

8. CONOCIMIENTO E INTERESES HUMANOS

En este capítulo voy a ocuparme de la obra de Habermas sobre el conocimiento y los intereses cognitivos como base de partida para ampliar la sociología y, en especial, una sociología crítica, en una formulación que sea realmente más completa, capaz de abarcar adecuadamente el *conocimiento* y el *interés* cuya espiritualidad sea auténtica o que sean en verdad trascendentales. Puesto que sólo deseo sugerir ciertas posibilidades, llevaré a cabo mi comentario en un nivel más generalizado y preliminar que el habitual.

Habermas³⁸ distingue tres modos principales de indagación y conocimiento: el empírico-analítico, que trata de los procesos objetivables; el histórico-hermenéutico, que apunta a la comprensión interpretativa de las configuraciones simbólicas; y el crítico-reflexivo, que engloba operaciones cognitivas del pasado y las somete así a cierto grado de intuición.

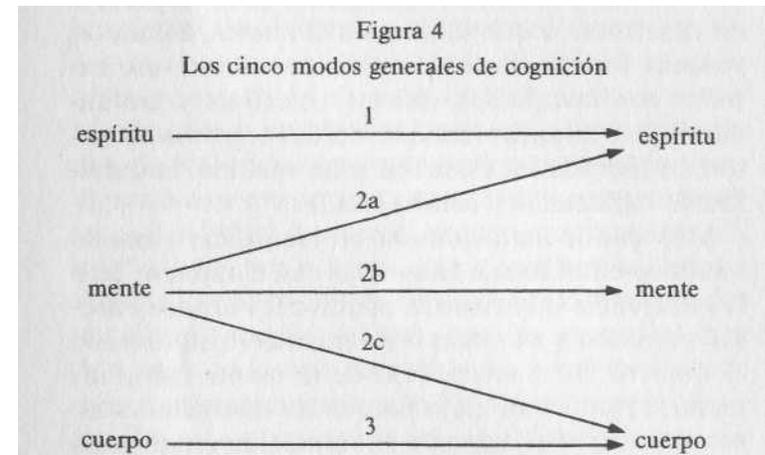
La parte especialmente intrigante de la teoría de Habermas estriba en que cada modo está vinculado de manera intrínseca a un tipo de *interés* humano, pues el conocimiento como tal es algo siempre mo-

vido y en movimiento. Para tener una idea de lo que Habermas entiende por intereses cognitivos, si cada vez que el lector quisiera saber algo se preguntara: «¿Por qué quiero saber esto?», y entonces eliminara todos los motivos puramente personales e idiosincráticos, tendría el *interés cognitivo general* que orienta el proceso particular de indagación.

Según Habermas³⁸, «el enfoque de las ciencias empíricas-analíticas incorpora un interés *cognitivo técnico*: el de las ciencias histórico-hermenéuticas incorpora uno *práctico*, y el enfoque de las ciencias orientadas críticamente incorpora el interés cognitivo *emancipador*». Interés *técnico* es el interés en predecir y controlar los acontecimientos en el entorno objetivable. El interés *práctico* es el interés por comprender y compartir las reciprocidades de la vida, la moralidad, las intenciones, los objetivos, valores, etc. Interés *emancipador* es el interés por eliminar las distorsiones y apremios del trabajo, el lenguaje o la comunicación que resultan de su falta de [transparencia de](#) la inexistencia de conciencia crítica al examinarlos. (En este punto recuerdo al lector que antes hemos distinguido entre emancipación horizontal, que se propone enderezar las distorsiones en cualquier nivel dado, y la emancipación vertical, que apunta a un nivel superior. Habermas se ocupa sólo de la primera, y por ello siempre me referiré al suyo como interés emancipador horizontal.)

Ahora voy a tomar dos atajos. Primero voy a usar sólo nuestros tres dominios generales del subconsciente, el autoconsciente y el superconsciente, con los nombres de sensoriomotor-físico, racional-mental y trascendental-espiritual. o, para abreviar, cuer-

po, mente y espíritu. El cuerpo posee cierto grado de conocimiento presimbólico o sensorial; la mente trabaja con el conocimiento simbólico y el espíritu se ocupa del conocimiento trans-simbólico o gnosis. Obsérvese que la mente, que es el modo simbólico, puede formar símbolos de cada uno de los tres dominios: el mundo material, el mismo mundo mental y el mundo espiritual. Estos tres 'modos de conocimiento simbólico, cuando se añaden a la gnosis trans-simbólica y la conciencia pre-simbólica, nos dan cinco modos generales de cognición, indicados en la figura 4.



El número 1 es la gnosis espiritual, o conocimiento directa y sin ningún intermediario del espíritu como tal espíritu. El número 2a es lo que se ha llamado razón paradójica o mandálica, porque es el intento mental de convertir en símbolos mentales lo que finalmente es transmental, y el resultado es siem-

pre finalmente paradójico. El número 2h es el conocimiento que tiene la mente de otras mentes. o la conciencia de un símbolo de otros símbolos. como cuando el lector lee estas páginas. El número 2c es la conciencia que tiene la mente del mundo físico y sensorial, o los modelos-símbolos utilizados para representar el mundo presimbólico. El número 3 es la aprehensión sensorimotora del mundo sensorimotor. o la comprensión presimbólica del mundo presimbólico.

En mi opinión, esas formas de conocimiento están basadas en los mismos niveles de organización estructural. Las estructuras profundas de la conciencia en desarrollo. o que se forma a sí misma. dictan las mismas formas de esas cogniciones: hasta ese extremo son invariables, innatas, colectivas y profundamente arraigadas (aunque. desde luego. sus estructuras superficiales están. en gran medida. culturalmente moldeadas y condicionadas).

Mi segundo atajo consiste en identificar el modo analítico-empírico de Habermas con el número 2c. o la conciencia que tiene la mente del mundo sensorial empírico, y su modo hermenéutico-histórico con el número 2b. o interacción de la mente con otras mentes. Esto es un atajo porque las distinciones no son precisas. Por ejemplo, en la medida en que una ocasión hermenéutica tiene un componente empíricamente objetivo. ese componente puede convertirse en objeto de la indagación analítica empírica: del mismo modo. en la medida en que una ocasión sensorial objetiva se comprende de una manera interpretativa. puede ser objeto de indagación hermenéutico-histórica. Sin embargo. creo que la forma cen-

tral, el mismo paradigma de la indagación analítico-empírica es la mente simbólica que refleja el mundo presimbólico. Y el paradigma de la indagación hermenéutico-histórica es la mente simbólica que interactúa con la mente simbólica. Dicho de una manera vulgar, la primera es mente que refleja materia. mientras que la última es mente que refleja mente. Así que. a modo de generalización, utilizamos el número 2b como hermenéutico-histórico y el número 2c como analítico-empírico, y les asignamos sus intereses cognitivos respectivos, moral-práctico y predictivo-técnico, todos ellos relacionados en la figura 5.

¿Qué hacemos. pues. con el interés emancipador-horizontal de Habermas, el interés de «aclarar» las distorsiones en el intercambio relacional en cada nivel principal? Si el conocimiento y los intereses humanos se basan realmente en *estructuras*. deberíamos poder señalar una estructura central como paradigmática de este interés emancipador (como señalamos. el número 2c para el técnico-empírico. etc.). Y no obstante. por razones que se verán más claras a medida que avancemos, ninguno de los cinco modos cognitivos cumple del todo con los requisitos. Por una parte, el interés emancipador-horizontal puede operar aparentemente en todos o casi todos los niveles. Por otra, no es *necesariamente* operativo, sino que sólo existe si ha habido distorsiones que exijan clarificación. Como dice Habermas.³⁸

Comparados con los intereses técnicos y prácticos en el conocimiento, que se basan en estructuras (¿invariables? [es decir. ¿profundas?]) de acción y experiencia profundamente arraigadas... el interés eman-

cipador [horizontal] en el conocimiento tiene una condición derivativa. Garantiza la conexión entre el conocimiento teórico y un «dominio de los objetos» de la vida práctica que es resultado de la comunicación sistemáticamente distorsionada y la represión apenas legitimada.

En otras palabras, el interés emancipador horizontal está arraigado no tanto en unas estructuras específicas *per se*, pues entonces sería continuamente activo, sino más bien en la *tensión* estructural causada por la distorsión estructural, y su propósito es eliminar la fuente de la tensión. Una vez desaparecidas las tensiones, el interés horizontal emancipador pierde su vigor. En consecuencia, no es sorprendente que los dos únicos ejemplos importantes de tales intereses horizontales-emancipadores ofrecidos por Habermas (aparte de su propia obra) sean el psicoanálisis freudiano y la crítica materialista marxista.

Por ponerlo en términos sencillos, la necesidad del psicoanálisis sólo se plantea cuando algo «sale mal» en el desarrollo psicológico. Las distorsiones psicológicas -represiones y opresiones- provocan las tensiones psicológicas, y estas tensiones sólo pueden resolverse mediante una reflexión crítica o un análisis de lo que «salió mal»; el *interés* de este conocimiento reflexivo-crítico es la *emancipación* de tales distorsiones, obstrucciones y represiones. La crítica económica-material marxista funciona de una manera similar: las opresiones económicas pasadas (históricas) dan lugar a tensiones sociales, y estas tensiones (lucha de clases, falsa conciencia, trabajo alie-

nado, ideología opaca) sólo pueden resolverse mediante un análisis crítico de su génesis histórica (de desarrollo), con un interés en la emancipación de tales distorsiones económicas opresivas. Lo que hace el mismo Habermas, con su filosofía de la ética comunicativa, es utilizar la indagación reflexivo-crítica y el interés emancipador horizontal en un intento de iluminar y luego corregir las distorsiones y las coacciones en lo que debería ser un *intercambio comunicativo* libre y abierto. La opresión de la comunicación y el intercambio intersubjetivo da lugar a distorsiones en el mismo discurso (y la verdad): la propaganda es el ejemplo más sencillo. Tales «comunicación sistemáticamente distorsionada y opresión apenas legitimada» generan a la vez la posibilidad y la necesidad de una indagación reflexiva-crítica de tales distorsiones, con un interés en la emancipación de esa comunicación opaca. En los tres casos, una vez aclaradas las distorsiones, tanto la necesidad del análisis como el interés en la emancipación tienden a extinguirse, puesto que han cumplido su objetivo disolviendo su propia fuente.

