

UN DIOS SOCIABLE

Ken Wilber

**UN DIOS
SOCIABLE**

*Introducción
a la sociología trascendental*

editorial **K**airós

Numancia, 117-121
08029 Barcelona

Titulo original: A SOCIABLE GOD

Traducción: Jordi Fibla
Portada: Pintura mural de Cnossos. Creta. II milenio antes C.
Diseño portada: Agustín Pániker

© 1983 by Ken Wilber
y Meóraw-Hill. Inc.
G en lengua castellana
1987 by Editorial Kairós, S. A

Primera edición: Septiembre 1988

Depósito legal: B.32235/ 88
ISBN: 7245-181-X

Fotocomposición: Fepsa. Laforja, 23. 08006 Barcelona
Impresión y encuadernación: Índice. A. G. Caspe. 118-120.
08013 Barcelona

PRÓLOGO

Es posible que nuestras religiones, nuestros dioses y nuestros yoes no sean exactamente lo que creemos que son. Desde luego, eso no es nada nuevo, pues la historia puede interpretarse como una manifestación de la evolución progresiva de esas entidades, como Ken Wilber ha hecho con tanta elegancia en *Up from Eden*. La religión ha sido la fuerza impulsora de una vasta gama de comportamientos, ha originado las expresiones más elevadas de la naturaleza humana y ha proporcionado excusas para las más bajas. Culturas enteras han vivido, matado y muerto por sus creencias. No es, pues, de extrañar que la religión haya sido uno de los intereses principales de la psicología, la sociología y la antropología.

Durante la mayor parte de la historia occidental, la religión desempeñó un papel destacado en la definición de nuestra realidad, y ay del individuo que sugería otros puntos de vista o incluso otros métodos para descubrir la verdad (por ejemplo, Galileo). Sin embargo, la historia reciente, como si quisiera compensar esta situación no ha sido amable con la religión. que ha ido cediendo continuamente terreno

frente a la ciencia y el racionalismo como principales proveedores de realidad. En efecto, desde la perspectiva racional, la religión se considera a menudo como una reliquia del pensamiento precientífico, un desafortunado excedente de tiempos menos sofisticados. Si Dios no ha muerto, está por lo menos moribundo, sobreviviendo sólo gracias a los anhelos no correspondidos de los psicológicamente inmaduros.

Sin embargo, en los últimos años Dios ha tenido un retorno [espectacular. no](#) sólo a la manera tradicional, sino en toda una gama de formas diversas, orientales y occidentales. exotéricas y esotéricas, fundamentalistas y gnósticas. El cristianismo ha presenciado tanto un resurgimiento fundamentalista como la reaparición de enfoques místico-contemplativos. Además, se ha producido una afluencia sin precedentes de religiones y disciplinas no occidentales: yoga, zen, meditación trascendental, etcétera. Algunas de ellas difieren de un modo tan fundamental de nuestras creencias y prácticas tradicionales que llegan a poner en tela de juicio algunas de nuestras suposiciones más básicas sobre la propia naturaleza de la religión. El budismo, por ejemplo, no postula ningún ser supremo o Dios y se centra en un programa riguroso de adiestramiento mental dirigido explícitamente a los procesos psicológicos controlados y los estados de conciencia. En su aspecto mórbido, la patología religiosa también es interminable: cultos. sectas como la de Moon y lugares como Jonestown, se han convertido en tópicos de uso corriente en Estados Unidos.

No es de extrañar, pues. que el estudio de la religión, en cualquiera de sus formas, haya cobrado

nueva importancia para la psicología y la sociología. Los sociólogos se han mostrado especialmente activos en el estudio de «las nuevas religiones» y en el intento de vincular su aparición con pautas sociales más amplias y posibles patologías. En consecuencia, han tendido a vincular la motivación religiosa a determinadas insuficiencias en el nivel social y a cierta inmadurez en el plano psicológico. Y, por supuesto, a menudo están en lo cierto, puesto que no faltan pruebas de que la inmadurez y la patología religiosas son un reflejo de sus contrapartidas psicológicas.

Sin embargo, la persistente pregunta sigue en pie: ¿no es posible que estemos pasando algo por alto? ¿Es esto realmente todo aquello en lo que consiste la religión? Al fin y al [cabo. se](#) ha dicho de los grandes santos y sabios, Buda. Cristo, Lao Zi, Shankara. Aurobindo y otros, que representan algunas de las cotas más elevadas del desarrollo humano y que han tenido el más determinante efecto en la historia humana. Eso es por lo menos lo que dijeron Toynbee. Tolstoi, Bergson, James, Schopenhauer, Nietzsche y Maslow, entre otros. Así. podemos preguntarnos si las suposiciones, teorías y metodologías sociológicas por las que nos guiamos son adecuadas para identificar no sólo la inmadurez y la patología. sino también las cumbres de experiencia y desarrollo humanos que algunas de las grandes religiones afirman que son posibles y asequibles por medio del adiestramiento.

El objetivo de este libro es confirmar que esas cumbres son realmente identificables. y toma su marco psicológico de los últimos desarrollos de lo que

ha llegado a conocerse como psicología transpersonal.

En las dos últimas décadas de investigación psicológica se ha producido un incremento espectacular del interés por áreas tales como la naturaleza de la conciencia y las tecnologías de modificación de la [conciencia](#). [la](#) autorregulación de los procesos psicofisiológicos y las psicologías no occidentales. La tendencia general ha sido hacia el reconocimiento de que existen estados de conciencia, niveles de madurez psicológica y grados de control voluntario diferentes de aquellos que antes se creía que definían el potencial humano. La psicología humanista surgió inicialmente como un esfuerzo por centrar la atención en esas áreas: la psicología transpersonal surgió cuando incluso el modelo humanista se reveló inadecuado para abarcar toda la gama de fenómenos que se estudiaban.

El término «transpersonal» se eligió para englobar las experiencias y estados en los que el sentido de la conciencia y de la identidad aparentemente iba más allá (*traes*) de la personalidad y el ego tradicionales.

En Occidente se las denominó en general experiencias cumbre, y en principio se supuso que sólo se daban raramente y sólo de forma involuntaria. Sin embargo, más adelante se descubrió que ciertas psicologías y disciplinas religiosas orientales no sólo contenían descripciones detalladas de tales estados, sino también instrucciones y técnicas para alcanzarlos a voluntad. De repente, y no sin sorpresa por parte de los psicólogos occidentales, empezó a resultar evidente que el núcleo esotérico de algunas de las

grandes religiones, orientales y occidentales, que antes habían parecido carentes de sentido o incluso patológicas, podían entenderse como técnicas para el control voluntario de los procesos psicológicos y de la conciencia. Por poner un ejemplo [específico](#), [la](#) meditación podía considerarse ahora como una estrategia de adiestramiento de la atención en vez de como una huida autista y regresiva del mundo, y esta nueva interpretación tiene ahora un apoyo importante en la investigación empírica.

Así, no es que las grandes religiones fueran necesariamente patológicas, sino más bien que, antes de la comprensión de la naturaleza de tales fenómenos como propios de un cierto estado, nuestro propio marco psicológico occidental no estaba preparado para abarcar tales fenómenos. Naturalmente, esto no significa que todo lo oriental o religioso sea de esta clase, pues existen claramente distorsiones, dogmas, patología, malentendidos y utilización errónea en todas las religiones. El núcleo pragmático del adiestramiento mental riguroso a menudo queda oculto bajo avíos exotéricos y dogma, o bien reservado como un núcleo esotérico para los pocos a quienes se juzga capaces de satisfacer sus severas exigencias. Pero allí donde se encuentra ese núcleo de adiestramiento mental tiende a mostrar marcadas similitudes con sistemas en apariencia muy diversos y a apuntar hacia principios psicológicos, visiones del mundo y estados trascendentales comunes: la llamada «unidad trascendente de las religiones», «filosofía perenne» y «psicología perenne».

La adición de una dimensión transpersonal a los modelos psicológicos tradicionales ha permitido la

reinterpretación significativa de una importante esfera de actividad humana. No obstante, la teoría sociológica ha tendido a carecer de la dimensión correspondiente y, así, en ocasiones ha dado lugar a un enfoque en exceso reduccionista en sus estudios sobre la religión. Este libro se propone, pues, añadir una dimensión transpersonal a la teoría sociológica.

Nadie está más cualificado para hacer esto que Ken Wilber, reconocido como el más eminente teórico de la psicología transpersonal. En sus numerosos libros y artículos ha presentado una integración sin paralelo de los principales sistemas psicológicos y religiosos del mundo. En *The Spectrum of Consciousness* ha sugerido que el aparente conflicto entre sistemas psicológicos y religiosos distintos podría resolverse considerando que se refieren a estructuras diferentes y parcialmente complementarias de la conciencia y de los niveles de lo inconsciente. En *El proyecto Atinan* sugirió un modelo de psicología del desarrollo que comprende no sólo la infancia y la adolescencia, sino también los diversos niveles de iluminación. En *Up from Eden* aplicó este modelo a la evolución humana en general.

Ahora, en *Un Dios sociable*, Wilber toma este mismo modelo y lo utiliza como un marco de desarrollo que permite evaluar los diversos niveles de interacción social. Esto introduce, en consecuencia, un elemento corrector en los métodos de análisis sociológicos actuales, como la hermenéutica fenomenológica, que han carecido de criterios críticos para una evaluación jerárquica. También proporciona un medio para evitar la trampa de tomar un nivel de interacción social y convertirlo en paradigma de todos.

Por ejemplo, Marx interpretó todo comportamiento en términos de economía, y Freud lo hizo en términos de sexualidad. El arte, la filosofía, la religión y todas las actividades «superiores» se convirtieron así en expresiones de la opresión económica o sexual.

