismo Dios Todopoderoso, se aplica a rehacer el mundo a su propia imagen. Una intuición *vertical*, normalmente yóguica/santa, se convierte en un impulso hacia adelante *horizontal*, porque el nivel de la adaptación estructural es incapaz de contener y sostener el flujo cognitivo.

Por otro lado, pero más raramente, una auténtica experiencia cumbre podría convertir a un auténtico creyente en una persona de fe, con la disminución consiguiente de una pasión por la creencia particular y la apertura a una tolerancia más universal.

La misma experiencia cumbre puede *originarse* aparentemente en cualquiera de los tres ámbitos superiores de la persona, como potenciales estructurales todavía no realizados -psíquico, sutil, causal- y en cada caso diferirá la experiencia de la naturaleza precisa (panenhénica, teísta, monista). También es importante determinar en qué nivel de la adaptación estructural presente se «vierte» el influjo, pues eso parece determinar la forma de su expresión definitiva: mágica, mítica, racional.

Repare el lector en que, incluso con nuestro sencillo esquema, hemos sugerido nueve variedades sustancialmente diferentes de auténtica experiencia cumbre: influjo psíquico, sutil o causal vertido en

unas estructuras mágicas, míticas o racionales. Creo que puedo aportar numerosas *pruebas estructurales* para cada una de estas nueve epifanías, con la salvedad de que los pares más extremos (p. ej., la mágica y la causal) son estructuralmente tan difíciles de conseguir que, a todos los efectos prácticos, son inexistentes. Aparte de esa excepción, los ejemplos de los otros ocho pares son bastante abundantes. El shamanismo típico, por ejemplo, parece ser magia panenhénica, o intuición psíquica vertida en estructuras mágicas.¹⁰⁵ Joseph Campbell²³, por su parte, ha presentado pruebas de que los shamanes más avanzados y esotéricos comprendían que existía realmente un ser detrás de las poliformas de las epifanías naturales o panenhénicas: un ejemplo de magia teísta. La experiencia de Moisés en el monte Sinaí parece haber sido un mito teísta, o revelación de nivel sutil que inunda una adaptación mítica.¹⁰⁵ El primer satori importante de un moderno estudiante de zen es racional monístico, o una intuición de identidad causal que irrumpe en y a través de una adaptación racional." La famosa experiencia mística de Bertrand Russell parecía en gran medida racional teísta, o iluminación de nivel sutil que inundaba la lógica. Por otro lado, la forma más corriente en la actualidad de experiencia místico/religiosa parece ser yóguica o racional panenhénica. El individuo que está en un nivel racional de adaptación tiene una experiencia «furtiva» de la dimensión psíquica, algo que a menudo está detrás de todo, desde la experiencia de los estudiosos racionales («¡ajá!» «¡eureka!») hasta los vuelos más mundanos de la felicidad extática que, en ocasiones, interrumpen las

traslaciones racionales y deliberadas de la persona.'

Finalmente, existe un significado esotérico o altamente avanzado de la experiencia cumbre: una persona que esté ya en el nivel psíquico puede tener una experiencia cumbre del sutil o el causal; y una persona que esté en el nivel sutil puede tenerla de lo causal. De aquí que a veces sea muy difícil distinguir las religiones yóguicas, santas y sabias, porque en ocasiones las tres afirman que todas las cosas son meras modificaciones de una Realidad Única radiante, pero sólo la última lo afirma desde el punto de vista de una adaptación estructural permanente, mientras que las otras basan la afirmación en la mera experiencia cumbre.'- 22, 105 Ahora investigaremos esa distinción.

D. Adaptación estructural

Una experiencia cumbre, por auténtica que [sea](#), no deja de ser un mero atisbo de los niveles de organización estructural que se pueden lograr de una manera permanente a través del *crecimiento transformativo* superior y la adaptación estructural.'^o En esta sección examinaremos las implicaciones de ese punto de vista.