Por mi parte añadiría tan sólo que, en mi opinión, el hecho de que Freud y Marx fueran conscientes de la importancia del intercambio comunicativo en sus diversos campos no debería ocultar el hecho de que la obstrucción económica-material (que interesó mucho a Marx, pero no en exclusiva), la obstrucción sexual-emocional (que interesó sumamente a Freud, pero tampoco en exclusiva) y la obstrucción comunicativa (que interesa mucho a Habermas, pero no en exclusiva) se refieren a niveles estructurales muy diferentes de intercambio relacional y distorsión po-

tencial. *El interés emancipador horizontal puede entrar en juego respecto a cada uno, pero la dinámica verdadera es algo diferente en cada caso. porque el dominio de los fines de cada uno tiene una estructura diferente. Dicho en términos sencillos. aclarar o «poner en orden» la materia, el sexo y la comunicación son formas de emancipación horizontal. pero la dinámica concreta difiere en cada caso porque la dinámica de la materia, las emociones y los pensamientos son diferentes. Al fin y al cabo. el asesinato de Sócrates. por ejemplo, no fue el resultado de una distorsión económica-material ni de una represión sexual-emocional. sino de una opresión comunicativa. Estas diversas distorsiones, como los niveles a los que infectan, son jerárquicas. y en esa jerarquía de enfermedad, lo que Marx hizo *principalmente* para la esfera material y Freud para la esfera emocional. Habermas lo está haciendo ahora principalmente para la esfera comunicativa (mental). Estos tres teóricos encarnan ejemplarmente el interés emancipador horizontal en estos niveles. (Todavía esperamos al analista que estudie con la misma brillantez las distorsiones y opresiones de la [espiritualidad. la](#) represión de la [trascendencia. la](#) política del Tao. la negación del Ser por parte de los seres).*

Ahora podemos completar la figura 5 añadiendo las demás formas de conocimiento y sus intereses respectivos. A título de ensayo. sugiero lo siguiente: el interés del modo número 3. o conocimiento corporal del mundo [sensible. es](#) *instintivo*: los esquemas de la cognición sensorial motora se basan en la supervivencia instintiva. El interés del modo número -la. o el intento de la mente para razonar acerca del espíritu.

es [coterrulógicu. es](#) decir. interés en la salvación: un intento de abarcar el espíritu en términos mentales a fin de orientarse uno mismo hacia una intuición trascendental o ayudar a «imaginar» el reino espiritual a las mentes que aún no están tan *interesadas*. (Esa imagen es siempre paradójica en último término. como explicaron Kant y Nagarjuna. pues ni entorpece el interés humano en lo divino ni restringe el uso de la razón mandálica, es decir, que hay alguna información útil en la afirmación mandálica-paradójica de que el espíritu es perfectamente trascendente e inmanente.) El interés de la gnosis. modo número 1. o el conocimiento del espíritu como tal [es- píritu. es](#) *liberador*, es un interés en la liberación radical (satori. moksha. wu. liberación). Si el interés soteriológico desea presentar al yo un conocimiento superior, el interés liberador se propone disolver el yo en un conocimiento superior *como ese* [conoci- miento. es](#) decir. conocimiento que tiene el espíritu del espíritu y como espíritu. El primero. como yo. desea que el espíritu le salve: el último. como espíritu. desea trascender el yo.

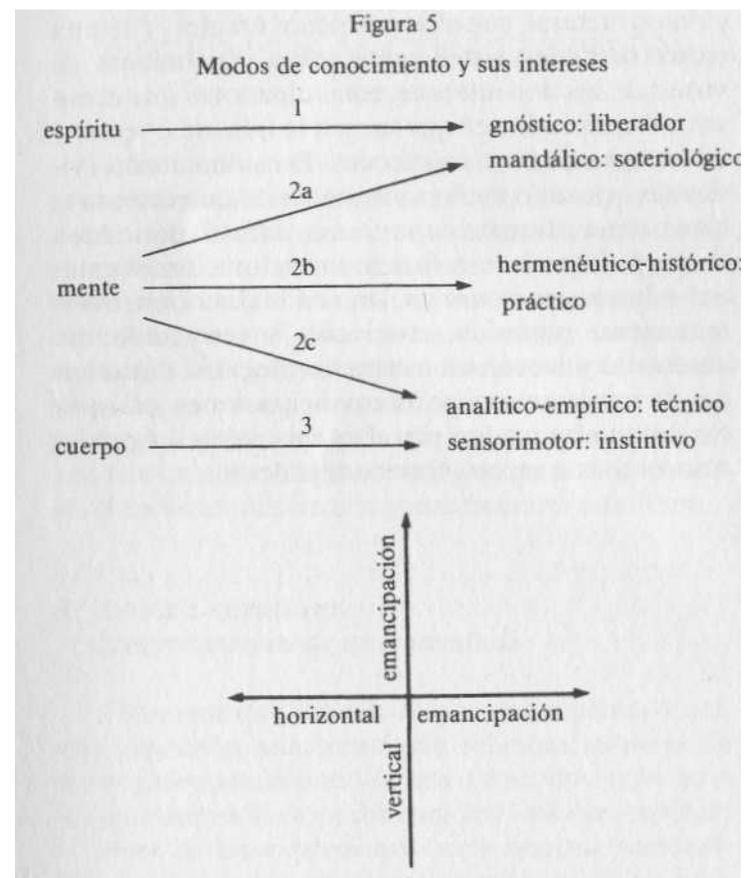
Queda por contentar el interés emancipador vertical. Al igual que su primo. el interés emancipador horizontal, está generado no tanto por una estructura específica como por una *tensión* estructural. y su interés estriba en eliminar la fuente de la tensión. Pero en este caso la fuente no es una tensión *dentro de* un nivel particular. sino una tensión *entre* niveles: de manera específica. la tensión de *emergencia*, la tensión de una transformación que se acerca. o un cambio vertical en los niveles de organización estructural. El propósito de este interés emancipador

vertical es liberar la [conciencia](#). no de una distorsión que podría darse o no dentro de un nivel, sino de la perspectiva relativamente limitada ofrecida por ese nivel incluso en el mejor de los casos, y hacer esto mediante la apertura de la conciencia al siguiente nivel superior de organización estructural. Este interés no puede calmarse poniendo en orden las distorsiones dentro de un nivel, sino sólo mediante la emergencia del siguiente nivel superior. Podemos suponer que entonces el interés se extingue temporalmente hasta que (y en caso de que suceda tal cosa) las limitaciones inherentes del siguiente nivel empiecen a manifestarse cada vez más, y se ejerza de manera creciente la emancipación *desde*, y no *dentro de*, ese nivel. Si no se produce una detención, ese interés emancipador vertical continuará periódicamente hasta la emancipación final, esto es, hasta el satori. En ese punto, la última forma de interés emancipador vertical coincide precisamente con el interés liberador: es decir, ambos son los mismos en el límite asintótico del crecimiento. En conjunto, el interés de la emancipación horizontal es poner en orden la traslación, mientras que el interés de la emancipación vertical es promover la transformación.

La figura 5 relaciona estos modos de conocimiento y sus intereses.

Sostengo, pues, por introductoria que pueda ser esta posición, que cuando sumamos estos modos e intereses diversos de conocimiento humano a los diversos niveles de organización estructural e intercambio relacional del individuo humano compuesto, con todos los corolarios y despliegues psicológicos sugeridos en los capítulos anteriores, tenemos el

bosquejo de una teoría sociológica bastante global (aunque lejos de estar completa): un esqueleto, por así decirlo. Aquí tenemos la mayor parte de los huesos, aun cuando no conozcamos aún todo aquello que han de sostener, pero, por lo menos, hemos



Un Dios sociable

hecho un espacio perfecto y apropiado para las dimensiones prepersonales, personales y transpersonales de la existencia: sus niveles, su [desarrollo](#), la naturaleza social de su intercambio, sus posibles distorsiones represiva (psicológica) y opresiva (social), sus modos de conocimiento e interés, su organización estructural, sus relaciones funcionales. Y es una teoría sociológica realmente *crítica y normativa*, en virtud de los dos intereses emancipadores que alzan sus cabezas cada vez que surgen la falta de libertad y de transparencia estructurales. Esta dimensión crítica (lo que salió mal) y normativa (lo que debería ir bien), especialmente en su forma [vertical](#), [no](#) se basa en la preferencia [ideológica](#), la inclinación dogmática o la conjetura teórica, sino en la dirección, inherentemente preferida, observable y verificable, del desarrollo y la evolución estructurales, una dirección que se revela en sucesivas emancipaciones jerárquicas, las cuales juzgan por ellas mismas a sus predecesores más o menos trascendentales.

9. METODOLOGÍA, RESUMEN Y CONCLUSIÓN

Quisiera resumir y concluir este esbozo con un ejemplo de la metodología propuesta en una investigación sociológica de un grupo religioso, recalcando en especial el asesoramiento psicoterapéutico que pudiera solicitarse (no es que semejante terapia sea necesaria, pero el tema siempre parece surgir con respecto a los «grupos religiosos», por lo que aprovecharé la oportunidad para hacer un comentario en general). Éste no será más que un ejemplo especializado de la metodología sociológica general implícita en el modelo que hemos presentado en este libro.

A. Análisis estructural (determinación de autenticidad)

1. Siempre que los sociólogos se encuentran con tala expresión aparentemente religiosa, además (le otros enfoques metodológicos (descritos más adelante), pueden llevar a cabo un análisis *estructural* de la *forma* de las expresiones, simbologías, intercambios psicosociales, etcétera. El propósito de ese análisis estructural estandarizado es llegar a la estruc-

tura profunda que sustenta y dirige las operaciones (es decir, traslaciones) de las mismas estructuras superficiales, por medio de una creciente sustracción/abstracción.', 'o, 101 En efecto, este análisis se propone asignar todas las estructuras superficiales a su estructura profunda apropiada, mediante la demostración de que obedecen a las reglas transcriptivas de la estructura profunda particular (o que pueden resolverse en la estructura profunda mediante la transcripción).