A este marco de desarrollo Wilber añade también un análisis de los diversos modelos epistemológicos, las formas según las que obtenemos conocimiento. El hecho de que los modelos sensorial, intelectual y contemplativo produzcan diferentes ámbitos o categorías de conocimiento que no son totalmente equivalentes o mutuamente reductibles es algo que se olvida con frecuencia. El conocimiento simbólico conceptual no puede reducirse por entero a la dimensión sensorial objetiva, ni el contemplativo a la conceptual, sin que el resultado sea lo que se ha denominado error de categoría. Así, el método para establecer la validez del conocimiento de cada ámbito es específico: empírico-analítico para los datos objetivos, hermenéutico para la comunicación simbólica y aprehensión gnóstica directa para el ámbito contemplativo.

Tras delinear estos esquemas generales, Wilber los aplica a los problemas específicos, especialmente religiosos, a los que hoy se enfrenta la sociología. Primero lleva a cabo la tarea tan necesaria de diferenciar entre las muchas y variadas maneras en que se ha utilizado el término religión, sugiriendo que gran parte de la confusión actual surge de su uso impreciso.

A continuación examina la evolución de la religión e interpreta su *status* y sus tendencias actuales contrastándolas con su marco de desarrollo. Nuestro

actual desplazamiento desde la creencia mítica hacia una creciente racionalización ha sido interpretado en general como la prueba de una evolución anti o posreligiosa, pero Wilber reformula todo este movimiento observando que este tipo de progresión es un cambio apropiado de fase específica. del mismo modo que lo prerracional conduce a lo racional *en su curso hacia lo transracional*. Desde esta perspectiva evolutiva, nuestra fase actual aparece como anti-religiosa sólo si la religión se equipara. como suele ocurrir, con lo prerracional en vez de con cualquiera de los varios niveles de la jerarquía de desarrollo prerracional-transracional. Esta notable perspectiva también ofrece un método para determinar lo que Wilber denomina la autenticidad de una religión: el grado en que fomenta el desarrollo hacia los niveles transracionales. y que se diferencia de la «legitimidad». a la que define como el grado en que una religión satisface las necesidades psicológicas y sociales de una población en su nivel de desarrollo actual. Y todo esto conduce directamente a una de las partes más fecundas del libro.

Los actuales fermentos religiosos y las nuevas religiones pueden examinarse precisamente a la luz de sus respuestas a la actual fase de desarrollo de una creciente racionalidad. Wilber sugiere que se están produciendo tres tipos principales de respuesta sociológica: primero, el que intenta aferrarse a los niveles míticos. ya desfasados (por ejemplo, la «mayoría moral»); segundo, el que se adhiere al proceso en curso de secularización racional (como tiende a hacer la *intelligentsia* liberal), y tercero, en una minoría de casos. el que intenta la verdadera transforma-

ción transracional. no negando la racionalidad, sino abrazándola y yendo más allá mediante la práctica intensiva gnóstico-yóguica. Wilber sugiere que es este último grupo el que puede proporcionar unos catalizadores eficaces para un progreso evolutivo a mayor escala, si es que eso realmente ha de ocurrir. Es difícil sobrestimar la importancia de una maduración generalizada como la propuesta para el pleno desarrollo del nivel racional, y luego más allá. Nuestra voluntad y capacidad para remediar la inmensa cantidad de sufrimiento que en todo el mundo viene provocado por causas evitables, como la desnutrición, la pobreza. el exceso de población, la patología sociogénica y la opresión. así como para evitar una autodestrucción masiva, si no total, puede depender de ello. La importancia de la aportación de Ken Wilber de un modelo sociológico verificable, crítico, completo, capaz de orientar las evaluaciones de estos cambios evolutivos, tampoco puede subestimarse.

Éste podría haber sido un libro muy largo. La cantidad de ideas nuevas y de síntesis sugeridas que contiene en sus pocas páginas es notable. El autor ha preferido darnos un marco heurístico más que un texto detallado. Sin embargo. este esbozo puede ser suficiente para mantener ocupados a sociólogos y psicólogos durante muchos años. investigando y desarrollando sus temas, pues ha sugerido una manera de conducir a la psicología y la sociología de la religión a una nueva frontera.

ROGER WALSH

Doctor en medicina y filosofía

PREFACIO

Este libro presenta una visión general introductoria de la psicología y la sociología de la religión, con especial énfasis en la forma en que la teoría sociológica moderna podría beneficiarse de un diálogo con la filosofía perenne, es decir, con las perspectivas trascendentales o «transpersonales» (de ahí el subtítulo). Desde el punto de vista de la sociología actual, es una introducción a una sociología de la religión (o a las visiones del mundo en general) «no reduccionista», y se basa en diversos principios tomados del funcionalismo moderno (p. ej., Parsons), la hermenéutica (p. ej., Gadamer) y el estructuralismo evolutivo (p. ej., Habermas). todos ellos cuidadosamente situados en un contexto de posibilidades trascendentales o transpersonales (p. ej., William James). Sin embargo, el libro no es «meramente metafísico» o «irremisiblemente idealista», pues contiene metodologías y estrategias concretas para la formación de hipótesis y su puesta a prueba.

Desde luego, una sociología trascendental o transpersonal constituye, en parte, un nuevo tipo de enfoque: sin embargo, su tema tiene una aplicabilidad directa e inmediata a cualesquiera teorías y temas

sociales. psicológicos v religiosos actualmente en vigor, incluidos los nuevos movimientos religiosos en Estados Unidos, las sectas, el influjo de las tradiciones místicas [orientales. la](#) quiebra de la «religión civil». la psicología de la experiencia [religiosa. la](#) meditación. el proceso de «legitimación» sociológica de las visiones del mundo, la psicología transpersonal y humanista, el desarrollo moral. etc., todo lo cual. más o menos. está entretejido en las páginas siguientes a causa del propio alcance del tema. Así, el libro puede ser de interés tanto para profesores como para personas cultas interesadas por cualquiera de estas cuestiones.

He procurado. pues. abreviar en lo posible la exposición de una sociología trascendental general y la introducción a la misma, brevedad que obedece a varias razones. Una de ellas es que este libro, por lo menos en parte. es, que yo sepa. el primer intento de abordar los aspectos trascendentales del tema, y los primeros intentos requieren brevedad. Por otro lado. deseaba que este libro fuese una exposición concisa de las *posibilidades* de este campo y no una disertación prolija sobre su contenido necesario. El propio libro. aunque erudito. quiere ser accesible a toda persona culta interesada por la [sociología. la](#) psicología y la religión. y la brevedad lo hace mucho más accesible. A los eruditos en estas materias. mi presentación de «sólo el esqueleto» les permitirá añadir la carne y los tejidos de sus propias ideas. perspectivas e intuiciones, sin que yo interfiera nuevamente. obteniéndose así una variedad de productos ya encarnados en virtud de sus propias adiciones (coproducciones, por así decirlo). Creo que este esqueleto es lo

bastante firme y nuevo como para que no sea necesario agregar más en esta salida inicial. De lo [contra-](#)[rio. se](#) correría el riesgo de determinar en exceso un tema nuevo y frágil. Finalmente. consideré que una exposición poco densa permitiría emplear el libro más fácilmente como texto auxiliar o para lectura complementaria en diversos cursos universitarios sobre temas estrechamente relacionados.

Pero precisamente porque ésta *es* una breve presentación introductoria. en ocasiones he tenido que expresar mis sugerencias de una manera bastante dogmática y concluyente. Por ello quisiera recalcar que. en realidad. ofrezco las siguientes sugerencias como hipótesis, hipótesis que potencialmente pueden probarse -y potencialmente rechazarse- mediante una serie de metodologías experimentales. esbozadas en el último capítulo. También debo decir que éste es uno de esos temas un tanto difíciles cuyas partes individuales pueden comprenderse mejor una vez se ha entendido bien el conjunto. y así éste es uno de esos libros que se benefician de una segunda lectura. Como mínimo, el lector [podría. al](#) concluir. reflexionar brevemente sobre los puntos tratados y ver si tienen un sentido global que quizá no era evidente en la primera lectura.

Es probable que la palabra «transpersonal» sea nueva para algunos lectores. De momento, baste decir que involucra, parcialmente. una *indagación* continua y experimental de las preocupaciones espirituales o trascendentales (transpersonales). o de la «filosofía perenne». Y ello es así *no* a fin de validar en forma acrítica todas las llamadas «experiencias religiosas», sino para tratar de elaborar medios legí-

tiños y reproducibles para diferenciar entre la experiencia espiritual [auténtica. si](#) existe tal cosa, y lo meramente psicótico. engañoso. exhibicionista con delirios de grandeza. paranoico. alucinatorio u otros estados anormales y patológicos. Es una disciplina crítica.

Pero puesto que este libro es, en parte, uno de los primeros intentos de aportar una dimensión transpersonal o crítico-trascendental a la [sociología. se](#) enfrenta al mismo tiempo con una bendición y una maldición. Bendición porque sólo con un poco de inteligencia es posible efectuar observaciones pioneras, por simple definición. Maldición, porque no existen precedentes para juzgar el valor real de esas observaciones. Esta dimensión es bastante diferente incluso del campo, recientemente introducido, de la psicología transpersonal. pues ésta, con diferentes nombres, en realidad se remonta a Platón. San Agustín y Plotino. en Occidente. y a Buddhaghosa. Patanjali y Asanga en Oriente, y puede reclamar como contribuyentes a pensadores como Kant, Hegel, Bradley. Eckhart. C.G. Jung. William James. Jaspers. y otros. Esto se debe a que la psicología en sí, como disciplina particular se remonta por lo menos a [DeAnima. de](#) Aristóteles, y la psicología transpersonal, sea cual fuere el nombre que se le [asigne. no](#) es más que la aproximación a la psicología desde las perspectivas de la *philosophia perennis*, un enfoque que es así tan antiguo como la misma filosofía perenne. Bajo la denominación de «psicología transpersonal» es, en cierto sentido. una disciplina nueva y moderna, pero tiene una historia muy antigua y honorable.