Antes del influjo moderno de las religiones orientales en Occidente, la mayoría de los estudiosos de la religión, psicólogos y sociólogos tendían a considerar la religión exclusivamente desde el ángulo de la creencia y/o la fe. A través, en gran [medida](#), de la influencia de la religión oriental, pero debido también a un creciente interés por el misticismo cristiano, el

neoplatonismo, etcétera, la idea de *experiencia religiosa verdadera* (normalmente mística) se añadió a la creencia y la fe.

En ciertos aspectos, los psicólogos estuvieron en cabeza de esta exploración. *Varieties*, de William James, fue una investigación clásica, la cual llegaba a la conclusión de que el manantial de la religión no era la creencia ni la fe, sino la experiencia directa. James observó que, al fin y al cabo, todas las religiones del mundo comenzaron como una experiencia de algún profeta o vidente, y sólo más tarde se codificaron en sistemas de creencias que exigían fe. Carl Jung dirigió sus investigaciones a las posibles fuentes arquetípicas de tal experiencia, y luego, en fecha relativamente reciente, los estudios de Maslow convirtieron la *experiencia cumbre* en el paradigma fundamental de la auténtica religiosidad.

Esto ha tenido ventajas e inconvenientes. Por apropiado y conveniente que fuese el paradigma de la cumbre para ayudar a los estudiosos a ver más allá de la creencia y la fe, hacia la experiencia directa, el mismo paradigma nos ha cegado al hecho de que la adaptación auténtica a esos dominios superiores es una posibilidad permanente y estable y no una experiencia meramente huidiza. Por ejemplo, una persona puede evolucionar al nivel de santidad o de adaptación estructural con la misma estabilidad y funcionamiento continuo, al final de esa evolución, que una persona que ahora puede operar en el nivel lingüístico.' No hablamos de tales adaptaciones estables como «experiencias», del mismo modo que no decimos, de la persona típica, que «está teniendo una experiencia lingüística»; está *en* el nivel lingüís-

tico, *como* tal nivel, más o menos continuamente.

Una vez vemos que, más allá de la mera experiencia transitoria, la religiosidad auténtica podría implicar realmente una transformación del desarrollo y una adaptación estructural concretas, introducimos una revolución en la validez cognitiva del conocimiento espiritual y las pretensiones de verdad, pues la mera creencia no se puede verificar cognitivamente, ya que carece de un referente manifiesto. como tampoco la fe se puede verificar, porque no tiene ningún contenido necesario. En consecuencia, cuando psicólogos y teólogos presentaron la *experiencia* mística, creyeron que finalmente tenían una manera de verificar o basar cognitivamente sus pretensiones religiosas, porque la experiencia es por lo menos concreta. Por desgracia. también es transitoria, huidiza, imposible de contrastar, demasiado personal y en conjunto demasiado breve para efectuar cualquier afirmación de validez cognitiva, como los filósofos explicaron con mucha satisfacción (y corrección).

Por otro lado, si entendemos que las pretensiones de conocimiento yóguico. santo y sabio no se basan en la creencia, la fe o la experiencia transitoria, sino en verdaderos niveles de estructuralización, cognición y desarrollo, entonces las estructuras profundas de sus afirmaciones de que son verdaderas adoptan una categoría perfectamente apropiada. verificable y reproducible. De hecho, asumirían precisamente el mismo tipo de categoría que los niveles de Piaget y las etapas de Kohlberg, por ejemplo, y así se podrían demostrar de la misma manera básica, mediante los análisis estructurales de las etapas en cualquier co-

munidad, correspondientemente adaptada, de fieles con una evolución adecuada. (Volveremos sobre esto en el capítulo 9.)

Comprendo que los teólogos estén pasando ahora de la creencia y la fe a la experiencia, movimiento que genera mucha expectación, entusiasmo y controversia*. Si bien todo eso es un paso en la dirección correcta, me parece que es preciso tener en cuenta sus graves limitaciones y que debemos seguir adelante, lo más rápidamente posible, desde el paradigma de la experiencia cumbre al paradigma de la adaptación estructural.

* Véase *The Heretical Imperative*. de Peter Berger.