Semejantes análisis estructurales podrían incluir cualquiera de los tests ideados por Kohlberg; Loevinger: Broughton, Sullivan, Grant y Grant; Isaacs-, Peck; Bull. Selman y Graves. Loevinger" ha demostrado que esas diversas formulaciones son *aproximadamente* correlativas; en cualquier caso, bastan para darnos una primera aproximación del grado de organización estructural general alcanzado por los sistemas de creencias centrales adoptados por el grupo. No nos interesan demasiado las puntuaciones de miembros determinados, aunque éstas, desde luego, pueden obtenerse (y deben obtenerse para cualquier miembro concreto que desee asesoramiento). Más bien nos proponemos analizar estructuralmente los sistemas de las creencias centrales por las que el mismo grupo se define. Una manera de determinar este extremo consiste en analizar estructuralmente la ocasión que define la pertenencia al grupo; es decir, ¿qué interacción, serie de interacciones o estructuras de creencias debe internalizar una persona para que se la reconozca socialmente como miembro de este grupo? ¿Qué debe poseer una persona antes de que se la considere oficialmente como perteneciente al

grupo? ¿Qué nivel de «alimento» tienen que digerir los iniciados a fin de constituir una «familia»? Y es que la ocasión encarnada por ese mana es lo que señala el nivel central o nivel básico de organización estructural por el que el grupo define su propia identidad y alrededor del que gira inevitablemente. Si hay niveles de iniciación/creencia, el análisis se aplica a cada nivel. (En cuanto a los tests estructurales para los niveles auténticos superiores, véase la sección A, 3.)

2. Una vez efectuada una determinación aproximada de la estructura profunda de nivel central, se puede determinar su localización relativa en la jerarquía de estructuralización en desarrollo. Por ejemplo, ¿es este «compromiso religioso» arcaico, mágico. mítico, racional, psíquico, sutil, causal? (O, por ejemplo, según Loevinger: ¿simbiótico, impulsivo, autoprotector, conformista, consciente, individualista, autónomo, integrado? etcétera.)

Esta determinación, o algo parecido a ella, tiene una importancia especial para aconsejar con respecto a las intenciones, porque un servicio psicoterapéutico (y un trabajo social) es una gran ventaja, como la psicología del ego psicoanalítico ha demostrado claramente, para conocer el grado de estructuralización alcanzado por el sistema del yo en cuestión." ¿Hay elementos de fusión arcaicos (indisociación del yo grupal, «unicidad» arcaico-urobórica, tendencias canibalístico-orales? ¿Está presente una estructura «fronteriza» (mágico-psicótica. animística, de confusión totémica, sistemas de referencia ilusorios? ¿Hay una conformidad extrema de pertenencia mítica (con terror a la individualidad, entrega de la vo-

Junta propia y la autodeterminación. anhelo de pertenencia y asociación al culto. dependencia pasiva de figuras autoritarias)? ¿Hay una estructura racional pero con posibles aspectos laterales que pudieran complicar las cosas (meras y más o menos saludables tendencias contra-fuera de la ley. o verdadera división neurótica. sintomología, y crisis de identidad)? ¿Hay una verdadera estructura psíquica. sutil o causal. pero con la consiguiente alienación del consenso tradicional mítico o racional (viscosidad de la comunicación. aislamiento social. posible depresión)!'.

Debo hacer hincapié en la importancia de ese diagnóstico estructural. sin el que cualquier intervención terapéutica podría ser desastrosa.¹⁰² Podemos poner como ejemplo las diferencias entre los compromisos prerracional y transracional. Un individuo en el límite prerracional. que necesita desesperadamente crear una estructura racional y fortalecer su ego. no debería someterse a las disciplinas meditativo-vóguicas transracionales más arduas. porque están disecadas para *aflojar* temporalmente la estructura racional. y así simplemente dismantelarán la escasa estructura que haya dejado en pie la línea de demarcación. Asimismo, en mi opinión, tales pacientes no deberían estar expuestos a terapias « experienciales». puesto que ya han vivido demasiado en la experiencia y no lo suficiente en la mente." A la inversa. quien inicie o esté sufriendo una transformación verdadera hacia los ámbitos psíquico-sutiles no encontrará ayuda en un psiquiatra ortodoxo. el cual tiende a ver todo desarrollo transracional como regresión prerracional, y quien. al ayudar para que se afiance de nuevo la estructura racional exclusiva de

esa persona, hará que nazca muerta su conciencia espiritual. Esa persona debería ponerse en manos de un maestro espiritual cualificado, un terapeuta junguiano. un psicólogo transpersonal o algún otro que pueda ofrecer un servicio auténticamente orientado.

En una palabra. el objetivo del análisis estructural es determinar el *tipo.* y posteriormente el *grado.* de estructuración y organización en desarrollo. y de manera correlativa. si la situación es religiosa, su grado de autenticidad.

Naturalmente. el análisis anterior se basará finalmente en una jerarquía estructural de desarrollo más refinada que la presentada aquí. El refinamiento y la complejidad de esta jerarquía tendrá lugar a través de la investigación continua, por etapas de desarrollo estructural. de la cognición psicológica, de identidad. la percepción, la moralización. la epistemología natural. etcétera. Este refinamiento va se está produciendo -empezó a producirse hace bastante tiempo- en los dominios subconsciente y autoconsciente de la estricturalización. bajo los nombres de psicología del desarrollo psicoanalítico. psicología cognitiva. epistemología genética. psicología del ego en desarrollo, etcétera. A medida que el interés y la investigación se extiendan cada vez más a los dominios superconscientes. creo que iremos asistiendo de una manera natural al refinamiento y la complejidad de las jerarquías estructurales de desarrollo con respecto a los niveles más superiores y contemplativos. Las fases iniciales de esta investigación seguirán probablemente dos etapas.

a) *Lectura de rrrrer~c utica de Ientos auto'nicos:* A fin de

delinear nuestro diseño y estrategia de investigación, es necesario contar con algunas hipótesis de trabajo, y una de las mejores fuentes de tales hipótesis son los mapas experimentales de las etapas superconscientes que ofrecen los textos tradicionales. Una lectura cuidadosa y sistemática de los diversos textos religiosos (esotéricos) servirá de ayuda para disponer de un fondo de hipótesis y mapas de trabajo alrededor de los cuales será posible estructurar la investigación y que se podrán utilizar como modelo para juzgar los progresos iniciales. *El proyecto Atman* es un intento básico pero muy general en esta dirección, que se basa en *paralelos contraculturales* para sugerir algunas estructuras profundas básicas de los niveles y etapas superiores (centáurico, sutil inferior, sutil superior, causal inferior, causal superior y esencial, que he condensado en este libro como psíquico, sutil, causal y esencial). Daniel Brown²⁰ ha presentado una lectura hermenéutica de una determinada concepción por etapas de los estados meditativos superiores, el de Mahamudra, que es el tipo de hermenéutica detallada que necesitaremos en cada tradición esotérica a fin de poder trazar más precisamente nuestros paralelos y conclusiones contraculturales. Las obras de Pascal Kaplan,²¹ Daniel Goleman³⁵, Huston Smith⁸, Fritjof Schuon¹ y René Guénon³⁷ son guías importantes en este esfuerzo.

b) Investigación directa: A fin de poner a prueba nuestros mapas hipotéticos refinados, necesitaremos una acumulación de datos reales sobre las poblaciones a quienes están entregados de verdad al desarrollo y la adaptación superconscientes. Este tema ex;

giría todo un libro para su tratamiento, y en vez de tratar de mencionar todas las cuestiones (y problemas) pertinentes, sólo diré que, utilizando los mapas de trabajo hermenéuticos, podemos diseñar las caracteriologías propuestas de las etapas estructurales superiores, elaborar tests adecuados para registrar y medir la emergencia y el grado de esos rasgos y, finalmente, someter los resultados a análisis estructurales estándar al modo de Piaget, Kohlberg, Loevinger y otros. Esto se repetirá siempre que sea posible en condiciones contraculturales (Japón, la India, Birmania, etc., poseen unos sectores contemplativos muy amplios, como ocurre ahora en Estados Unidos). Autores como Maliszewski, Twemlow, Brown, Engler, Gabbard y Jones, entre otros, han empezado a trabajar en este campo.^{21, 58, 92}

Creo que este campo está maduro especialmente para los sociólogos, puesto que casi toda la investigación hasta la fecha ha pasado por alto las pautas intersubjetivas del intercambio relacional que constituyen los niveles superior e inferior de la adaptación estructural. Los psicólogos interesados solamente en los cambios preceptuales, las variaciones cognitivas, la reinterpretación de los afectos, el control de los impulsos, así como los meditadores de ese estilo, tienden a dejar de lado la naturaleza *psicosocial* de sus datos artificialmente aislados, de la misma manera que los psicoanalistas tienden a dejar de lado el hecho de que los análisis realizados «en el diván» no pueden decirnos que la sociedad en general podría estar enferma, y la adaptación a una sociedad enferma es un pobre criterio de «salud mental». De la misma manera que el análisis de las pautas socia-

les en general no puede llevarse a cabo en el diván. así la identificación de las relaciones psicosociales fundamentales constitutivas de los dominios contemplativos no puede llevarse a efecto sobre la estera del zazen. La psicología transpersonal acabará por encontrarse a sí misma en la sociología transpersonal.

En cuanto a la investigación directa de los ámbitos superconscientes. opuestos a la acumulación de datos indirectos psicológicos o sociológicos. véase la sección E.

B. Análisis funcional (determinación de la legitimidad)

1. Una vez se ha determinado el grado de autenticidad de la expresión religiosa por medio del análisis [estructural. es](#) posible determinar el grado de legitimidad mediante enfoques funcionalistas estándar (teoría de sistemas). Se trata simplemente de determinar la eficacia del compromiso religioso particular para contribuir a la estabilidad y la integración *dentro* del mismo grupo (legitimidad de contenido) *y entre* el grupo y su medio social más amplio (legitimidad de contexto). Aquí entran en juego todos los análisis funcionales estándar y las determinaciones más o menos analítico-empíricas: control de la tensión. mantenimiento de pautas. determinaciones de límites, análisis de contenido y contexto, funciones latentes y manifiestas. etcétera⁶²¹ ». pero con una comprensión refinada en cuanto a los niveles jerárquicos de interacción estructural. Por [ejemplo. si](#) el grupo

particular está determinado (mediante el análisis estructural previo) a ser pre-fuera de la ley. ese hecho establecerá un límite en relación con la ley vigente que no es un simple límite entre dos sistemas sino entre (los niveles diferentes de sistemas. hecho que el funcionalismo no puede detectar por sí mismo (al carecer de jerarquía normativa). Tenemos que utilizar el estructuralismo de desarrollo para imponer esta condición delimitadora. pues de lo contrario los análisis funcionales tienden a saltar tilos sobre otros (y luego a derrumbarse unos sobre otros).