La sociología. por otro [lado. se](#) considera posible-

mente la más joven de las ciencias humanas. Algunos eruditos del Renacimiento y la Ilustración -Hobbes, Locke, Rousseau, Maquiavelo, Montesquieu. Vico- eran en cierto modo sociólogos, pero no fue en realidad sino hasta el siglo xix. cuando el concepto de *sociedad* se distinguió finalmente del de *estado*, cuando la sociología apareció como disciplina específica. El propio término «sociología» no fue acuñado por Auguste Comte hasta 1838. y sus dos grandes «fundadores». Émile Durkheim y Max Weber, escribieron sus primeras obras pioneras en 1893 y 1920. respectivamente, es decir. hace sólo unas cuantas décadas.

En esto radica la dificultad: la sociología.. todavía en su infancia, surgió en un clima intelectual dominado en gran medida por el materialismo científico entonces de moda, y muchos de sus primeros exponentes estaban sumamente influidos por la ciencia mecanicista (por ejemplo, Auguste Comte) o por las interacciones materiales (por ejemplo. Marx), con el resultado de que sus sociologías son expresamente reduccionistas. Incluso un erudito tan sensible como Durkheim, ha sido recientemente catalogado por Robert Bellah como uno de los dos «grandes reduccionistas» en las ciencias humanas (el otro es Freud). Al ser una ciencia tan joven, la sociología sólo recientemente ha empezado a corregir esas tendencias reduccionistas. utilizando, entre otras cosas. modelos basados en sistemas vivos y no mecánicos (por ejemplo, el funcionalismo parsoniano) e introduciendo la fenomenología y las disciplinas interpretativas, o el estudio del *significado* de los actos mentales como tales actos y no meramente como fenómenos

reductibles a behaviorismos empírico-objetivos (Schutz, Berger. etc.).

Todo esto son buenas noticias, y de todo ello nos ocuparemos en las páginas siguientes. No obstante. más allá de [eso. la](#) sociología aún no se ha abierto a las preocupaciones contenidas en la filosofía perenne. Por un lado. esto se debe a que la sociología es realmente una ciencia en su infancia y a que no ha tenido la ventaja de estar expuesta por un Platón, un Spinoza, un Hegel, un Leibniz, todos ellos filósofos perennes en cierto modo. Por otro lado. sólo recientemente se ha emprendido (en gran medida por parte de psicólogos transpersonales) una indagación moderna. *experimental* y sistemática de los principios esenciales de la *philosophia perennis*, y, en consecuencia dicha indagación quizá no resultaba de ningún modo tan evidente la forma exacta de infundir en la sociología intereses auténticamente trascendentales o transpersonales. Sea como fuere. creo que ya ha llegado el momento para ello.

La cuestión es que la moderna psicología de la religión debería tener algo que ofrecer a la moderna sociología de la religión, y este libro es una breve introducción a ambas.

1. EL PROBLEMA DE FONDO RESPECTO A LA RELIGIÓN

El propósito de este libro es sugerir algunas de las contribuciones que la psicología transpersonal podría quizás hacer a la ciencia de la sociología, en especial a la sociología de la religión. y ello de dos maneras: primero. bosquejando los elementos básicos de la psicología transpersonal, y. segundo. transponiéndolos a las categorías y dimensiones de la moderna teoría sociológica. Una vez hecho esto. abordaremos los temas y problemas específicos. tales como las nuevas religiones, la validez cognitiva del conocimiento religioso. algunas definiciones de la religión, la hermenéutica y el estructuralismo en los universales religiosos, la metodología de la indagación religiosa. etcétera. Sin [embargo. es](#) preciso hacer incapié en que, debido a la gran cantidad de terreno teórico que debemos cubrir rápidamente. esta presentación tendrá lugar necesariamente a un nivel muy provisional, generalizado e informal.

El problema inicial. tanto para la psicología como para la sociología de la [religión. es](#) el de proporcionar teorías y metodologías para determinar o comprender el propósito y, quizá, [secundariamente. la](#) validez del compromiso religioso. Quisiera exami-

nar muy brevemente las principales respuestas, sociológicas (y psicológicas ortodoxas) a este problema, a fin de destacar las áreas a las que podría contribuir eventualmente la psicología transpersonal.

A. Teoría de la primitivización

Una de las primeras aproximaciones, aparentemente refleja, es la de la «primitivización», que considera la religión en general como el producto de etapas inferiores o primitivas del desarrollo o evolución de la humanidad. En sociología, por ejemplo, la famosa «ley de los tres estadios» de Cocote considera que la evolución histórica va desde la religión-mito a la metafísica, y de ésta a la ciencia racional, en cuyo caso la religión se ve simplemente como un consuelo primitivo para una mentalidad primitiva. Transpuesta por los modernos psicólogos del desarrollo, esta evolución filogenética parece tener muchos paralelos en el desarrollo ontogenético actual: el niño pasa de un pensamiento mágico prototáxico a un pensamiento mítico paratáxico, y de éste a la racionalidad sintáctica.⁸⁷ Una vez más, parece que lo que lleva a la religión son fijaciones o regresiones a la magia infantil o el mito pueril, este último marcado de modo especial por las relaciones edípicas con el objeto y [susceptible, así, de](#) introyecciones paternas, especialmente patriarcales, y de posteriores proyecciones hacia un Padre celestial.²⁹ unas veces amoroso, otras vengativo, en ocasiones celoso y otras misericordioso... todo lo que uno siempre quiso saber acerca de Jehová. Esta formalización «religio-

so = infantil», desde la sociología de la primitivización a la teoría emotivo-racional, al psicoanálisis y a la psicología cognitiva ortodoxa, ha sido pandémica, y a su frente ha estado el propio Freud (*El futuro de una ilusión*).³¹ Piaget ha rastreado ampliamente el pensamiento mágico, mítico, de «tipo religioso», de la primera infancia, y ha documentado cómo ese pensamiento tiende a ser desplazado a medida que surgen y se desarrollan unos modos más formales y racionales de pensamiento.⁷⁰

Ahora bien, aunque esa secuencia de desarrollo particular -de la magia al mito y de éste a la racionalidad- no debe rechazarse, como pronto veremos en detalle, lo problemático reside en su capacidad para explicar todos o incluso la mayoría de los rasgos esenciales de la religión. Por plantear ahora sólo la objeción más leve: aun cuando todos los compromisos religiosos fuesen indicativos de cogniciones infantiles-pueriles, eso explicaría como mucho su fuente pero no su función o propósito, su *significado* para quienes los suscriben y su función en la sociedad en general.

B. Funcionalismo

No es, pues, infrecuente que si un pensador sensible adopta primero la primitivización como explicación acabe por pasar a algún tipo de enfoque funcionalista (por ejemplo, Parsons, Merton, Luhmann), si no para sustituir por completo la primitivización, como mínimo para complementarla.⁶²⁻⁶⁹ En el funcionalismo o teoría general de los siste-

mas. los grupos o sociedades se consideran sistemas orgánicos. cada una de cuyas «partes» (religión, educación, costumbres, etc.) cumple algún tipo de función potencialmente útil o necesaria. El simbolismo religioso se analiza en consecuencia, en términos de las funciones saludables que ejerce en áreas concretas. como el mantenimiento de [pautas. la](#) reducción de la tensión, el logro de objetivos, etcétera del conjunto del organismo social. Desde este punto de vista. el simbolismo religioso *resulta apropiado* en la medida en que en verdad funciona adecuadamente (por ejemplo, si ayuda al sistema a reproducirse).

En el funcionamiento general. las funciones y significados de las actividades de grupo o sociales suelen dividirse en dos dimensiones: manifiesta y latente. La función manifiesta tiene un valor reconocido, es más o menos consciente, explícita y expresa. Por otro [lado. la](#) función latente ni se reconoce ni se desea de forma consciente, sino que está más o menos implícita y no expresada. Merton.⁶² el introductor de esta distinción en sociología (cf. la distinción similar de Freud en los sueños), usó la danza de la lluvia hopi como ejemplo. La función manifiesta del ritual es provocar la lluvia. No obstante, tales rituales también «cumplen la función latente de reforzar la identidad del grupo proporcionando una ocasión periódica en la que los miembros dispersos de un grupo se reúnen para dedicarse a una actividad común». El significado manifiesto es evidente para los miembros del grupo. pero el significado latente sólo se puede descubrir, en general. mediante un análisis funcional específico, es decir. mediante el intento de determinar lo que es y hace en realidad la función

empírica y *objetiva* de una relación determinada, a pesar de lo que digan o piensen que hace quienes la suscriben (la explicación manifiesta y subjetiva).

Así pues. en lo que respeta a la religión, puede considerarse que diversos ritos, símbolos y creencias cumplen funciones legítimas. pues aunque. en un nivel manifiesto. los símbolos religiosos no son objetivamente «ciertos» (por ejemplo, aunque la danza de la lluvia no provoque realmente la lluvia), sin embargo, en un nivel latente desempeñan una función muy necesaria. útil y. en esa medida «verdadera»: ayudan a preservar y proteger la integridad y la cohesión generales del grupo (ayudan al sistema a reproducirse). Así, los símbolos religiosos, tanto si son como si no son «objetivamente ciertos». pueden contribuir no obstante a un propósito legítimo en el sistema social autorregulador. En una [palabra. la](#) religión cumple un tipo de función, tal vez oculta, y en consecuencia tiene cierto significado, quizá latente. en un grupo o cultura dados.

Desde luego. esto es muy parecido a algunos aspectos de la psicología pragmática, como los propuestos por William James. Los símbolos religiosos pueden ser unidades apropiadas para el funcionamiento de la psique, al margen del «valor de la verdad objetiva» o de sus supuestos referentes. Para James. la misma *creencia* en realidades espirituales podía tener un propósito saludable que por sí mismo validaba -en realidad constituía- la afirmación de la verdad inherente a la creencia."