Con respecto a la legitimidad e ilegitimidad, he aquí las que parecen ser pautas comunes de contenido y contexto. Frecuentemente los sectores (o individuos) pre-fuera de la ley tienen un contenido - en un contexto ilegítimos. lo cual significa que sus simbologías y sus intercambios relacionales proporcionan poca o ninguna integración/mana internos y escasa o inexistente coexistencia social (en cuyo caso siempre están al borde de la actitud contraria a la ley establecida). Sin [embargo. no](#) es infrecuente encontrar sectores pre-ley de contenido y contexto legítimos (p. ej., gitanos estereotipados. aunque en América se les supone siempre al borde de la ilegitimidad de contexto, es decir. contrarios a la ley) o sectores pre-ley «a tiempo parcial» (es [decir. de](#) día atienden a las traslaciones sociales dentro de la ley. pero «de noche» se entregan a celebraciones benignas y rituales pre-ley: por ejemplo, reuniones de brujas). Pero quizá los más comunes sean los grupos pre-ley que, al margen de lo legítimo que pueda ser su contenido. su contexto es ilegítimo (es decir. anti-ley: por ejemplo. Los Angeles del Infierno).

En el otro extremo del espectro, no es infrecuente encontrar una expresión religiosa *auténtica* que tiene dificultades para la legitimación de su contexto porque es trans-ley. En consecuencia, esos trans-ley tienden a formar, para el mantenimiento de la pauta funcional y el control de la tensión, microcomunidades de fieles que piensan de idéntica manera (sanghas), lo cual es sencillamente otra manera de decir que, dado que cada nivel de adaptación estructural es un nivel de intercambio relacional, las comunidades de miembros de intercambio son inevitables, y dentro de esa comunidad es donde se busca cierto grado de legitimación (legitimación de contenido). Pero también queremos observar los fenómenos limítrofes *entre* los grupos trans-ley y la sociedad que, en su conjunto, está dentro de la ley (legitimación de contexto), y, para los individuos particulares, cómo manejan (integran) las tensiones estructurales que produce vivir en ambos sectores.

2. En un conjunto, pues. las pautas generales de la interrelación social parecen determinadas en parte por (a) el grado de autenticidad y (b) el grado de legitimidad, evidenciado (c) dentro y (d) al otro lado de cada situación limítrofe. Así, el *contenido interno* de un grupo dado estará entre la serie: (pre-ley, contra-ley, anti-ley, trans-ley) X (legítimo, ilegítimo). Asimismo, *entre* cada grupo y su medio social más amplio (contexto) existen las mismas diez posibilidades (aunque una de ellas -la legitimidad del contexto anti-ley- es una imposibilidad a todos los efectos prácticos). El resultado final es un despliegue de veinte (o diecinueve) células posibles en las que recaerá cualquier intercambio psicosocial, en ge-

neral, y cualquier expresión religiosa, en particular.

Ahora bien, con esto no dejo implícito en modo alguno que ese análisis sea completo o incluso adecuado. y ciertamente no deseo excluir otras tipologías. Lo único que sostengo es que, al añadir jerárquico-estructural básico a los funcionales estándar. obtenemos una escala vertical (autenticidad) además de una escala horizontal (legitimidad), y es esta combinación la que nos proporciona cuatro puntos cardinales para orientarnos en nuestras investigaciones sociológicas.

C. La etapa hermenéutica

1. Si los análisis estructural y funcional constituyen la espina dorsal metodológica de este enfoque. en modo alguno agotan los enfoques necesarios. El análisis estructural profundo *no puede* determinar los contenidos y valores de la estructura superficial específica, de la misma manera que las reglas del ajedrez no pueden decirnos qué jugadas efectuará realmente un jugador determinado. Tampoco el funcionalismo general es útil en este caso. porque ve bosques y no árboles. De modo que, para la comprensión específica de valores. significados y expresiones individuales específicos, confiamos siempre en la hermenéutica fenomenológica. En esta tarea nos ayudan nuestros análisis previos estructural y funcional, pues proporcionan, respectivamente, el contraste narrativo apropiado (es decir, la jerarquía de desarrollo) y el contexto narrativo apropiado (es decir, la relación del texto individual con la sociedad

en general). Pero, en último análisis. nos encontramos cara a cara con una persona viva que nos interpreta mientras nosotros la interpretamos a ella. y esta coproducción es una forma humana de compartir en la que ambos lados se enriquecen o degradan de forma recíproca.

En el campo de la hermenéutica fenomenológica general contamos con la obra importante de autores como Gadamer, Schutz. Berger y Lucl man. Garfin- kle. Taylor, Ricoeur.

?. En cuanto al servicio terapéutico específico. el procedimiento hermenéutico implica tuca *interpretación* consciente de síntomas que el paciente consideró problemáticos, con el propósito final de reconstruir los posibles errores de desarrollo que astillaron o fragmentaron el movimiento continuo de la estructuralización. Cuando se produce esta fragmentación. los aspectos de la conciencia se dividen y así su significado se vuelve opaco: son «textos ocultos». facetas alienadas del yo. *símbolos* disociados que se muestran como *síntomas*. Al interpretar los símbolos-síntomas -los textos y subtextos ocultos-, el terapeuta ayuda al paciente para que se apropie de nuevo de esas facetas del yo. creándolas de nuevo y. de esta manera. volviéndolas a autorizar, es decir. asumiendo conscientemente la responsabilidad de su existencia.¹⁰⁵

Éste es el aspecto en el que resulta tan esencial un conocimiento general de desarrollo como estructuralización jerárquica continua. porque el procedimiento hermenéutico,-histórico no consiste meramente en examinar a fondo los desarrollos pasados en el nivel presente. sino en niveles pasados y menos

estructurados. cuyos significados es muy difícil trasladar sin un conocimiento de las transformaciones pasadas. Por ejemplo, al terapeuta podría parecerle gtle. dentro de la comunicación racional, lingüística y consciente que el paciente efectúa de un mensaje o serie de mensajes determinados, existe un significado oculto. o subtexto. Ahora bien. este subtexto opaco podría ser un mensaje bastante racional. pero que el cliente no desea reconocer (de momento es tabú): en este caso la terapia casi se limita a que el terapeuta proporcione un *contexto* para el reconocimiento del subtexto racional. No obstante. en algunas ocasiones el mensaje oculto. la comunicación opaca. el subtexto. está escrito en sintaxis mística. la cual podría tener un núcleo de satisfacciones de deseos *mágicas* (las cuales. a su vez. suelen estar informadas. o convertidas en subtextos. por intereses arcaicos instintivos o emocional -sexuales.)³⁵ 101. 105

En tales casos parece que. en algún punto durante el curso del desarrollo inicial, un subtexto mágico (y/o emocional) se juzgó como tabú o fue dividido (reprimido. disociado) defensivamente, separándolo de la marcha continua de la estructuralización. Puesto que las estructuras son siempre estructuras de intercambio relacional, esto también implica una privatización de lo que. por lo demás. podría formar una unidad en el intercambio intersubjetivo. Es decir. la alienación del yo es una alienación de los otros. Una vez separado de la comprensión personal y apartado asimismo de toda posibilidad de interpretación consensual. se convierte en un subtexto ilegítimo aislado de la narración del desarrollo continuo. Así alienado de la narración inmediata. aislado y- privatizado.

tiende a atraer a su alrededor a cualesquiera otros elementos posteriormente fuera de la ley. Reuniendo así capa tras capa de traslación errónea (intercambio relacional distorsionado), finalmente sobresale en la conciencia como un síntoma desconcertante. Y lo es, desde luego, porque, con un texto doblemente secreto, oculto a uno mismo y a los demás, carece de referente para su interpretación; continúa envuelto en símbolos opacos e impulsos no transparentes. Si se pregunta al paciente por qué produce tales síntomas o qué significan, replica: «No tengo ni idea, y por eso estoy aquí. ¿Por qué me ocurre esto? ¿Por qué no termina?» El mismo hecho de que el paciente generalmente se refiere a un síntoma como «eso», en vez de «yo» (por ejemplo, «muevo la mano, pero ese síntoma se produce contra mi voluntad»), refleja exactamente el estado disociado, alienado y extraño en el que ha caído el ahora oculto impulso, subtexto o mensaje en sombra. Cuando Freud resumió el objetivo de la terapia como «donde el ello estaba, ahí llegaré a estar» (mal traducido del original como «donde estaba el id, estará el ego»). debía de pensar esencialmente en este punto crucial.

En consecuencia, parte del procedimiento terapéutico consiste en usar este conocimiento del desarrollo estructural (de arcaico a [mágico.de](#) ahí a mítico y finalmente racional) como un contraste narrativo con el que se pueden interpretar los significados ocultos de los diversos subtextos, hasta que esos significados vuelven a ser transparentes para el paciente (es decir, no reprimidos). En ese punto, el síntoma tiende a desaparecer porque su contenido sim-

bólico ha sido liberado de su alienación privatizada para que se reúna con la comunidad del intercambio relacional, y su componente bioenergético (si lo tuviera) es liberado por la participación física en el intercambio sexual-emocional, mientras que su mensaje de significado global se ha unido al despliegue narrativo continuo del individuo. En este procedimiento general, el estructuralismo en desarrollo nos proporciona el contraste narrativo externo, y la hermenéutica nos proporciona los diversos significados personales internos de los diversos subtextos a medida que se despliegan contra (y a causa de) el mismo contraste narrativo.

3. Como hemos mencionado antes, la hermenéutica tiene el papel de sugerir mapas de trabajo iniciales de los ámbitos superiores (a través del análisis textual de las tradiciones esotéricas del mundo). Aquí sólo quisiera hacer una advertencia: como han sugerido algunos investigadores. Brown entre ellos, una interpretación hermenéutica de los textos esotéricos revela etapas jerárquicas de desarrollo contemplativo. Sin [embargo.es](#) importante recordar que la jerarquía o la concepción de las etapas no es una revelación hermenéutica. Las etapas se revelan por medio del desarrollo lógico -el contraste narrativo- en la práctica real y la evolución. Estas ocasiones sucesivas *emergentes* sorprenden en todas partes a la narrativa; sin embargo, cuando los resultados se exponen en un texto, puede parecer engañosamente que el texto los crea y que, en consecuencia, sólo la hermenéutica los puede descubrir, lo cual no es exactamente así, como he intentado sugerir en el capítulo primero. C.

Un Dios socialhc

D. Etapas etncmci/~(ttri(r.~

Sin insistir en este punto, doy por sentado que la terapia general implica una autorreflexión crítica sobre las traslaciones pasadas y las posibles traslaciones erróneas (textos ocultos). Creo que esto se cumple tanto en los individuos como en las sociedades en general (aunque evidentemente varían los aspectos científicos). Esa reflexión está impulsada por *el interés emancipatorio horizontal*. un deseo de «poner en orden» pasadas traslaciones erróneas (subtextos ocultos. represiones. opresiones. disociaciones). Estas distorsiones, alojadas secretamente en la jerarquía del individuo compuesto. generan tensiones estructurales e irritaciones que impulsan el interés emancipador. Cuando tales fijaciones/represiones se recuerdan. vuelven a ser creadas y son reintegradas. esos aspectos de la conciencia individual (o grupos de personas) anteriormente atrapados en un nivel inferior de estructuralización se liberan o llegan a ser capaces de una transformación hacia arriba. abandonando así sus quejas sintomáticas y uniéndose al modo superior normal de estructuralización ahora característico del yo central (o sociedad en general). Este avance transformativo está impulsado por el *interés emancipador vertical* inherente al desarrollo y por la misma evolución.

E. La metodología de la Percepción gnóstica directa

Abordamos finalmente el problema de la investi-

eación *directa* (opuesta a la ^{textual}) de los mismos niveles superiores (superconsciente), y aquí utilizamos nuestros dos procedimientos principales de indagación: gnosis/jnana para la comprensión directa de estos niveles. y lógica-mandálica para comunicarlos. por muy paradójica que sea la manera de hacerlo. en símbolos lingüísticos, pues el conocimiento espiritual en sí no es simbólico. sino que implica una intuición directa. sin mediación, [traes-simbólica.de](#) intuición del espíritu de identidad con él.'- 22. 88 Como he tratado de sugerir en otro lugar », este conocimiento espiritual. *copio todas las demás formas (le conocimiento cognitivo válido*, es experimental. repetible y públicamente verificable. porque. como todos los demás procedimientos válidos, está formado por tres ramales:

1. *Precepto*: siempre en la forma «si quieres saber esto. *ha.- esto*».
2. *Percepción*: una percepción-iluminación cognitiva del «dominio del objeto» al que se dirige la orden.
3. *Contú}~ación comunal*: una verificación de los resultados con otros que han completado adecuadamente los ramales preceptivo e iluminativo.

Pondré un ejemplo de los tres ramales en las ciencias analíticas-empíricas. Si uno quiere saber si una célula contiene realmente un núcleo, tiene que (1) aprender a manejar un microscopio. aprender a tomar secciones histológicas. aprender a teñir las células. etc. (órdenes o preceptos). a continuación (2) mirar y ver (percepción) y (3) comparar lo que uno

ha percibido con lo percibido por otros, sobre todo un maestro cualificado si uno es un principiante, o una comunidad de adeptos científicos que piensan de la misma manera si uno lleva a cabo una carrera profesional (confirmación comunal).

Las malas teorías preceptivas (n.º 1) serán rechazadas por las percepciones incongruentes (n.º 2) y posteriormente rechazadas por la comunidad de investigadores (n.º 3), y es este rechazo potencial lo que constituye el principio de no verificabilidad de Popper.

Lo mismo sucede con el auténtico conocimiento espiritual. Tomemos, por ejemplo, el Zen, en relación con los tres ramales. Tiene un ramal preceptivo, que requiere años de adiestramiento especializado y disciplina crítica: la práctica de la meditación. o zazen. que es la herramienta preceptiva para la posible revelación cognitiva. No es sorprendente, pues. que siempre tenga la forma «si quieres saber si existe la naturaleza de Buda. primero debes hacer esto». Es un precepto experimental y experiencial.

Después de dominar este ramal, el investigador aborda el segundo. el de percepción-iluminación, en este caso el satori, que consiste en «la visión directa de la propia naturaleza», tan perfectamente dirigido como mirar a través del microscopio para ver el núcleo de la célula, con una salvedad importante en los dos casos: sólo ha de mirar un ojo adiestrado.

El tercer ramal es la confirmación cuidadosa, por un maestro de Zen y por la comunidad de meditadores participantes. Esto no es simplemente una palmadita en la espalda y una sociedad basada en el mutuo acuerdo, sino una prueba poderosa, y constituye un poderoso rechazo en potencia y no la verifi-

cación de cualquier percepción particular efectuada en el ramal número 2. Tanto en privado, la intensa interacción con el maestro de Zen (dokusan), como la exigente participación pública en pruebas rigurosas de autenticidad (shosan), todas las percepciones se enfrentan a la comunidad de aquellos cuyos ojos cognitivos son adecuados para ver lo trascendente, y tales percepciones no se verifican en absoluto si no coinciden con los hechos de trascendencia revelados por la comunidad de miembros con un espíritu similar (y esto incluye las percepciones pasadas una vez se juzga que, según los patrones de la época, son ciertas pero ahora consideradas de categoría inferior o a las que una experiencia más compleja califica como parciales).⁹⁹

Así pues, con la gnosis verificable se completa nuestro repertorio metodológico. Y con la gnosis concluyo mi bosquejo informal de una sociología transpersonal. La contribución final que la psicología trans-personal puede hacer a la sociología es ésta: si uno quiere conocer los ámbitos realmente trascendentes, debe emprender una práctica meditativa-contemplativa (precepto) y descubrirlos por sí mismo (iluminación), en cuyo momento la comunidad global de trascendencia puede revelarse y ser puesta a prueba en el fuego de los que tienen un espíritu similar (confirmación). Entonces Dios deja de ser un mero símbolo de la conciencia y se convierte en el nivel superior de la propia individualidad compuesta y la adaptación estructural de la persona, la sociedad de todas las sociedades posibles. que uno reconoce ahora como su propio yo verdadero. Y cuando Dios se ve así, como la sociedad de todas las

sociedades posibles, el estudio de la sociología adquiere un nuevo e inesperado significado, y todos nos encontramos inmersos en un Dios sociable, formado y formador, liberado y liberador, un Dios que, como Otro, exige participación, y que, como Yo, exige identidad.

BIBLIOGRAFIA

Esta bibliografía no es en absoluto completa, ni siquiera representativa. No es más que una lista de las obras mencionadas directamente o citadas en el texto. He incluido una breve lista de libros recomendados sobre psicología transpersonal para quienes no estén familiarizados con sus principios básicos.

1. Anónimo. *Course in miracles. 3 vols.* Nueva York: Foundation for Inner Peace, 1977.
2. Anthony, D. «A phenomenological-structuralist approach to the scientific study of religion.» Cap. 8, *On religion and social science.* D. Anthony y col., eds., University of California, próxima aparición.
3. Anthony, D., y Robbins, T. «From symbolic realism to structuralism.» *Journ. Sc. Study Rel.L vol. 14, n.0 4.* 1975.
4. Anthony, D., y Robbins, T. «A typology of non-traditional religions in modern America». Informe A.AAS., 1977.
5. Arieti, S. *The intra-psychic self* Nueva York: Basic Books. 1967.
6. Assagioli, R. *Psychosynthesis.* Nueva York. Viking, 1965.
7. Aurobindo. *The life divine, and the synthesis of yoga.* vols. 18-21, Pondicherry: Centenary Library, sin fecha.

8. Baldwin, J. *Thought and things*. Nueva York: Arno. 1975.
9. Bateson, G. *Steps to an ecology of mind*. Nueva York: Ballantine, 1972.
10. Becker, E. *The denial of death*. Nueva York: Free Press, 1973.
11. -. *Escape from evil*. Nueva York: Free Press, 1975.
12. Bell, D. *The end of ideology*. Glencoe: Free Press, 1960.
13. Bellah, R. *Beyond belief*. Nueva York: Harper, 1970.
14. -. *The broken covenant*. Nueva York: Seabury, 1975.
15. Berdyaev, N. *The destiny of man*. Nueva York: Harper 1960.
16. Berger, P., y Luckman, T. *The social construction of reality*. Nueva York: Doubleday. 1972.
17. Blanck, G., and Blanck, R. *Ego psychology: theory and practice*. Nueva York: Columbia Univ. Press. 1974.
18. Broughton, J. «The development of natural epistemology in adolescence and early adulthood.» Tesis doctoral. Harvard, 1975.
19. Brown, N. *Life against death*. Middletown: Wesleyan. 1959.
20. Brown, D., «A model for the levels of concentrative meditation». *Int. J. Clin. Exp. Hypnosis*, vol 25. 1977.
21. Brown, D. y Engler, J. «A Rorschach study of the stages of mindfulness meditation.» *Transp. Psych.* 1980.
22. Bubba (Da) Free John. *The paradox of instruction*. San Francisco: Dawn Horse. 1977.
23. Campbell, J. *The masks of god: primitive mythology*. Nueva York: Viking, 1959.
24. Chomsky, N. *Problems of knowledge and freedom*. Londres: Barrie and Jenkins. 1972.
25. Clark, G., y Piggott, S. *Prehistoric societies*. Nueva York: Knopf, 1965.
26. Deutsch, E. *Advaita vedanta*. Honolulu: East-West Center Press. 1969.
27. Eliade, M. *Shamanism*. Nueva York: Pantheon. 1964. [Versión española: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México (F. C. E.), 1976.1
28. Fairbairn, W. *An object-relations theory of the personality*. Nueva York: Basic Books, 1954.
29. Fenichel, O. *The psychoanalytic theory of neurosis*. Nueva York: Norton, 1945.
30. Fenn, R. «Towards a new sociology of religion.» *J. Sc. Studt Rel.*, vol. 11. n.º 1, 1972.
31. Freud, S. *The future of an illusion*. Nueva York: Norton, 1971. [Versión española: *El porvenir de una ilusión*, Tomo VIII de las Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva.]
32. Gadamer, H. *Philosophical hermeneutics*. Berkeley: Univ. Cal. Press, 1976.
33. Garfinkel, H. *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967.
34. Geertz, C. *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books. 1973.
35. Goleman, D. *The varieties of the meditative experience*. Nueva York: Dutton, 1977. [Versión española: *Los caminos de la meditación*, Barcelona: Kairós, 1986.1
36. Greenson, R. *The technique and practice of psychoanalysis*. Nueva York: Int. Univ. Press. 1976.
37. Guenon, R. *Man and his becoming according to the vedanta*. Londres: Luzac, 1945.
38. Habermas, J. *Knowledge and human interests*. Boston: Beacon, 1971.
39. -. *Legitimation crisis*. Boston: Beacon. 1975.
40. -. *Theory and practice*. Boston: Beacon, 1973.
41. -. *Communication and the evolution of society*. Boston: Beacon, 1976.
42. Hartmann, H. *Ego psychology and the problem of adaptation*. Nueva York: Int. Univ. Press. 1958.
43. Hartshorne, C. *The logic of perfection*. La Salle: Open Court, 1973.