Es evidente que este enfoque tiene su mérito, y tendremos algunos de sus aspectos en nuestra formulación de conjunto (así como hallaremos un lu-

gar para un tipo de primitivización limitada). Pero el enfoque funcionalista en y por sí mismo es expresamente reduccionista. La religión no es en realidad una comunión con alguna especie de divinidad, espíritu o deidad verdaderas, no cumple en realidad sino una función de válvula de seguridad. Su *referente* no es de hecho la divinidad, sino sencillamente otros símbolos en un círculo de transacciones sociales. En otras palabras, la religión no es realmente religiosa; no se refiere al propio Dios, sino a diversos símbolos divinos, compuestos también de meras reciprocidades sociales humanas.

Si se utiliza de una manera excluyente, este enfoque niega de forma rotunda o por lo menos reinterpreta. las propias afirmaciones de validez de aquellos que la suscriben, y así soslaya o reduce la parte [central](#). [la](#) subjetiva. del fenómeno que está llamado a explicar. No es sorprendente que se vea obligado a situar el «significado real» de la religiosidad exclusivamente en una dimensión latente, donde queda a resguardo de las objeciones de quienes la suscriben. Con esto no negamos la existencia de dimensiones y funciones latentes en un sistema de creencias. puesto que existen; lo que hacemos es poner objeciones a la reducción pandémica de la intencionalidad subjetiva-manifiesta a una función empírica-latente.

Así. para el funcionamiento. Lao Zi. Buda. Krishna y Cristo no intuyeron realmente una razón de ser trascendente, que es lo que *ellos* decían que estaban haciendo (su intención manifiesta). El funcionalista no puede hallar ninguna evidencia objetiva, ningún referente empírico, para esa «razón trascendente» y, en consecuencia. lo que esos sabios hacían *realmente*

era cumplir con algún tipo de función meramente latente desconocida para ellos. La razón trascendental, como tal razón, nunca aparece en el cuadro, a pesar de todo lo que los propios sabios tuvieran que decir sobre el tema.

Pero también hay objeciones ortodoxas a la teoría funcionalista (de carácter excluyente) de los sistemas, y entre ellas destaca el hecho manifiesto de que las formulaciones de objetivos y los valores humanos no pueden determinarse por métodos analítico-empíricos o meramente objetivos. ' Pues, al contrario que los sistemas meramente biológicos que constituyen la base del modelo funcionalista, las interacciones humanas también poseen significados, valores, objetivos y propósitos conscientes, y estas relaciones no son tan objetivas como intersubjetivas. En [consecuencia](#). [no](#) se revelan tanto a través de la medición y el análisis objetivos como mediante la comunicación y la interpretación intersubjetivas, que se deslizan en el sistema sin dejar huellas completamente empírico-objetivas.'⁸ Por ejemplo, no es fácil idear un test científico-empírico que revele el significado de *Hamlet*. obra que es un producto mental y simbólico cuyos significados y valores sólo se revelan en una comunidad de intérpretes intersubjetivos. El funcionalismo, en su intento de ser empírico y objetivo, deja de lado la esencia de estos significados y valores intersubjetivos. Por otro lado, si se intenta superar esta deficiencia limitándose a estipular los valores y formulaciones de los objetivos que orientarán el análisis del sistema, el enfoque será normativo e interpretativo, en contraposición al enfoque empírico que el funcionalismo afirma representar. Tratar

de justificar estas dimensiones normativo-interpretativas introduciéndolas de nuevo en las funciones empíricas del sistema (p. ej., Luhmann) es reducir una vez más, lo primero a lo segundo.

C. Hermenéutica fenomenológica

A medida que los investigadores teóricos empiezan a cuestionar este reduccionismo (en sus formas psicológicas o sociológicas), no es infrecuente que pasen de unos análisis exclusivamente funcionalistas a algo que se parece a la hermenéutica fenomenológica: por lo menos desde una perspectiva completamente válida, *el símbolo religioso es exactamente lo que dice ser*. No es tan sólo una función manifiesta que oculta la verdadera función latente, o sólo una válvula de seguridad, o un mecanismo reductor de la tensión o de cohesión social, sino fundamentalmente lo que dice ser. Si Buda o Krishna fueron lúcidos y legítimos en su significado comunicativo, y decían estar en contacto con una razón fundamental de ser, ése es entonces nuestro único punto de partida. Y si quiero *comprender* ese punto, si deseo entender los símbolos y significados de cualquier otro, entonces el mejor enfoque es una *interpretación empática* (lo mismo que si deseara comprender *Hamlet* o cualquier otra comunicación simbólica). Debo *reproducir* en mi conciencia, a través de la *interpretación*, el mundo o significado interior de Krishna, Hamlet, Job o quien sea, único modo de comprender su mensaje esencial.^{32, 49, 67, 68}

La ciencia de esa interpretación recibe general-

mente el nombre de «hermenéutica», del griego *hermeneutikos*, traducir o interpretar, y de Hermes, dios de la ciencia, el comercio y la elocuencia. La hermenéutica tiene sus raíces modernas en la fenomenología general, o el intento de descubrir la naturaleza y el significado de los actos mentales *como tales* actos y no simplemente reduciéndolos a diversas manifestaciones objetivas, sensoriales y empíricas. Un objeto meramente empírico-sensorial -una roca, por ejemplo- no señala o se refiere necesariamente a nada más que a sí mismo, pero un hecho *mental* -un concepto o un símbolo- por su propia naturaleza señala o se refiere a otras entidades y hechos, incluidos otros símbolos, los cuales pueden referirse todavía a otros símbolos y así sucesivamente en un círculo *intersubjetivo* de significados y valores simbólicos. En una palabra, un acto mental *como tal* es lo que Husserl llamó acto *intencional*: tiene *significado o valor* porque se refiere o comprende otros fenómenos, incluidos otros significados, símbolos y valores. La fenomenología es un intento de estudiar directamente ese ámbito de *intelligibilia intersubjetivo*, no sólo el ámbito de los *sensibilia* objetivo. Y la hermenéutica no es más que la rama de la fenomenología que se ocupa especialmente de interpretar los significados de estos símbolos intersubjetivos o intencionales.

De acuerdo con *esto, si* quiero comprender el significado de un sistema religioso *particular*, no debo hacerlo de una manera sólo empírica, objetiva y reduccionista. Primero debo comprender empáticamente el sistema reproduciendo o penetrando su círculo intersubjetivo e interpretativo (el «círculo hermenéutico»). Las escuelas difieren en si la inter-

pretación debiera ser empática o realmente participativa (cuando sea factible), pero se considera absolutamente fundamental alguna forma de *comprensión interna* y de compromiso interpretativo. El *significado* de una expresión religiosa no se encuentra exclusiva o siquiera especialmente en el manejo, por [ejemplo de](#) su tensión latente. sino más bien en su intencionalidad manifiesta y en su reconocimiento intersubjetivo. Y la manera en que uno -como «investigador externo»- determina ese significado intersubjetivo consiste en entrar (no necesariamente en forma física) en el propio círculo hermenéutico, constituido por el intercambio intersubjetivo de símbolos lingüísticos y que siempre se produce en un contexto *histórico* específico. De ahí su denominación corriente: hermenéutica histórica. Si quiero comprender. por ejemplo, el significado religioso de la palabra «pecado». debo tener en cuenta el contexto *histórico* de este símbolo. porque lo que en una época se considera «pecado» no lo es necesariamente en otra (¿qué ocurrió con la gula y la pereza. en otro tiempo «pecados capitales»?). Limitarse a definir objetivamente el «pecado» es soslayar sus referentes históricos, lo que conduce a malas interpretaciones, mala hermenéutica, prejuicio etnocéntrico, etcétera." ^{3d}

Este enfoque hermenéutico-fenomenológico general ha tenido una enorme influencia en la psicología de la religión -*Varieties*, de James. es una especie de precursor- y en la sociología de la religión -Ricoeur. por ejemplo. o el «realismo simbólico» de Robert Bellah, que es una especie de Durkheim hermenéutico, si se me permite decir tal cosa-. De manera

similar. he observado que muchos colegas psicólogos pasan de una fascinación inicial por la teoría de los sistemas y la psicocihnerética (el paso veloz de *bits* de información a través de neuronas impersonales) a un sistema más globalizador que también incluye un intento de comprender el *significado* de esa información en términos de un yo que conforma y es conformado por la historia. El yo como historia. irremediamente entrelazado con otros yoes como [historia. no](#) constituye meramente información, sino un *argumento*. un *testo*. con principio. mitad y final. altibajos y resultados, y la manera de comprender el significado de un texto reside en una buena interpretación: la hermenéutica.

Es evidente que puede decirse mucho más acerca de la hermenéutica fenomenológica. y nos apoyaremos en muchos de sus principios a medida que avancemos en nuestra exposición. Pero tomada en y por sí [misma. la](#) hermenéutica parece sufrir. en última instancia. tuca serie de lamentables Iiinitaciones. La principal es su radicalización de la verdad situacional v su consiguiente carencia de una dimensión crítica universal (o incluso cuasi universal). de una manera de juzgar la validez real y no sólo el engranaje interpretativo de un postulado de verdad religiosa. Krishna puede haber trascendido, pero ¿producían realmente lluvia los hopi? ¿Cómo hemos de diferenciar los compromisos auténticos de los que lo son menos? Naturalmente, la hermenéutica niega que exista semejante dimensión crítica o universal. relativizando así todas las verdades culturales con la excepción. bastante [ilógica. de](#) su propia afirmación de que ése es siempre (es decir. universalmente) el caso.