44. -. *Whitehead's philosophy*. Lincoln: Univ. Nebr. Press, 1972.
45. Hegel, G. *The phenomenology Of mind*. Ballie, J., trans. Nueva York: Humanities Press, 1977.
46. -. *Science of logic*. Johnston and Struthers, 2 vols.. Londres: Allen & Unwin, 1951.
47. Horkheimer. *M. Critical theory*. Nueva York: Seabury, 1972.
48. Hume, R. *The 13 principal upanishads*. Londres: Oxford Univ. Press, 1974.
49. Ihde. *D. Hermeneutic phenomenology: The philosophy of Paul Ricoeur*. Evanston: Northwestern, 1971.
50. Jacobson, E. *The self and the object world*. Nueva York: Int. Univ. Press, 1964.
51. James, W. *Varieties Of religious experience*. Nueva York: Collier, 1961.
52. Jonas, H. *The gnostic religion*. Boston: Beacon, 1963.
53. Jung, C. G. *The basic writings of -*. DeLaszlo (ed.). Nueva York: Modern Library, 1959.
54. Kohlberg, L., and Gilligan, C. «The adolescent as philosopher.» En Harrison, S., and McDermott, J. (eds.), *New Directions in Childhood Psychopathology*. Nueva York: Int. Univ. Press, 1980.
55. Kaplan. P. «An excursion into the "undiscovered country.» En Garfield, C. (ed.), *Rediscovery of the Body*. Nueva York: Dell, 1977.
56. Lasch, C. *The culture of narcissism*. Nueva York: Norton. 1979.
57. Loevinger, J. *Ego development*. San Francisco: Jossey-Bass, 1976.
58. Maliszewski, M., y col. «A phenomenological typology of intensive meditation.» *Re Vision*, vol. 4, n.0 2, 1981.
59. Marin. P. «The new narcissism.» *Harpers*. Oct. 1975.
60. Marx, K. *Selected writings*. Bottomore, T. (ed.). Londres 1956.
61. Maslow, A. *The farther reaches of human nature*. Nueva York: Viking, 1971. [Versión española: *La personalidad creadora*. Barcelona: Kairós, 1983.]
62. Merton, R. *Social theory and social structure*. Glencoe: Free Press. 1957.
63. Mishra, R. *Yoga sutras*. Garden City, Nueva York: Anchor. 1973.
64. Needham, J. *Science and civilization in China. vol. 2*, Londres: Cambridge, 1956.
65. Needleman. *J. Lost Christianity*. Nueva York: Doubleday, 1980.
66. Neumann, E. *The origins and history of consciousness*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1973.
67. Ogilvy, J. *Many dimensional man*. Nueva York: Oxford Univ. Press, 1977.
68. Palmer, R. *Hermeneutics*. Evauston, 1969.
69. Parsons, T. *The social system*. Glencoe, 1951.
70. Piaget, J. *The essential -*. Gruber, H., y Voneche, J. (eds.). Nueva York: **Basic Books**, 1977.
71. Polanyi, M. *Personal knowledge*. Chicago: Univ. of Chic. Press, 1958.
72. Radin, P. *The world Of primitive man*. Nueva York: Grove, 1960.
73. Rank. O. *Psychology and the soul*. Nueva York: Perpetua, 1961.
74. Rank, O. *Beyond psychology*. Nueva York: Dover, 1958.
75. Rapaport, D. *Organization and pathology Of thought*. Nueva York: Columbia. 1951.
76. Rapaport, D. y Gill, M. «The points of views and assumptions of metapsychology.» *Int. J Psvchoanal.*, vol. 40, 1959.
77. Robbins, T., y Anthony, D. «New religious movements and the social system.» *Ann. Rev. Sc. Rel.* 2, 1978.
78. -. *In gods we trust*. San Francisco: Transaction Books. 1981.

79. Ricoeur, P. *Freud and philosophy*. New Haven: Yale, 1970.
80. Roheim, G. *Magic and schizophrenia*. Nueva York: I.U.P. 1955.
81. Schuon, F. *Logic and transcendence*. Nueva York: Harper, 1975.
82. Schutz, A. *The phenomenology of the social world*. Evanston: Northwestern. 1967.
83. Schutz, A. y Luckmann. T. *The structures of the life-world*. Evanston: Northwestern. 1973.
84. Selman, R. «The relation of role-taking to the development of moral judgement in children.» *Child Development*. 42, 1971.
85. Singh. K. *Surat shabd yoga*. Berkeley: Images Press. 1975.
86. Smith, H. *Forgotten truth*. Nueva York: Harper, 1976.
87. Sullivan, H. *The interpersonal theory of psychiatry*. Nueva York: Norton, 1953.
88. Suzuki, D. T. *Studies in the lankavatara sutra*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1968.
89. Taimni, I. *The science of yoga*. Wheaton: Quest, 1975.
90. Takakusu. J. *The essentials of Buddhist philosophy*. Honolulu: Univ. de Hawaii. 1956.
91. Teilhard de Chardin, P. *The future of man*. Nueva York: Harper, 1964. [Versión española *El porvenir del hombre*, Madrid: Taurus.]
92. Twemlow. S., y col. «The out-of-body experience.» Pendiente de publicación en *Am. J. Psych.*
93. Washburn, M. «The bimodal and tri-phasic structures of human experience.» *ReVision*, vol. 3, n.º 2, 1980.
94. Watts, A. *Beyond theology*. Cleveland: Meridian, 1975.
95. Werner, H. *Comparative psychology of mental development*. Nueva York: Int. Univ. Press. 1957.
96. -. «The concept of development from a comparative and organismic point of view.» En Harris (ed.). *The concept of development*. Minneapolis: Univ. de Minnesota. 1957.
97. Whitehead. A. *Process and reality*. Nueva York: Free Press. 1960.
98. Whyte, L. L. *The next development in man*. Nueva York: Mentor. 1950.
99. Wilber, K. «Eye to eye.» *ReVision*, vol. 2, n.º 1, 1979.
100. -. «Physics, muysticism, and the new holographic paradigm.» *ReVision*, vol. 2, n.º 2, 1979.
101. -. *The Atmatij project*. Wheaton: Quest. 1980. [Versión española: *El proyecto Atinan*, Barcelona: Kairós. 1988.1]
102. -. «The pre/trans fallacy.» *ReVision*, vol. 3, n.º 2, 1980.
103. -. «Ontogenetic development—two fundamental patterns.» *Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 13, n.º 1. 1981.
104. -. «Reflections on the new age paradigm.» *ReVision*, vol. 4, n.º 1. 1981.
105. -. *Up from Eden*. Nueva York: Anchor/Doubleday. 1981.
106. -. «Legitimacy, authenticity, and authority in the new religions.» Manuscrito que circula en privado.
107. Wilden, A. «Libido as language.» *Psychology Today*. Mayo 1972.
108. Zilboorg, G. «Fear of death.» *Psychoanal. Quant.* vol. 12. 1943.
- Lecturas recomendables: Introducción a la psicología transpersonal*
109. Assagioli, R. *Rpsychosynthesis*. Nueva York: Viking. 1965.
110. Benoit. H. *The supreme doctrine*. Nueva York: Viking. 1959.
111. Campbell, J. *The masks of God*. 4 vols. Nueva York: Viking. 1959-1968.

112. Fadiman, J., y Frager, R. *Personality and personal growth*. Nueva York: Harper, 1976.
113. Goleman, D. *The varieties of the meditative experience*. Nueva York: Dutton, 1977. [Versión española: *Los caminos de la meditación*. Barcelona: Kairós, 1986.]
114. Govinda, L. *Foundations of Tibetan mysticism*. Nueva York: Weiser, 1969.
115. Green, E., y Green, A. *Beyond biofeedback*. Nueva York: Delacorte, 1977.
116. Grof, S. *Realms of the human unconscious*. York: Viking, 1975.
117. Hixon, L. *Coming home*. Nueva York: Anchor, 1978.
118. Huxley, A. *The perennial philosophy*. York: Harper, 1944. [Versión española: *La filosofía perenne*. Barcelona: Edhasa.]
119. James, W. *The varieties of religious experience*. Nueva York: Collier, 1961.
120. Jung, C. G. *Memories, dreams, and reflections*. Nueva York: Vintage, 1965.
121. Kornfield, J. *Living Buddhist masters*. Santa Cruz: Unity, 1977.
122. LeShan, L. *Alternate Realities*. (Nueva York: Ballantine, 1977.
123. Maslow, A. *The farther reaches of human nature*. Nueva York: Viking, 1977. [Versión española: *La personalidad creadora*. Barcelona: Kairós, 1983.]
124. Needleman, J. *Lost Christianity*. Nueva York: Doubleday, 1980.
125. Neumann, E. *The origins and history, of consciousness*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1973.
126. Roberts, T. (ed.). *Four psychologies applied to education*. Cambridge: Schenkman, 1974.
127. Schumacher, E. *A guide for the perplexed*. Nueva York: Harper, 1977.
128. Smith, H. *Forgotten truth*. Nueva York: Harper, 1976.
129. Tart, C. *States of consciousness*. Nueva York: Dutton, 1975.
130. Walsh, R., y Vaughan, F. *Beyond ego*. Los Ángeles: Tarcher, 1980. [Versión española: *Más allá del ego*. Barcelona: Kairós, 1982.]
131. White, J. *The highest state of consciousness*. Nueva York: Doubleday, 1973. [Versión española: *La experiencia mística*. Barcelona: Kairós, 1980.1
132. Wilber, K. *The Atman project*. Wheaton: Quest, 1980. [Versión española: *El proyecto Atman*. Barcelona: Kairós, 1988.1
133. -: *Up from Eden*. Nueva York: Anchor/Doubleday, 1981.
134. Woods, R. (ed.). *Understanding mysticism*. Nueva York: Image, 1981.