Para la hermenéutica, todas las expresiones religiosas -e incluso todas las producciones simbólicas- deben entenderse desde el interior: sociología *verstehenderr* en sumo grado. Si uno está *dentro* del círculo hermenéutico, el acuerdo interpretativo consensual es la validación: si está fuera del [círculo](#), no se le permite emitir un juicio. En ninguno de los dos casos puede demostrarse que el círculo sea erróneo, del todo o en parte, o siquiera que sea *parcial*. Semejante absolutización teórica de la relatividad cultural se traduce a menudo, en la práctica, en exasperación.¹ una exasperación aparentemente debida, en algunos casos, no a una aplicación metodológica incorrecta, sino a una precomprensión más innata de que no *todas* las expresiones religiosas son «verdaderas» y de que es obligatoria alguna forma de valoración crítica.

Naturalmente, los hermeneutas y los realistas simbólicos replican que esa exasperación debe obedecer a un funcionamiento metodológico o interpretativo defectuoso, porque no existe ninguna *norma externa* con la que puedan evaluarse críticamente las expresiones religiosas sin caer, afirman, en el reduccionismo. De este modo, cualquier intento de decir algo distinto de lo que dice el círculo hermenéutico concreto está, *a priori*, cargado de reduccionismo, y así la hermenéutica, en y por sí misma, so capa de que «no es reduccionista», tiende con demasiada rapidez a deslizarse en la débil noción de que «*todas* las religiones son verdaderas», posición que impide cualquier clase de evaluación crítica argumentada. La hermenéutica no es eficaz.

D. Estructuralismo del desarrollo

La hermenéutica exclusiva no sólo niega aquellas verdades de los sistemas funcionalistas que *son* parcialmente ciertas -por [ejemplo](#), la posibilidad de que un texto cumpla funciones latentes fuera del conocimiento del texto-, sino que también pasa por alto los avances realizados en las modernas ciencias del desarrollo estructural, sobre todo en las líneas de Baldwin,¹ Piaget,⁷⁰ Werner,¹ Kohlberg,⁴ y Loevinger,⁵¹ pues el descubrimiento primordial de estas disciplinas es que las estructuras psicológicas se desarrollan de una manera *jerárquica*. Salvo la [detención](#), la regresión y la fijación, cada etapa de desarrollo incluye, abarca o subsume los elementos básicos de sus predecesoras, pero añade importantes estructuras y funciones que no se encontraban en ellas.¹⁰⁰ El nivel superior incluye el inferior, pero no viceversa, y es ese «no viceversa» lo que constituye y establece una jerarquía muy real. Cada etapa superior muestra un grado mayor de estructuración, integración-diferenciación, organización, capacidad funcional, etcétera, a través de una docena de variables que definen, según se ha observado, mediante una lógica estricta del desarrollo, el significado de la palabra *superior*. Así, los psicólogos del desarrollo hablan con desenfado de *estados superiores* de la cognición (Piaget), desarrollo del ego (Loevinger), relaciones interpersonales (Selman), moralización (Kohlberg) e *incluso* calidad, como explica el psicoanalista Rappaport: «Las estructuras están ordenadas jerárquicamente.

Esta suposición es importante porque constituye el fundamento de las proposiciones psicoanalíticas relativas a la diferenciación..., y porque implica que la *calidad de un proceso depende del nivel de la jerarquía estructural en la que tiene lugar*».t)

Aceptando de momento que la psicología es siempre también psicología social, esta jerarquización global tiene una importancia extrema, porque al parecer nos proporciona -quizá por primera vez- un paradigma para *adjudicar el grado comparativo de validez* de diversas producciones psicosociales (incluidas las expresiones religiosas). Habermas⁴¹ ha sugerido un enfoque similar, y quiere usar, entre otros esquemas, las estructuras de estados de moralización de Kohlberg para adjudicar el nivel de desarrollo de la competencia interactiva evidenciado por diversos individuos e incluso por sociedades y épocas históricas en general.

Antes de considerar con más detenimiento este paradigma jerárquico, observemos que Habermas lo reconoce explícitamente como un correctivo de la indagación hermenéutico-histórica. Habermas utiliza algunos de los elementos esenciales de la hermenéutica, como su hincapié en la historia narrativa y la competencia comunicativa, pero enfatiza que contra la hermenéutica, como *contraste narrativo*, deben situarse los descubrimientos jerárquicos de una lógica del desarrollo. La existencia de *niveles* de desarrollo narrativo *impone* en cualquier narrativa dada un rango de competencia que no está ni puede estar determinado exclusivamente por la interpretación empática de dicha narrativa. En otras palabras, hay cierta clase de *correctivo externo* del círculo herme-

néutico_ correctivo que consiste en un esquema de niveles de desarrollo de la competencia narrativa.

Observamos, finalmente, que en virtud de la jerarquía cada estructura superior de conciencia es potencialmente capaz de *criticar legítimamente* la parcialidad, pero no la propiedad de las fases específicas de sus predecesoras inferiores, de la misma manera que, por ejemplo, una persona de pensamiento operativo formal puede criticar el desproporcionado egocentrismo del pensamiento preoperativo, o una postura moral de grado 5 criticará la falta de perspectivismo de la postura de grado 3. En otras palabras, el desarrollismo estructural parece darnos esa dimensión crítica o correctivo externo universal o casi universal que aparentemente falta en los enfoques meramente hermenéuticos, fenomenológicos o realista-simbólicos.

E. Nuestro enfoque general

Con todo lo que hemos visto como fondo, ahora podemos afirmar que lo esencial de este libro es la sugerencia de que existe una jerarquía no sólo de desarrollo psicosocial, sino también de desarrollo religioso auténtico, y que de hecho, uno conduce al otro, como los dos extremos de un espectro: y finalmente, que la naturaleza jerárquica de este espectro nos proporcionará una sociología de la religión crítico-normativa, capaz de *analizar e-estructuralmente* diversas expresiones religiosas, asignándoles un lugar en la jerarquía, adjudicándoles por consiguiente su grado de autenticidad y concluyendo_ de acuerdo

con ello. que desde el punto de vista de una *teoría sociológica crítica general*, tal o cual compromiso religioso es *superior a* tal o cual otro, *precisamente* como decimos ahora, por ejemplo. que una respuesta (le grado moral 6 es superior a una respuesta de grado 4. Además de este estructuralismo del desarrollo. también encontraremos roles necesarios y apropiados. pero restringidos, para el análisis de sistemas funcionales. para las indagaciones hermenéuticas e incluso para una teoría de la primitivización. tratando de salvar, por así decirlo. los puntos de verdad de cada uno de los enfoques que hemos comentado tan brevemente.

Antes de dar comienzo a esa construcción, necesitamos cierta información de fondo. sobre todo del campo de la psicología transpersonal del desarrollo.

2. LA JERARQUÍA DE LA ORGANIZACIÓN ESTRUCTURAL

A. *La base ortodoxa*

Presentamos aquí una versión muy simplificada. perfilada e integrada de los niveles jerárquicos de la organización estructural descubiertos por la psicología ortodoxa del desarrollo. (Incluyo algunos de sus correlatos psicológicos orientales para su futura referencia.)

1. *Físico*: el sustrato físico simple del organismo (primer e inferior *skandha* budista, primer e inferior chakra yóguico: *annamaiyakosa* en el Vedanta).

2. *Sensoriopercetivo*: las áreas de la sensación (*segundo.ckandha*) y la percepción (*tercerskandha*) tratados como un único ámbito general: cognición sensoriomotriz simple (Piaget).

3. *Emocional-sexual*: la envoltura de la bioenergía, la libido. el élan vital o prana (cuarto *skandha* en el budismo. *pranamayakosa* en el Vedanta: segundo chakra).*

4. *Mágico*: el principio de los ámbitos mentales: in-

* Para simplificar, me referiré normalmente a estos tres niveles inferiores como «el» *nivel arcaico*.

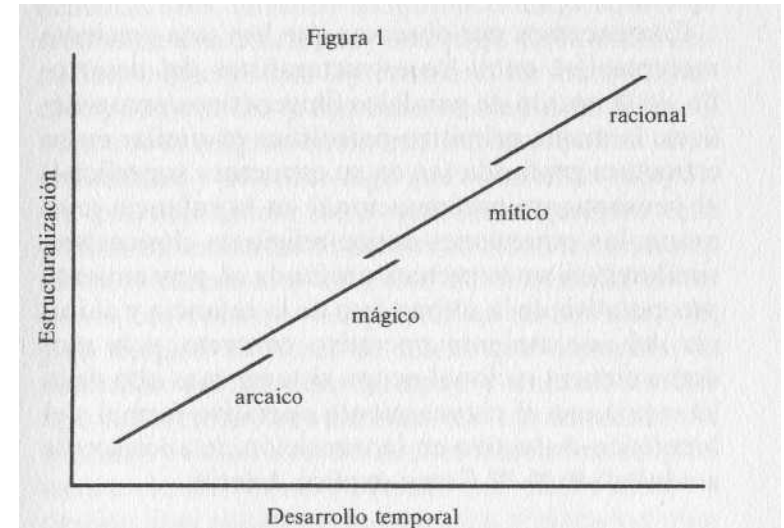
cluye imágenes simples. símbolos y los primeros conceptos rudimentarios, o las primeras e inferiores elaboraciones mentales, que son «mágicas» en el sentido de que exhiben condensación. desplazamiento. confusión de imagen y objeto, «omnipotencia del pensamiento», animismo, etcétera. Hay también una falta de perspectivismo. o una incapacidad para adoptar claramente el papel de otro. Éste es el proceso primario de Freud, el paleológico de Arieti. el pensamiento preoperativo de Piaget (tercer chakra). Se correlaciona con la moralidad preconven- cional de Kohlberg, las fases impulsivas y autoprotectoras de Loevinger. las necesidades de seguridad de Maslow. etcétera.

5. *Mítico*: más avanzado que el nivel mágico, con un inicio de pensamiento operativo concreto (Piaget) y un principio de perspectivismo (o adopción comunal de papeles). pero todavía incapaz del razonamiento hipotético-deductivo más simple y. en consecuencia. «mítico» en su funcionamiento (cf. Gebser): la «mente inferior» global (cuarto chakra: principio del *manornavakosa* en el Vedanta. y *inanovij-nana* en el Mahayana). Se correlaciona con las fases conformista y conformista-consciente de Loevinger, las necesidades de pertenencia de Maslovv. la moralidad convencional de Kohlberg, etcétera. Dada su condición de *conjórmidad* global, a menudo nos referimos a este nivel general como *mítica*».

6. *Racional*: El pensamiento operativo formal de Piaget (el quinto chakra, la culminación del *inano- rnavakosa* y el *manovi/nana*). Es la primera estructura que no sólo puede pensar acerca del mundo sino pensar acerca del pensamiento: de aquí que sea la

primera estructura claramente autorreflexiva e **in- trospectiva**, y **exhibe una** avanzada capacidad de **perspectivismo**. **También es la** primera estructura capaz de razonamiento hipotético-deductivo o **proposicional («si a, entonces b»)** que le permite percibir **relaciones superiores o puramente** noéticas. Se correlaciona con las fases consciente e individualistas de Loevinger, la moralidad posconvencional de Kohlberg, las necesidades de autoestima de Maslow, etcétera.

La figura 1 indica estas estructuras generales de estados y su naturaleza jerárquica.



He colocado una brecha entre cada estructura **para indicar que** tienen un **desarrollo** marcadamente emergente o discontinuo, es decir, que no pueden reducirse o explicarse del todo sólo en función de **su(s)**

predecesor(es): es lo que se ha denominado evolución emergente⁷¹ o desarrollo por hitos" (lo que no impide el desarrollo continuo y lineal ininterrumpido dentro (le cada nivel. o lo que se conoce como «desarrollo polar»). Cada línea de la figura 1 es evolución: cada brecha. revolución.

B. Los niveles transpersonales

El problema de esta sección consiste en saber a qué lugar de la figura 1 pertenece la expresión religiosa.

Comencemos por observar que hay una creciente reaceptación. entre los estructuralistas del desarrollo, de la noción de paralelos filogenéticos/ontogenéticos: la magia primitivo-paleolítica es similar en su estructura profunda (*no* en su estructura superficial) al pensamiento preoperacional en la infancia temprana: las expresiones mítico-religiosas clásicas son similares en su estructura profunda al pensamiento preoperativo de la última fase de la infancia y al inicio del pensamiento operativo concreto, y la moderna ciencia racional ocupa el lugar más alto de la jerarquía con el razonamiento operativo formal y el hipotético-deductivo en la transición de adolescente a adulto.^{5, 66, 95, 10*} Como explica Arieti:⁵

Lo que tiene una importancia fundamental es que [los Idos] procesos siguen. en gran medida. planes de desarrollo similares. Esto no significa literalmente que en la psique ... la ontogenia recapitule la filogenia. sino que hay ciertas similitudes en los ... campos

de desarrollo y que somos capaces de individualizar esquemas con formas más elevadas de generalidad [estructuras profundas, por ejemplo. como en la figura 1] que involucran todos los niveles (te la psique en sus [diferentes] formas de desarrollo.

Si aceptamos de momento que hay algo de verdad en esa idea -pues creo que la hay. sin duda alguna-. nos enfrentamos entonces con ciertos problemas graves en lo referente a la legitimación de la conciencia religiosa. Lo que tenemos. cuando la figura 1 se considera no sólo como un diagrama ontogenético. sino también filogenético/ [idiogenético. es](#) realmente una teoría muy compleja de la primitivización religiosa, una ley comtiana de los tres estadios puesta al día y ligeramente ampliada. Pues, si tratamos la religión como una estructura entre otras estructuras. y no como algo que todas ellas comparten potencialmente (cosa que investigaremos más adelante). entonces el *desarrollo histórico creciente* muestra claramente un curso de *religiosidad decreciente*. Los hombres del paleolítico tenían una religión mágica: el ritual de tótem que expresaba la confusión del ancestro humano y animal. rituales tipo vudú. creencias animistas. etc. Los humanos del neolítico y de la Edad del Bronce tenían una religión mítica clásica: dioses y diosas que controlaban su destino, con rituales propiciatorios y plegarias ofrecidos por los humanos a sus padres y madres celestiales. Finalmente se produce la revolución de la racionalidad (que comienza en Grecia c. el siglo vi a. C.. se asienta con el pensamiento de la Ilustración en el siglo xvni. pero sólo hoy empieza a reclamar un

papel estructural claramente dominante/. " La creciente racionalización produjo la retirada final de la religión (en sentido convencional) como una visión del mundo ampliamente extendida y legítima. y su lugar fue ocupado gradualmente por el razonamiento hipotético-deductivo o la indagación empírico-analítica y los intereses técnicos, como han observado los sociólogos a partir de Weber.

Según este [esquema.no](#) existe ninguna estructura religiosa de conciencia altamente desarrollada, pues la estructura superior es la científico-racional. Parece ser que no tenemos más elección que capitular ante los primitivizacionistas, los psicoanalistas y otros: la religión es *básicamente* una fijación/regresión primitiva a la magia infantil o al mito de la infancia (racionalizado, si es necesario). Creo que semejante argumento *deccrrrollista* puede incluso desarmar la refutación de Bellah del reduccionismo psicoanalítico, porque aquí el analista no interpreta el simbolismo religioso en términos de algo extraño a la misma persona, sino que más bien demuestra que el símbolo religioso tiene una estructura interna propia que *ye sitúa así misma* en la historia de la estructura] *zación* jerárquica de la psique de la persona. El análisis ayuda simplemente al individuo a recordar y reconstruir esta historia, a fin de ver más claramente la opacidad actual de su influencia. Decir que esto es reduccionista es tanto como decir que ayudar a una persona a pasar de la moralidad de grado 3 a la de grado 4, 5 o 6 es reduccionista.

Existen sólo dos formas de salir de este atolladero. La primera es afirmar que la evolución filogenética/ideogenética es, de hecho, desarrollo retrógrado, que

existió realmente en el pasado un Jardín del Edén histórico sobre la tierra, quizás en la Edad del Bronce de la religión mítica, y que desde entonces hemos ido continuamente cuesta abajo. Puesto que la evolución es realmente desarrollo retrógrado, las *primeras* etapas son realmente *superiores*. A los científicos empíricos esto podría parecerles una idea bastante tonta, pero recuerdo al lector que eruditos religiosos tan serios y respetados como Joseph Campbell³ y Huston Smith⁸⁶ han hecho algo más que coquetear con esa idea. También he observado que entre los eruditos afectos al tema de la religión creer esto viene a ser casi una cuestión de honor. Sin embargo, por diversas razones es un concepto que no me parece en absoluto convincente, lo que es muy lógico en una persona que le puso a un libro sobre el tema el título de *Up, from Eden*.

La segunda manera de salir de este atolladero es plantear la posibilidad de que existan niveles de estructuralización superiores al pensamiento operacional formal. Desde el punto de vista ontogenético, esto significaría que hoy un individuo puede desarrollarse más allá de las formas de ideación exclusivamente racionales, pasando a un nivel o niveles superiores de conciencia todavía no especificados. Desde el punto de vista filogenético, ello significa que la evolución continúa y que la cultura humana en general se enfrenta a nuevos y superiores niveles de estructuralización (r)evolucionaria.

Pero esa idea nos recuerda de inmediato a Hegel,⁴³ quien veía la historia como algo que a la larga trascendía la autoconciencia mental a la conciencia mental de uno mismo en el conocimiento absoluto

del espíritu como tal espíritu. Aurobindo' sostenía que la evolución avanza hacia la realización de la supermente: Teilhard de Chardin⁹ la veía culminar en el punto omega. o la conciencia de Cristo en general: y el gran filósofo ruso Berdyaevl' llegó a la conclusión de que la evolución avanza desde la subconciencia hasta la autoconciencia y de ésta a la superconciencia (por emplear sus mismas palabras). Pese a los excesos de algunas de estas presentaciones. lo importante es que el concepto general de una evolución que continúa más allá de su estadio actual en ciertas estructuras legítimamente transracionales no es una noción totalmente escandalosa. Basta observar el curso de la evolución hasta la fecha: ¡de las amebas al ser humano! Ahora bien, ¿y si esa relación, de la ameba al [hombre.se](#) aplicara a la evolución futura? Es decir, las amebas son a los humanos lo que éstos son a... ¿qué? ¿Es ridículo sugerir que el «qué» podría ser realmente omega. *geist*, supermente, espíritu? ¿Que el subconsciente es a la autoconciencia lo que ésta al superconsciente? ¿Que lo prepersonal cede el paso a lo personal. que a su vez lo cede a lo transpersonal? ¿Que Brahma no es sólo el *fundamento* de la evolución sino también el *objetivo*?