ÍNDICE

- Actos intencionales. 31
Adaptación
 definida. 108-111
 estructural. 114. 181. 184
 en religión exotérica. 91
Adolescencia. 147-154
 <Ijna chakra. 52-54
Alavarijnana. 54
Al-Hallaj. 97. 135
Alma. 83
Análisis
 de [contenido](#). [vs.](#) [de](#) con-
 texto. 182-183
 estructural. 175-179. 185
 funcional. 182-185
Anandamavakosa. 47. 54
Ángeles del Infierno. 183
Angustia. 80-81
 Innantmokosa. 39, 47
Anthony. Dick. 125-135. 139. 155,
 158-161
 «A Phenomenological-structu-
 ralist approach to the
 scientific study_ of Reli-
 gion». 132
Anti-ley. 142-144. 183
Aprehensión sensorio-motora. 166
Arieti, S.. 40, 42
Aristóteles. 93
 De Anima. 20
Asa liga. 20
Ashtanga Yoga. 52
Astrología. 141
Aurobindo. Sri. 9.46. 49-50. 53-55.
 90-91
Autoconciencia
 desarrollo de. 164
 personal. 48. 51. 147

Baldwin. J.. 35
Becker. Ernest. 79. 81-83. 90
Bell. Daniel. 118
Bellah. Robert. 21. 32.44. 120-129.
 135-136. 142. 155-158
Berdyaev, Nikola A.. 46
Berger. Peter. 22. 186
 The heretical imperative, III.
 118
Bergson. Henri. 9
Big Bang. 100
Bioenergía. 39
Biofeedback. 147
Brahma-Loka. 71
Brahman-Atman. 47.55.73
Broughton. J.. 51. 176
Brown. Daniel. 180-181. 189
Brown, Norman. 79. 82. 129
Brujas. 183
Bruner. Jerome. 51
Bruno. Giordano. 97
Buda. 9. 28. 30. 72- 80
Buddhaghosa. 20

- Budismo. 46. 48. 80. 152. 158-159
 Ch'an *Ver* Zen -
 Mahayana. 40. 54. 57. 83. 93, 97
 Skandhas, 39
 Theravada. 54, 160
 Vajrayana. 49. 98. 159
- Campbell. Joseph. 45. 82. 107
 Capitalismo protestante norteamericano. 97
 Chakras. 39. 51-53
 Chomsky. Noam. 76. 125
 Ciencia. 191-192
 Círculo hermenéutico. 31, 34. 36-37
 Compromiso interpretativo. 32
 Compuesto individual. 60. 70
 Comte. Auguste, 21. 24. 43. 114
 Conciencia, 44
 de Cristo. 46
 Confirmación comunal. 191
 Confucianismo. 46
 Conocimiento. 84. 163. 191
 Contra-Ley. 141
 Conversiones, 105
 Copérnico. Nicolás. 114
 Creencia, 27, 99-101. 104. 110. 137
 en religión exotérica. 91. 101
 Creyente renacido. 105
 Cristianismo. 8. 57
 gnóstico. 53, 56
 místico. 46. 160
 mítico-exotérico. 114
 Cristo, Jesús, 9. 28, 56, 66. 72, 97, 135, 138
 Cuentos, 154
 Cuerpo. 165
Curso en inilagos (anón.). 147
- Danza Hopi de la lluvia. 26-27
 Darwin. Charles. 114
 Decadencia. 143
 Dependencia pasiva. 147-149. 153-154
- Desarrollo. 48. 147. 179
 dirección horizontal-evolutiva-histórica. 77
 dirección vertical-revolucionaria-trascendental. 77
 por hitos, 42
 polar, 42
 Desmitologización. 145
 Dios. 24. 80. 193-194
 como figura paterna. 24
 identidad con. 55
 Dokusan. 193
 Durkheim. Emite. 21. 32
- Eckhart. Maestro. 20. 97. 127
 Edad del Bronce. 43. 95
 Edén. Jardín del. 45
 Edipo. 24
 Ego, 80-81, 150
 Egocentrismo, 116
 Einstein. Albert. 89
 Eisenhower. Dwight. 144
 Élan vital, 39
 Emancipación
 etapas de, 190
 horizontal. 164, 170
 vertical. 164
 Empirismo. 45
 Encíclicas papales, 93
 Engler. J.. 181
 Entrega activamente pasiva. 149-150. 153
 Epifanía crística. 56
 mosaica. 55-56
 Escala horizontal. 93, 95. 106
 Escala vertical, 106
 Espíritu. 77. 153. 165
 Estados superiores de la conciencia. 35
 Estructura
 lógico-imaginativa. 50-51. 71
 profunda. 73. 125-126. 133-134. 146. 176
 superficial. 73, 77. 125-126. 133, 176
 transracional. 53
 Estructuralismo. 125-135
 del desarrollo, 35
 Evolución. 44-46. 60, 116
 Emergente. 42
 Existencialismo. 79-80
 Experiencia. 103-108. 191
 Cumbre. 10, 95, 104. 108-109
- Falsa conciencia. 69
 Fe. 101-103. 110
 en religión exotérica. 91
 Fenn, R., 118
 Fenomenología, 31
 Filosofía Perenne, 17. 19. 22, 128
 Free John. Buba Da, 49. 52
 Freud. Sigmund. 13. 21. 25-26. 40. 66-71. 114. 133. 157. 168-170. 188
El futuro de una ilusión, 25
 Fuera de la Ley. 140-141
 Funcionalismo. 25-30. 35
- Gabbard. 181
 Gadamer. H.. 17. 186
 Galileo. 7
 Garfinkle, H.. 186
 Gaudapada, 97-98
 Gautama *Ver* Buda
 Gebser. 40
 Geller. U., 101
 Gitanos. 183
 Gnosis, 15. 165. 171, 190-194
 Goleman. Daniel. 180
 Graves. 176
 Grant y Grant.. 176
 Guénon. René. 180
- Habermas, Jürgen. 17, 36. 68. 163-174
 Halos, 53
 Hamlet. 30
 Hare Krishna. 138
 Hartmann, H.. 83
- Hartshorne. Charles, 60
 Hatha Yoga, 133
 Hechos mentales. 21. 31
 Hegel, G. W. F.. 20, 22. 45. 55. 68. 90-91
 Hermenéutica. 31. 179-180. 185-189
 definida. 31
 fenomenológica. 12. 30-33. 185-190
 histórica. 32. 36, 163. 166
 Hermes. 31
 Hinduismo, 46-48, 53-54. 80. 97
 Vedanta. 47-48. 132
 Hobbes, Thomas. 21
 Husserl, Edmund, 31
- Identidad suprema. 55
 Ilustración, 43
 Impulsos. 61
 Independencia activa, 147. 149. 152
 India. desarrollo religioso en, 93. 97. 130. 152. 181
 Infancia. 42. 84. 90. 147
 pensamiento preoperacional. 42
 Inmanencia divina. 130
 Intercambio relacional. 67. 69. 77. 83. 181, 184. 189
 Interés
 cognitivo de emancipación. 164
 cognitivo práctico. 164
 cognitivo técnico. 164
 emancipador horizontal, 164, 171. 190
 emancipador vertical, 171. 190
 intuitivo. 170
 liberador, 171
 soterológico. 170-171
 Intereses humanos.. 163-174
 Intersubjetividad. 31
 Intuición, 102-103. 106
 Investigación directa. 180-182
 Isaacs. 176