Sin embargo. lo que se necesita concretamente. más allá de estas [generalizaciones.es](#) algún tipo de especificación más precisa de lo que podrían ser los estados superiores de la estructura de la conciencia. Por diversas razones, primero examiné los sistemas psicológicos del hinduismo y el budismo en busca de posibles respuestas. Más tarde descubrí que estas respuestas se repetían en el [sufismo.la](#) kábala. el neoconfucianismo. el cristianismo místico y otras

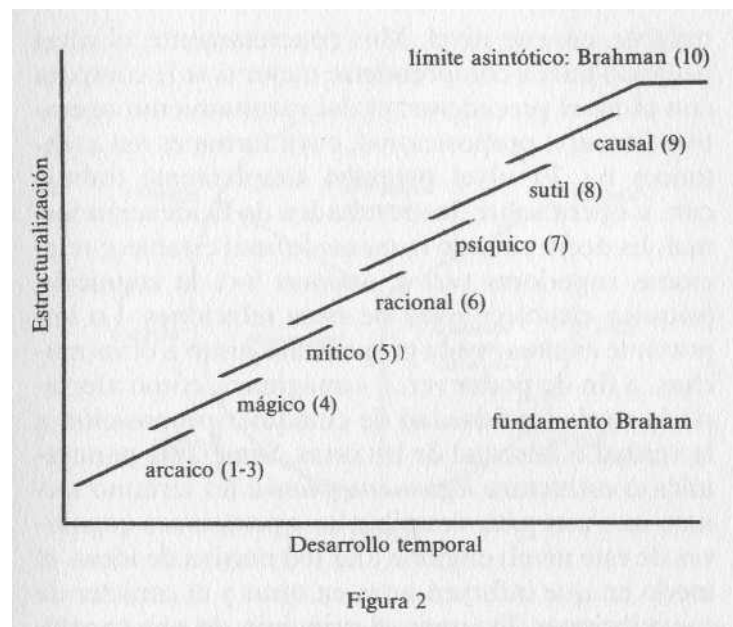
tradiciones esotéricas. Lo que me llamó la atención en estas psicologías tradicionales es que, aunque a menudo carecían de la detallada complejidad que las modernas psicologías occidentales, conocían perfectamente los rasgos generales de las estructuras de nivel tan intensamente investigadas en Occidente (es decir. física. sensoriomotriz. sexual-emocional. mental inferior y lógico-racional). Sin embargo. todas estas tradiciones afirmaban universalmente que estos niveles de ningún modo agotaban el espectro de la conciencia. que había. más allá de los niveles físico. emocional y mental. niveles superiores de organización e integración estructural.

Por ejemplo, el hinduismo Vedanta afirma que hay seis grandes niveles estructurales de conciencia.-6 El primero y más bajo se llama *annamavakosa*. literalmente el nivel hecho de alimento físico. o el cuerpo físico. El segundo es *pranarnavakosa*, el nivel de sexualidad-emocional (*prana* es un equivalente casi exacto de libido) El tercero es *nmanonmavako.sa*, el nivel de la mente. que también incluye. además de la racionalidad. los «elementos de sueño» de la ideación: los sueños. dice Shankara. son básicamente satisfacciones de deseos. y están compuestos por la «fantasía y deseos» de la persona. El cuarto es *vijnananzal'akosa*, la cognición mental o transracional o intuitiva superior, el inicio de la verdadera intuición espiritual. El quinto es *ananda,nmvakosa*, el nivel de la iluminación-intuición extática. El estado superior es *toriva*, o el mismo Brahma-Atman. aunque no es tanto un nivel entre otros niveles como el fundamento. realidad o «talidad» *LsuchnessI* de todos los niveles (los budistas lo llaman *tathata*).

En cualquier caso, emprendí una lectura explícitamente hermenéutica de las grandes psicologías tradicionales del mundo, intentando analizar e interpretar las unidades estructurales generales de significado presentadas en los diversos textos clásicos. He practicado el budismo zen con diversos maestros durante diez años, por lo que conozco al menos una tradición «desde dentro», a través de la participación empática.

El resultado de este encuentro hermenéutico y práctico con las psicologías tradicionales fue expuesto en mi libro *El pros ecto.ltniarz*¹⁰¹ aunque de una manera en extremo esquelética y sin explicación metodológica. La conclusión fue que es realmente plausible que existan estados superiores de organización e integración estructurales, y que esos estados presentan de modo creciente lo que sólo puede llamarse un tono espiritual o trascendental. Denominé a estos estados estructurales superiores, siguiendo sobre todo el Vedanta, niveles psíquica sutil, causal y esencial. Si añadimos estos estados superiores a la figura 1, obtenemos un esquema general provisional del espectro evolutivo y estructural de la conciencia (véase figura 2: Brahman -o Dharmakaya, Kether o Divinidad- es, según se dice, el límite al infinito del crecimiento, que he definido como la asíntota, y el omnipresente fundamento de todos los niveles de crecimiento, que puede representarse por el propio papel y que he denominado «fundamento»).

También podemos representarlo como un círculo y añadir con más facilidad los tres grandes dominios del desarrollo: subconsciente (prepersonal), autoconsciente (personal) y superconsciente (trans-



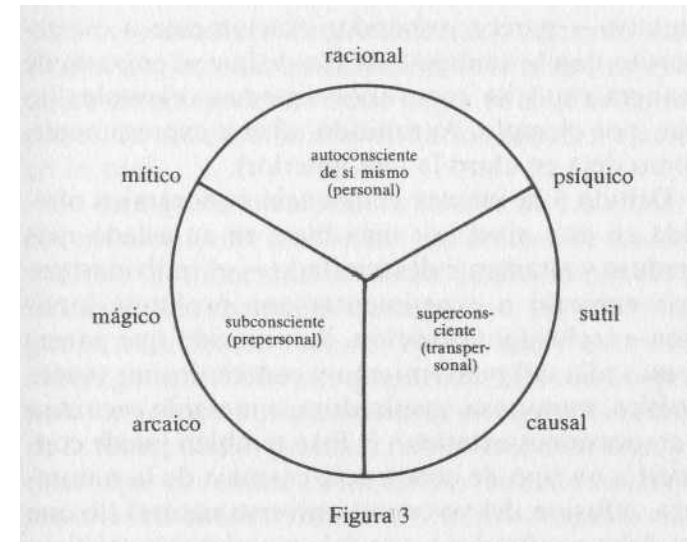
personal), aunque sus correspondencias precisas con las estructuras específicas son, naturalmente, algo arbitrarias. (Véase la figura 3.)

Permítaseme describir ahora brevemente los niveles superiores o transpersonales, tal como se revelan en los diversos textos. Al mismo tiempo, correlacionaré estos niveles con los tipos básicos de *práctica religiosa esotérica*, como los que sugieren adeptos espirituales como Aurobindo,²² Free John²² y la tradición Vajrayana.⁰

El nivel *psíquico* no se refiere necesaria o siquiera generalmente a acontecimientos paranormales, aunque algunos textos dicen que éstos pueden producirse con más facilidad, o de una manera más con-

trolable, en este nivel. Más concretamente, el nivel psíquico puede comprenderse mejor si se le compara con el nivel precedente, el del razonamiento operativo formal o proposicional, cuya forma es «si a, entonces b». El nivel psíquico simplemente trabaja con, u opera sobre, los resultados de la ideación formal. Es decir, cuando la mente formal establece relaciones superiores («si a, entonces b»). La cognición psíquica establece *redes* de estas relaciones. Lo importante es situar cada proposición junto a otras muchas, a fin de poder ver, o «imaginar», cómo afectaría la verdad o falsedad de cualquier proposición a la verdad o falsedad de las otras. Semejante panorámica o estructura *lógico-inutgijtira* (el término técnico que uso para describir las operaciones cognitivas de este nivel) engloba una red masiva de ideas, el modo en que influyen unas en otras y el carácter de sus relaciones. Es, pues, el principio de una capacidad de síntesis de establecimiento de conexiones de relación de verdades de coordinación de ideas \ de integración de conceptos de orden realmente superior. Y culmina en lo que Aurobindo denominó la «mente superior», que «puede expresarse libremente en ideas aisladas, pero cuyo movimiento más característico es una ideación masiva, un sistema o forma total de percepción de la verdad con una sola mirada: las relaciones de una idea con otra de una verdad con otra, percibidas en sí mismas en el conjunto integral».

Ésta es, con toda evidencia, una estructura altamente *integradora*. Aunque podría considerarse como el primero y más bajo de los niveles transpersonales, también se podría describir como la última y más



elevada de las estructuras personales, más allá de la cual hay experiencias más trascendentales. Esta estructura personal superior altamente integrada se correlaciona precisamente, a mi modo de ver, con los estados integrados y autónomos de Loevinger, las necesidades de autorrealización de Maslow, el estado integrado de Broughton, etc. (En los sistemas orientales, éste es el sexto chakra, el principio de *mana* y *vijnamayakosa*, *tipareth*, etc.)

Muchos psicólogos ortodoxos ya han sugerido que probablemente existen uno o más estados cognitivos distintos del operativo formal. Bruner, por ejemplo, cree que algunos adultos pueden pasar de ser inteligentes (operativo formal) a ser inteligentes acerca de la inteligencia (u operar en operaciones formales). La estructura que proponemos aquí -lógico-ima-

giuativa- parece responder exactamente a ese requisito. con la ventaja añadida de que se engrana de manera explícita con varios sistemas orientales (lo que, por ejemplo. Aurobindo afirma expresamente. como deja en claro la cita anterior).

Debido a la intensa conciencia panorámica ofrecida en este nivel -o más bien. en su estado más maduro y altamente desarrollado-, el individuo podría empezar a experimentar una profunda intuición e incluso iluminación. iluminación que parece ir más allá del pensamiento y constituir una visión. poética. numinosa. inspiradora. a menudo *enestática* y en ocasiones *extática*^{7.22} Esto también puede conducir a un tipo de conciencia cósmica de la naturaleza. o fusión del yo con el universo natural (lo que no debe confundirse con las experiencias místicas teístas o monistas. como veremos). A los adeptos que dominan tales estados mediante la manipulación del cuerpo y la concentración mental se les conoce generalmente como *yoguis*.

Esto no quiere decir que todos los que se llaman a sí mismos «yoguis» alcancen realmente este nivel, ni tampoco que esas personas no accedan nunca a niveles superiores. sino sólo que las tradiciones que se describen a sí mismas específicamente como *yóguicas* suelen encarnar y expresar un entendimiento que refleja de una manera fundamental el nivel psíquico. como ha explicado claramente Free John.²² Desde el punto de vista de la psicología yóguica clásica (hatha. kundalini y ashtanga yoga) se ocupa principalmente de las energías e intuiciones que proceden del chakra primero o radical. en la base de la espina dorsal. hasta el sexto chakra o *ajna* [chakra. la](#) «perla

azul», el «tercer OJO». entre las cejas y detrás de ellas. El *ajna* chakra es la encarnación de la estructura psíquica como la describimos aquí. Más allá de ese [punto. la](#) conciencia abandona lo psíquico y entra en lo sutil.