- James. William. 9. 17. 20. 27, 32.66
Varieties of the religious experience. 32. 109
- Japón. desarrollo religioso en. 130, 181
- Jaspers. Karl. 20
- Jerarquización. 35-36. 56
- Jesús. cultos de. 138
- Juana 191
- mana vamaadbi, 54. 133
- Job. 30
- Jones. Jim. 138. 181
- Journal of Transpersonal Psychology*, 155
- Judaísmo mosaico. 132
- Jung. Carl Gustav. 20. 76. 109
- Kábala, 46
- Kant. Immanuel, 20, 171
- Kaplan. Pascal. 180
- Kether 48. 54
- Kirpal Singh. 71
- Kohlberg. L.. 35-36. 40-41. 76. 110. 116-117. 176. 181
- Krishna. 28. 30.33. 72
- Kundalini. 52. 71
- Lao Zi. 9. 28
- Lasch. 157
- Lavado de cerebro, 156-158
- Legitimidad del contenido. 184
- Legitimidad del contexto. 184
- Leibniz. Gottfried Wilhelm von. 22
- Lengua je. 71
- Lévi-Strauss. Claude- 61
- Libido. 39. 47. 63. 68
- Locke. John. 21. 114
- Loevinger. J.. 35. 40-41. 116-117. 176-177. 181
- Lógica mandálica. 191
- L.S.D., 147
- Luckman, 186
- Luhmann, 25.³⁰
- Magia. 42-43. 81-82. 88- 95. 100. 104-107. 115. 126. 141. 187
- Maha Ati Vajrayana. 13
- Mahamudra. 180
- Maliszewski. M.. 181
- Manas. 51. 62, 78-79. 81, 83, 88. 117. 128. 131. 177
- bueno vs. malo. 78. 93
- Manoinayakosa, 40. 47
- Mmrrojiana. 40
- Manson. Charles. 138
- Maoísmo. 96. 130
- Mao Zedong, 96.98
- Maquiavelo, Niccoló. 21
- Marin. P.. 142
- Marx. Karl. 13. 21. 66-71. 168-170
- Marxismo. 96-97. 100, 130. 168-169
- Maslow. Abraham. 9.40-41. 51.53. 109. 117. 127-128
- Materia, nivel material. 59-60
- Meditación. 11
- Meher Baba. 158
- Mente simbólica. 167
- Merton. Rohert K.. 25-26
- Mezcla- 59
- Misticismo. 127-132. 145. 159
- cristiano. 108. 136
- ciencia v, 15²
- monista. 57. 106. 129
- panehénico. 57. 106-107. 1.29
- teísta. 57. 93. 106. 129
- tipos de. 57-58
- Mito. 43, 81-82. 88-90. 95. 100. 104-107. 137-138. 187
- Mitología edípica. 137
- Moisés. 55-56. 71. 107. 134
- Moksha. 80
- Montesquieu.21
- Moon y nroonies. 138. 157
- Muerte. 79. 84
- miedo a la. 79. 84
- Nagarjuna_ 171
- Nalanda_ 152
- Necesidades. _jerarquía de. 127
- Needham. J.. 151
- Needleman. Jacob, 146. 160
- Lost Christianin, 146
- Neolítico. 43
- Newton. Sir Isaac. 93. 114
- Nietzsche. Friedrich W.. 9. 114
- Nirodh. 54
- Nimikrrpa samodhi, 54. 56. 72
- Niveles
- anímico. 59-60. 64
- arcaico. 39. 187
- causal. 48. 54-56. 67. 71. 76. 80. 94.96.106-108.115.127-1.8. 132
- del cuerpo, 59-60. 64. 127. 153, 164-165. 170
- emotivo-sexual. 39.47.62.66. 70-71. 78. 105, 148. 187
- espiritual. 59-62. 66 Ver también Nivel causal
- físico. 39.47.62-66.71
- mágico. 39. 104
- mental. 40. 47. 59. 60. 62. 64. 71.75-78. 152-153. 165
- mítico.40-41.92.106.129.133
- psíquico, 48-50. 60. 71. 94. 106. 131
- racional. 40. 43-44. 47. 50. 81. 89. 104. 106-107
- sensoriopercetivo.39.47.64
- sutil. 4-49. 60. 71. 76, 94. 106-107. 132
- transpersonal. 42
- Normas sociales. 116
- Oculto. 141. 145
- Ogilvy. J.. 118
- Many Dimensional Man, 118
- Opresión. 66-67. 170
- Padmasamhhava. 98
- Paleolítico. 43. 82. 95, 114
- Paradoja. 171
- Parsons. Talcott. 17-1. 25. 158
- Patanjali. 20. 71
- Pecado. 3²
- Peck. 176
- Percepción. 191-192
- Percepción-iluminación. 192
- «Perla azul». 52-53
- Perspectivismo. 115-118
- Piaget. Jean. 25. 35. 39-4)). 64. 76. 83. 110. 116. 133. 181
- Platón. 20.
- Plotino. 20
- Popper. K.. 192
- Positivistas. 87
- Prana. 39. 47. 60
- Pranam akosu. 39. 47
- Precepto. 191-192
- Pie-les.141-143. 183
- Primitización religiosa. 24. 43. 91
- Propaganda. 169
- Protestantismo. 147
- Proyección. 100, 105
- Psicoanálisis. 168. 179. 181
- Psicocihémética. 33
- Psicología.24.36.168
- del desarrollo. _-4.39. 60- 64- 65. 121
- pragmática, 27
- social. 36. 59
- tradicional. 48. 80
- transpersonal. 10.20.23. 179. 182
- Psicólogos. 51. 109. 158-159
- Psicoterapia. 177
- Psiquiatría. 178
- Racionalidad. 43
- Racionalismo. 113-120. 125. 136
- Ran k. Otto. 79. 81-8²
- Rapaport. D.. 35
- Razón. 77
- mandálica o paradójica, 165. 171

- Realismo simbólico. 32
 Reduccionismo. 34. 68. |2|
 Religión. 14. 27. 89. 104
 análisis estructural de. 125. 175-182
 análisis funcional de. 25-30
 auténtica. 14. 94. 97. 101. |09-110. 118-120. 1311. 175
 autenticidad vs. legitimidad. 92. 118. 122-123. 126-127. 131. 134. 185
 ciencia como. 89-911. 93. 100
 civil en los EE.UU.. |8. 97. 122. |35. 155-161
 como compromiso integrador. 88-89. 93. 121-122. 156
 como compromiso irracional. 87-88. 122
 definición de. 87-98. 121
 como desarrollo evolutivo. 90-91
 escala horizontal. 93
 escala vertical. 94
 esotérica. 92. 97. 101. 133. 180. |89
 exotérica. 91.93.99.133.137
 como infantilismo. 24. 44. 91
 legitimación. 14.92-93. |18
 nueva. 135-161
 racionalización. 14
 como regresión. 44. 91
 simbolismo en la. 44
 sociología de la. 113-161
 teorías acerca de la. 23-35
 validez de. 92. |111. 121
 Represión. 06.79.81. |68. 170
 Ricoeur. P.. 32. 186
 Rimhaud. A.. 57
 Ritual. 26-17. 43. 82
 Robbins. Thomas. |25-135. 139. |55. 158. 160
 Robbins y Anthony. *In Gods* |ive *Trm.cr.* |54-161
 Roma. decadencia en. 143
 Rousseau. J. J.. 21
 Russell. Bertrand. 107
[Sabios. 55-56. 80. 85. 88. 108. 110.](#)
 |15. 129. |13
Sahaj samadhi. 54. 72
 Saha ja.133
 Sahasrara.54
 San Agustín. 20
 San Pablo. 71. 105
 Sangha. 152-154. 159. 184
 Santo Tomás de Aquino. 93
 Santos. 53. 55-56. 88. 108-110. 129. 132
 Satori.80.107.171-172. 193
Sarikalpa samadhi. 53. 56. 71
 Schopenhauer. Arthur. 9
 Schuon. Fritjof. 180
 Schutz. A.. 22. 186
 Selman. R.. 35. 176
 Sexualidad. 60. 81 *Ver también* Nivel emotivo-sexual
 Shahd chakra. 54. 133
 Shakespeare. W..
 Hamlet. 29-30
 Shamanismo. 107. 132
 Shankara. 9. 47. 93. 97-98
 Shiita. 131
 Shosan. 193
 Siddhi. 71
[Símbolos. 31. 40. 61. 66. 81. 127.](#)
 |65. 186-188
 inmortalidad. 81. 92-93. 99. 113-106. 114. 121. |29-131. |37
 religioso. 26-27.30.121
 trails-. |91
 Skandhas. 39
 Smart. Ninian. 57
 Smith. Huston. 45. 180
 Sociología. 20
 origen. 20-21
 psicología vs.. 158
 de la religión. 17. 37. 113-162
 resulvenden. 34
 transpersonal. 182
 Sócrates. 71. 170
 Spinoza. B.. 22. 55
 Spock y *Star Trek*. 89
 Stone. Donald. 157
 Conciencia social err el movimiento de potencial humano. |57
 Subconsciente (prepersonal). desarrollo. 48. 51. 147. 164
 Sueños. 47
 Sufismo. 46
 Sullivan. H.. 176
 Superconsciente (transpersonal). desarrollo. 48.51. 147. 149. 164. |80
 Superego. 105-106
 Supermente. 54
Srahmmikakara SS
[Tabú. 66-67.78.81.83.96.131](#)
 Tarot. 141
Tachara 47. |19
 Taylor. 186
 Teilhard de Chardin. Pierre. 46
 Teólogos. 87. 110
 Teoría de Sistemas. 32. 182
 «Tercer ojo». 53
 Tien Tai. 152
 Tillieh. Paul. 55
Tipareth. 51
 Tirvakian. 139-140
 Tolstoi. Leon. 9
 Toynbee. Arnold. 9
 Trabajo social. 177
 Transcripción. 73. 131. 176
 Transformación. 73. 9L 94. 108. 110. 131. 134
 Trans-Ley. 141
 vóguicos. 144. 184
 Transpersonal. II). 19. 158-159
 Transracionalidad. 95. 104. 119-1211. 137. 178
 Trascendencia. 77. 149. 159
 Traslación. 73. 88. 92-107. 128. 131. |76-177
 errónea. |88-190
 Turiya. 47. 54
 Twemlow. S.. 181
 Unión Soviética
 marxismo en la. 90_96
 religión en la. 90
Upnishads. 56
 Vajrayana. 49
[Vedanta. 39. 48. 54. 57. 93. 97. 130](#)
Vedas. 56
 Velikovsky. 1111
Vijnamania nko. o. 47. 51
 Vico. Giovanni B.. 21
 Visión
 enestática. 52
 del mundo. 115
 Vudú. 141
 Walsh. Roger. 15
 Watts. Alan. 58
 Weber. Max. 21.44. 113. 157
 Werner. H.. 35. 64. 76. 116-117
 Whitehead. Alfred North. 60
 Whvte. L. L.. 83
 Wilber. Ken. 12-15. 76. 154
 Metodología (Ie. |75-194
 Obras de. 7. 12
 El Proyecto Atmaa. 12. 48. 180
 The Spectrum of Corrscoasness. |2
 Up from Eden. 7. 12. 45. 59. 82
 Wordsworth. William. 57
 Wuthnow. Robert. 157
 Aspectos políticos del renacimiento gairístico. |57
 No. SI
 Yoga. 39-40. 51-56. 71. 108. 110. |29. 132. 136. 142-146. 159

Un Dios sociable

Hatha, 52
Kundalini. 71
Yoguis. 52. 88

Zaehner. 57
Zazen. 192
[Zen. 48. 54-57. 97. 103. 130. 153.](#)
159.192-193

SUMARIO

Prólogo	7
Prefacio	17
El problema de fondo respecto a la religión	2 3
La jerarquía de la organización estructural	39
El compuesto individual como eslabón entre la psicología y la sociología	59
Traslación, transformación, transcripción	73
Algunos usos de la palabra «religión»	87
Creencia, fe, experiencia y adaptación	99
La sociología de la religión en la actualidad ...	113
Conocimiento e intereses humanos	163
Metodología, resumen y conclusión	175
Bibliografía	195
Índice	205