Se dice que el nivel sutil es la sede de los auténticos [arquetipos. de](#) las formas [platónicas. de](#) sonidos sutiles e iluminaciones audibles (*nada, shab(1)*_{sb,10} de la intuición y la absorción trascendentes." "- Algunas tradiciones. como el hinduismo y el cristianismo gnóstico. afirman [que. de](#) acuerdo con la aprehensión fenomenológica directa. este nivel es la sede de la forma divina personal (ishtadeva, demiurgo, yidam). que se conoce en un estado llamado *vavvikalpa sainadhi* en el hinduismo.^{26. 86. 117} En conjunto. éste es el nivel de la «mente iluminada» (Aurobindo): la culminación de plana *na;nal'akosa*: una auténtica estructura transracional (no prerracional y no antirracional): intuición en su sentido más elevado y sobrio (gnosis. jnana. prajna): no emocionalismo o simple significado percibido físicamente o «corazonada» privativista-pránica-vegetativa: el hogar de las formas o ideas arcangélicas: hijamantra. vasanas: el inicio del séptimo chakra (el *sahasrara*). y. naturalmente, el principio de las *necesidades de autotranscendencia* de Maslow.

Los adeptos que dominan esos ámbitos sutiles de halos de verdad y luz. revelaciones de sonido sutil y comunión directa del alma con Dios se conocen. en general. como *santos*. Una vez más, esto no significa que todos aquellos que se llaman a sí mismos santos halan alcanzado este [niel. ni](#) que algunos .santos auténticos no lo sobrepasen. Significa solamente que

las disciplinas, prácticas e intuiciones de las tradiciones (le santidad tienden de modo fundamental a reflejar el nivel sutil de la organización estructural. Desde el punto de vista (le la psicología shabd [chakra. la](#) región sutil comienza en el sexto chakra o ajna. continúa en el séptimo o sahasrara y entonces revela otros varios niveles de estructuras jerárquicas cada vez más sutiles ocultas dentro y más allá del mismo sahasrara. Los adeptos que dominan tales estructuras sutiles, tan bien simbolizadas (tanto en Oriente como en Occidente) por halos de luz sobre la corona (te la cabeza (sahasrara). reciben genéricamente el nombre de santos. Sin embargo, más allá de estas revelaciones santas se encuentra el propio fundamento causal fundamental, o conciencia como tal radical y trascendental.

Se dice que el *nivel causal* es la fuente no manifiesta o fundamento trascendental de todas las estructuras inferiores, lo que Aurobindo llamó la «sobremente». Se percibe en un estado de conciencia conocido diversamente como *nirvikalpa samadhi* (hinduismo), *nirodha* (budismo theravada), *jnana samadhi* (Vedanta), la octava de las diez figuras del rebaño de bueyes (en el zen). Ésta es el *anandamavakosa* (Vedanta), el *ala vavijnana* (Mahayana), el kether, etcétera. Se dice que la conciencia, atravesando totalmente el estado de cesación o absorción no manifiesta, finalmente vuelve a despertar en su morada absolutamente anterior y eterna como espíritu, radiante y omnipresente. Una y muchas, única y fundida en el todo. Éste es el clásico *saliya samadhi*, la condición-estado de [turiva. la](#) conciencia como tal trascendental e [incalificable. la](#) «supermente» de Au-

[robindo. la](#) «mente única» del zen, el mismo Brahman-Atman, el *Srabbavikakava* y similares. En lo sucesivo, y por conveniencia, trataré los «niveles» causal y fundamental como uno solo: el espíritu en el sentido superior, no como Gran Persona sino como «fundamento del ser» (Tillich), «sustancia eterna» (Spinoza), *Geist* (Hegel), fundamento y meta de la propia revolución del desarrollo.

El nivel causal/fundamental no implica ninguna experiencia particular, sino más bien la disolución o trascendencia de quien lo experimenta, la muerte del principio del observador. Es decir, la dualidad sujeto-objeto se trasciende radicalmente, de modo que el alma ya no contempla la Divinidad, sino que se convierte en Divinidad, liberación que los sufíes denominan Identidad Suprema. Si lo sutil es la sede de Dios y de la comunión con Él, lo causal/fundamental es la sede de la Divinidad y de la Identidad [Divina.7, 2, 26, 81, 86, 101, 117](#)

En ese estadio, asintótico al infinito, uno prescinde radicalmente del ego, o se libera del sentido del yo independiente, asumiendo así una identidad absoluta con toda manifestación, superior o inferior, sagrada o profana. Y no [obstante. al](#) ser uno con todo, único y fundido con [todo. no](#) hay nada aparte de ese estado, y así parece perfecta, radical y paradójicamente *ordinario*, como en el famoso proverbio zen: «¿Qué maravilloso, qué trascendental es esto! Extraigo agua, acarreo combustible». A los aspectos que llevan a cabo esta adaptación se les conoce generalmente como *sabios*.

Como ejemplo de la distinción entre santos sutiles y sabios causales podemos tomar las epifanías mo-

saica y erística.¹¹¹ La revelación mosaica en el monte Sinaí tiene todos los rasgos básicos (le una aprehensión de nivel sutil: un Otro numinoso que es Luz. Fuego. Intuición y Sonido (shabd). Sin embargo. Moisés no afirma en absoluto ser uno con ese Ser o idéntico a Él. En la India, aproximadamente por la misma época. los *Vedas* expresaban un nivel similar de intuición religiosa. Por otro lado. Cristo afirma: «Yo y el Padre somos uno». un perfecto nivel de aprehensión átmica o causal. En la India. también más o menos por la misma época. las *Upanishads* establecían una comprensión similar. y en esos textos hallamos afirmaciones causales/fundamentales equivalentes a las críticas. tales como «Tú eres Eso». «Este Atman es Brahman», «Yo soy Brahman». etcétera. con la salvedad de que *cualquiera* puede alcanzar potencialmente esta identidad suprema. principio que retuvo el cristianismo gnóstico pero negó/perdió el cristianismo mítico-exotérico. en el que Cristo «ascendió». llevando consigo la suprema identidad. En cualquier [caso. la](#) diferencia entre santos sutiles y sabios causales. o entre las revelaciones mosaico-védicas y [cristico-upanishádicas. es](#) en esencia la diferencia entre el samadhi savikalpa y el samadhi nirvikalpa: en el primero. uno ve el Ser: en el segundo. uno se convierte en el Ser.

Lo importante es que no sólo existe una variedad de experiencias religiosas, sino que existe una *jerarquía* de experiencias religiosas, en la que cada estado sucesivo -psíquico. sutil. causal- es superior (según patrones de desarrollo. estructurales e integrativos) a su predecesor. y cada práctica correlativa -yó-gica. santa y sabia es de manera similar más primor-

dialmente reveladora.¹¹¹ Un los capítulos 6 y 7 exploraremos este esquema y su impacto en la sociología de la religión. De momento nos limitaremos a observar que este esquema entra de manera decisiva en el debate iniciado por Zaehner y todavía actual entre los estudiosos de la religión.

Zaehner¹¹¹ empezó señalando clara y correctamente que «lo que recibe el nombre de misticismo. muy lejos de ser una expresión idéntica del Espíritu Universal igual a sí [mismo. se](#) divide en tres categorías diferentes»: la panenhénica o misticismo de la naturaleza (p. ej.. Rimbaud. Wordsworth). el misticismo monista (p. ej.. el Vedanta. el Zen) y el misticismo teísta (p. ej.. el cristianismo). Zaehner utilizó este esquema intentando dar al misticismo teísta una categoría superior a la de los misticismos panenhénico y monista. Ninian Smart. por otro lado, quiere abogar por las escuelas de religión no dualistas (Vedanta. Mahavana, etc.). a las que considera, si no superiores. por lo menos no inferiores al misticismo teísta. y en consecuencia. mienta con irarresta la posición de Zaehner negando la diferencia entre misticismo teísta y [monista. si](#) bien acepta la clara distinción entre esto. y el misticismo panenhénico.

A mi modo de ver. ambos tienen razón en parte. Existe una distinción entre experiencia mística panenhénica. teísta y monista. que se corresponden casi perfectamente con los niveles de organización estructural que hemos denominado psíquico. sutil y causal. Pero volvemos las tornas estructurales contra Zaehner y nos ponemos al lado de Smart: la religión teísta no es superior a la monista. sino [que. de](#) hecho. ocurre lo contrario: a la comunión santa con el espi-

ritu la trasciende la identidad sabia con el espíritu. Así, por ejemplo, cuando Watts ⁹⁴ arguye que el misticismo monista incluye el misticismo teísta, pero no viceversa. invoca intuitivamente el principio de jerarquización que adjudica grados de validez global.

Ésta es, pues, una versión simplificada de una jerarquía general de organización estructural, que incluye componentes prepersonales o subconscientes, personales o autoconscientes y transpersonales o superconscientes. En el capítulo 9 nos ocuparemos explícitamente de la posible validez de ese esquema, así como de la metodología general para verificar, o rechazar, tales esquemas. Entretanto, podemos aceptarlo *hipotética* o provisionalmente como válido. Nos limitaremos *a suponer* que lo es en mayor o menor medida, y veremos si trabajar con esta suposición ayuda a clarificar la psicología y la sociología de la religión. En los dos capítulos siguientes nos ocuparemos de algunos otros detalles de este modelo o hipótesis general. Luego, en el capítulo 5, empezaremos a utilizarlo plenamente.